



HAL
open science

.Le meurtre du calife ʿUṭmān (35/656) dans le Taʾrīḥ al-rusul wa-l-mulūk dʾal-Ṭabarī

Hassan I Bouali

► **To cite this version:**

Hassan I Bouali. .Le meurtre du calife ʿUṭmān (35/656) dans le Taʾrīḥ al-rusul wa-l-mulūk dʾal-Ṭabarī. Bulletin d'Etudes Orientales, 2018. hal-02144812

HAL Id: hal-02144812

<https://hal.science/hal-02144812>

Submitted on 29 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le meurtre du calife ‘Uṭmān (35/656) dans le *Tārīḥ al-rusūl wa-l-mulūk* d’al-Ṭabarī

Hassan I. BOUALI

Résumé : Dans cet article, nous analysons le meurtre de ‘Uṭmān à travers le point de vue de Muḥammad ibn Ḡarīr al-Ṭabarī (310/923), auteur du *Tārīḥ al-rusūl wa-l-mulūk*. Al-Ṭabarī rapporte de nombreux récits, mais le complot est la grille de lecture principale pour expliquer le meurtre. Le présent article analyse également la signification du meurtre dans le *Tārīḥ* d’al-Ṭabarī.

Mots-clés : meurtre de ‘Uṭmān, al-Ṭabarī, califes « bien guidés », Coran, Pacte d’alliance, compagnons, ‘Abd Allāh b. Saba’.

Abstract : In this paper, we analyse the murder of ‘Uṭmān through the point of view of Muḥammad ibn Ḡarīr al-Ṭabarī (310/923), the author of *Tārīḥ al-rusūl wa-l-mulūk*. Al-Ṭabarī reports many stories, but the conspiracy is the main reading grid to explain the murder. This article also analyses the meaning of this happening in al-Ṭabarī’s *Tārīḥ*.

Keywords: Murder of ‘Uṭmān, al-Ṭabarī, Rightly Guided Caliphs, Qur’ān, Pact with God, Companions, ‘Abd Allāh b. Saba’.

ملخص : نتعرض في هذا المقال بالمناقشة والتحليل لحادثة قتل الخليفة عثمان بن عفان من وجهة نظر محمد بن جرير الطبري مؤلف تاريخ الرسل والملوك. بخصوص هذه الحادثة جمع الطبري أخبارا كثيرة ولكن فكرة المؤامرة تبقى هي الأساس في تفسير ذلك. كما نحلل أيضا في هذا المقال أهمية القتل في تاريخ الطبري.

الكلمات المحورية : مقتل عثمان، الطبري، الخلفاء الراشدون، القرآن، ميثاق الصحابة، عبد الله بن سبأ.

En 35/656, le troisième calife, ʿUṭmān b. ʿAffān, est assassiné par un contingent musulman composite¹. L'historiographie étant déjà riche d'études consacrées au sujet, nous proposons d'apprécier le regard que l'historien abbasside al-Ṭabarī (m. 310/923)² a porté sur cet événement, dans son *Taʿrīḥ al-rusul wa-l-mulūk*³. Il s'agit assurément d'un déplacement méthodologique qui s'inscrit dans une démarche proche du *linguistic turn*⁴. L'historien danois E. Petersen fut le premier à véritablement appliquer cette méthode à l'histoire de la *fitna*, dans son désormais classique *ʿAlī and Muʿāwiya in Early Arabic Tradition*⁵. Cet auteur n'accorde toutefois que quelques pages à al-Ṭabarī, l'ouvrage étant avant tout destiné à dresser un tableau général de l'historiographie relative au conflit entre ʿAlī et Muʿāwiya. Plus récemment, quelques historiens se sont précisément intéressés au meurtre du troisième calife, dans cette même perspective⁶. H. Keaney est celle qui a mené le travail le plus abouti, en ce sens qu'elle a minutieusement étudié la manière dont les historiens médiévaux se sont souvenus de la figure de ce calife⁷. Outre le fait que le meurtre de ce dernier est l'un des thèmes les plus vifs de l'historiographie islamique⁸, Al-Ṭabarī a écrit son *Taʿrīḥ* dans un contexte marqué par la victoire idéologique des traditionnistes (*ahl al-ḥadīth*). Les compagnons du Prophète furent, dans ce cadre précis, tout à la fois considérés comme les transmetteurs privilégiés des traditions prophétiques, et érigés en modèle de piété à suivre. Narrer le meurtre de ʿUṭmān induit donc plusieurs questions embarrassantes⁹ pour un historien « orthodoxe¹⁰ » comme al-Ṭabarī : qui a assassiné

1. ʿUṭmān b. ʿAffān fut le troisième calife de l'islam ; il fut désigné lors d'un conseil institué par ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb en 23/644. Membre de la famille des Banū Umayya, il fut un converti de la première heure et épousa deux filles du Prophète. Al-Zubayrī, *Kitāb nasab Qurayš*, p. 101. Voir aussi LEVI DELLA VIDA, « ʿUṭmān b. ʿAffān » in *EI*¹ [Brill Online Reference Works]. Sur le meurtre lui-même, voir Al-Balāḍurī, *Ansāb al-aʿrāf*, VI, p. 212 ; al-Ṭabarī, *Taʿrīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, IV, p. 415 ; al-Yaʿqūbī, *Taʿrīḥ*, II, p. 204 ; Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ, *Taʿrīḥ*, II, p. 176 ; Ibn Aʿṭam al-Kūfī, *Kitāb al-futūḥ*, I, p. 433 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, (ḥadīṯ 545), p. 398.
Un graffiti récemment découvert en Arabie Saoudite près de Taymāʾ, maudit les assassins du troisième calife par le biais d'une « contextualisation des données du Coran ». D'après Frédéric Imbert, l'auteur du graffiti est sans doute un partisan de la famille omeyyade qui aurait été choqué par le meurtre, « qui réagit à chaud en maudissant les assassins et en reprenant le terme de *taqtīl* ». IMBERT 2015, p. 65-66.
2. Sur Al-Ṭabarī, voir BOSWORTH, « al-Ṭabarī », in *EI*¹ [Brill Online Reference Works]. Voir également ROSENTHAL 1989 ; GILLIOT 1990 ; MELCHERT 1997 ; KENNEDY 2008.
3. Cette œuvre a été traduite en anglais dans son intégralité. Pour la partie qui nous intéresse ici, voir Al-Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī*, XV.
4. Le *linguistic turn* (tounant linguistique) est une démarche qui considère le discours comme un objet d'histoire. Voir DOSSE 2010, p. 873 ; GUILHAUMOU 2010, p. 720-724.
5. PETERSEN 1964.
6. Voir DONNER 2004 (2001) ; SHOSHAN 2004 ; EL-HIBRI 2010.
7. KEANEY 2003, 2005, 2011, 2013.
8. Voir VAN ESS 2001.
9. Selon TAYOB 1999, p. 205, al-Ṭabarī doit dans le même temps tenter de préserver l'intégrité morale des compagnons du Prophète.
10. Le terme *orthodoxe* est ici utilisé pour désigner le sunnisme, même si d'aucuns réfutent l'utilisation de ce terme pour désigner ce courant de l'islam qui apparaît plus tardivement que d'autres. Sur ce point, voir GILLIOT in BIANQUIS, GUICHARD et TILLIER 2012, p. 156. Le sunnisme désigne un courant apparu à la fin du II^e/VIII^e qui définit son identité en se rattachant à la *sunna* du Prophète. Les premières occurrences de l'expression *ahl al-sunna* sont

‘Uṭmān ? Pour quelles raisons ? Comment a-t-on pu le tuer au cœur de Médine ? Certains compagnons ont-ils une part de responsabilité comme l’affirment certains récits ¹¹ ? Il convient ainsi de battre en brèche l’idée reçue qui fait d’al-Ṭabarī un simple compilateur de traditions éparses. Les travaux les plus récents, nourris entre autres par les réflexions de F. Donner ¹², ont effectivement permis de nuancer ce cliché ardemment entretenu, et de considérer al-Ṭabarī comme un véritable auteur ¹³. Le renouvellement historiographique de ces dernières années confirme d’ailleurs l’intérêt d’une telle approche ¹⁴ :

Les III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles se donnent à lire comme un moment tout à fait central dans l’élaboration de l’histoire et de la tradition islamique. Il ne s’agissait pas toutefois d’un acte de fabrication *ex nihilo* comme certains l’affirmèrent, mais d’un profond travail de réécriture et de recomposition du passé, fruit de processus de sélection mobilisant des stratégies du souvenir et de l’oubli, qui devait aboutir avec l’imposition de canons.

Avant d’interroger la signification qu’al-Ṭabarī donne au meurtre du troisième calife, le présent article se propose de montrer qu’il fait de la « théorie du complot », la grille de lecture principale pour expliquer cet événement fondateur.

La théorie du complot, matrice principale du meurtre de ‘Uṭmān

Ibn Sabā, moteur de la fitna

La théorie du complot est la principale grille de lecture d’al-Ṭabarī pour expliquer les troubles qui menèrent à la mort de ‘Uṭmān ¹⁵. À cette fin, l’historien utilise avant tout les récits de Sayf b. ‘Umar ¹⁶. Cet usage permet de rejeter la responsabilité de l’événement sur ‘Abd Allāh b. Saba’, lequel apparaît comme le *Deus Ex Machina* de la *fitna* ¹⁷. En effet, le

attestées chez le traditionniste médinois Ibn Sirīn (m. 110/728), lequel opposa les « gens de la *sunna* » à ceux de « l’innovation » (*ahl al-bida*), c’est-à-dire les chiïtes et les ḥārīgites. Voir QASIM-ZAMAN 1994, p. 57.

11. M. Muranyi est l’un des tout premiers orientalistes à s’intéresser aux compagnons du Prophète. Il a notamment étudié la position qu’ils occupent en islam et le rôle qu’ils ont joué durant la première *fitna*. MURANYI 1973. Quant à F. Jabali, il a étudié, dans une perspective prosopographique, la trajectoire politique des compagnons du Prophète lors de la bataille de Šiffīn. Voir JABALI 1999.

12. DONNER 1998.

13. DONNER 1998, p. 127-131.

14. BORRUT 2011, p. 19.

15. Sur la théorie du complot, voir les réflexions de R. GIRARDET 1986.

16. Historien de Kūfa mort vers 170-193/786-809. DONNER « Sayf b. ‘Umar » in *EI* [Brill Online Reference Works].

17. HODGSON, « ‘Abd Allāh b. Saba’ » in *EI* [Brill Online Reference Works]. S. Anthony s’est récemment intéressé à la figure mythique de ‘Abd Allāh b. Saba’, notant qu’il représente une figure obsessionnelle rejetée par les auteurs médiévaux, théologiens chiïtes compris, pour sa vénération excessive de ‘Alī. ANTHONY 2012, p. 2. Pour Ibn Saba’ dans les traditions de Sayf, voir ANTHONY 2012, p. 9-18, SHOSHAN 2004, p. 180.

récit de l'année 35/656 s'ouvre *in media res* sur cette figure¹⁸. 'Abd Allāh b. Saba' s'y révèle comme l'antithèse du musulman type. La tradition informe le lecteur qu'il est un juif du Yémen récemment converti à l'islam sous le règne de 'Uṭmān¹⁹ :

'Abd Allāh b. Saba' était un juif de la ville de Ṣan'ā'. Sa mère était noire. Il devint musulman à l'époque de 'Uṭmān puis il se rendit dans les contrées des musulmans tentant de les induire en erreur. Il commença par le Ḥiḡāz. Il partit ensuite à al-Baṣra, puis à al-Kūfa ; enfin au Ṣām. Il ne parvint à ses fins, auprès d'aucun habitant du Ṣām. Ceux-ci l'expulsèrent. Il finit par atteindre l'Égypte.

Ces précisions qui ont trait aux origines ethniques et confessionnelles d'Ibn Saba' ne sont pas anodines. Elles parlent indéniablement à l'imaginaire commun islamique²⁰. L'image du juif rassemble effectivement toutes les connotations négatives liées à la trahison et à la rupture du Pacte d'alliance par les fils d'Israël. Elle est aussi en lien avec le comportement que les juifs de Médine auraient eu à l'égard de Muḥammad²¹. À suivre le récit de Sayf, la conversion d'Ibn Saba' fut motivée par la seule intention d'induire la communauté des croyants en erreur. Après avoir orchestré au Ḥiḡāz puis dans les villes garnisons de Baṣra et de Kūfa, il échoue en Syrie, d'où il est expulsé. C'est finalement en Égypte qu'il parvient à créer une dynamique autour de sa cause, au nom des droits personnels de 'Alī²², héritier naturel et spirituel du Prophète Muḥammad : « Il y a mille Prophètes et pour chaque Prophète, il y a un exécuteur testamentaire. 'Alī fut l'exécuteur testamentaire de Muḥammad. Puis il ajouta : Muḥammad est le Sceau des Prophètes et 'Alī est le Sceau des exécuteurs testamentaires. »

18. Ibn Saba' apparaît toutefois en amont de ce récit, au cours de l'année 30/651. Al-Ṭabarī le fait intervenir juste après le récit de la perte du sceau du Prophète Muḥammad, tombé dans un puits. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 282. Pour l'historiographie musulmane, cette perte symbolise le changement qui se produisit dans le règne de 'Uṭmān. Ibn Saba' intervient tout d'abord en Syrie. Il est présenté comme celui qui a retourné Abū Ḍar contre le gouverneur de Syrie, Mu'āwiya. *Ibid.*, p. 283. Voir aussi LEVI DELLA VIDA, in *El* [Brill Online Reference Works].

19. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 340.

كان عبد الله بن سبأ يهوديا من أهل صنعاء، أمه سوداء، فأسلم زمان عثمان، ثم تنقل في بلدان المسلمين، يحاول ضلالتهم، فبدأ بالحجاز، ثم البصرة، ثم الكوفة، ثم الشام، فلم يقدر على ما يريد عند أحد من أهل الشام، فأخبره حتى أتى مصر

On retrouve cette même version dans l'œuvre de l'historiographe chiite al-Miṣḥawayh ainsi que dans celle du sunnite Ibn al-Aṭīr. Al-Miṣḥawayh, *Taḡārib al-umam*, I, p. 277 ; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī al-ta'rīḥ*, III, p. 36.

20. En guise d'interprétation du verset coranique (Cor. 2, 76), al-Ṭabarī propose plusieurs traditions, dont la plupart sont placées sous l'autorité d'Ibn 'Abbās ; elles assimilent les « hypocrites », ceux qui affirment croire au message de Muḥammad alors qu'il n'en est rien, aux juifs. Par exemple :

عن ابن عباس : وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا يعني المنافقين من اليهود كانوا إذا لقوا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قالوا : آمنا. « D'après Ibn 'Abbās ; s'ils rencontrent les fidèles, ils disent : Nous croyons. Il s'agit des hypocrites parmi les juifs. Lorsqu'ils rencontraient les compagnons de Muḥammad, ils disaient : Nous croyons. ». Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān*, II, p. 145.

21. Le *topos* du complot des juifs, pour empoisonner le Prophète et Abū Bakr, est récurrent dans l'historiographie islamique. Voir DONNER 1998 p. 268.

22. Suivant en cela la lecture d'un verset du Coran (Cor. 28, 85). La doctrine enseignée par Ibn Saba' est une allusion à la doctrine chiite de la *waṣīya*. ANTHONY 2012, p. 59. Cf. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 340. Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī al-ta'rīḥ*, III, p. 36. إنه كان ألف نبي، ولكل نبي وصي، وكان علي وصي محمد، ثم قال محمد خاتم الأنبياء، وعلي خاتم الأوصياء.

Pour défendre les droits supposés du cousin germain du Prophète, Ibn Saba' appelle ses partisans à la révolte contre 'Uṭmān²³, qui est accusé d'avoir pris le pouvoir sans en détenir la légitimité (*bi-ḡayri ḥaqq*). Al-Ṭabarī affirme donc, à la suite de Sayf, qu'Ibn Saba' est le premier à avoir véhiculé des idées chiïtes « extrémistes », du vivant même de 'Alī²⁴. Pour conforter cette grille de lecture, la suite du récit donne à voir une *umma* unie dans l'adversité.

La umma unie face au complot

Après avoir disséminé leurs idées dans les différentes cités-garnisons grâce à des missionnaires, les conjurateurs étendent, nous dit le texte, l'agitation jusqu'à Médine²⁵. Face à ce sombre tableau qui expose le succès de la doctrine d'Ibn Saba', al-Ṭabarī présente, encore par le biais d'une tradition de Sayf, une *umma* globalement unie autour de son calife. Selon ce *ḥabar*, les Médinois n'auraient pas succombé à la propagande menée contre 'Uṭmān. Ce dernier les qualifie d'associés et leur attribue par la même occasion le statut honorifique de *ṣuhūd al-mu'minīn*²⁶. Cette tradition véhicule donc l'image assez idéalisée de la cité de Médine²⁷ comme étant la « cité du Prophète²⁸ » non contaminée par la conjuration d'Ibn Saba'. Un *ḥadīṭ* montre d'ailleurs à quel point elle ne pouvait l'être²⁹ :

J'ai entendu Abū al-Ḥabāb Sa'īd b. Yasār dire : J'ai entendu Abū Hurayra rapporter que le Messenger de Dieu a dit : j'ai reçu l'ordre de me rendre dans une cité qui avalera les autres cités. On l'appelle Yaṭrib³⁰, mais il s'agit de Médine, la cité qui bannit de son sein les personnes malhonnêtes comme le soufflet de forge chasse les impuretés du fer.

Cette image se distingue nettement de celle véhiculée par les sources non musulmanes. Ainsi, Théophane le Confesseur (m. 818), qui écrit avant l'apparition des premiers documents historiographiques musulmans du III^e/IX^e, rapporte pourtant que ce sont les

23. Pour P. Casanova, ces paroles d'Ibn Saba' (non assimilé à un personnage mythique) développent « l'idée d'une monarchie de droit prophétique », opposée à « l'idée de monarchie de droit aristocratique » dont 'Uṭmān serait le porte étendard. CASANOVA 1911, p. 60-61.

24. ANTHONY 2012, p. 2.

25. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 341.

26. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 341.

27. Sur la sacralisation de Médine, voir MUNT 2014.

28. Martin Hinds a bien montré que le meurtre n'aurait pu avoir lieu sans l'existence d'une opposition à Médine. L'historien britannique dénombre trois groupes d'opposition. Un premier est composé des *muhāḡirūn*-s ; un second rassemble exclusivement les compagnons *aṣṣār*-s ; enfin, un troisième, bien que composé de *muhāḡirūn*-s, cristallise les forces claniques de Qurayš. Hinds y inclut d'ailleurs, presque exclusivement, Ṭalḥa et son clan des Taym. Voir HINDS 1972, p. 464-466.

29. Al-Buḡārī, *Ṣaḥīḥ* XXIX (*Kitāb faḍā'il al-Madīna, ḥadīṭ* 1871), p. 451 ; Al-Buḡārī, *Les traditions islamiques*, I, p. 600.

سمعت أبا الجباب سعيد بن يسار يقول: سمعت أبا هريرة يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمرت بقرية تأكل القرى، يقولون يثرب، وهي المدينة، تنفي الناس كما ينفي الكبر خبث الحديد

30. Nom de Médine avant l'islam.

habitants de Yaṭrib qui ont tué 'Uṭmān³¹. Suivant le conseil des Médiinois, 'Uṭmān envoie des hommes de confiance dans les différentes cités-garnisons. Muḥammad b. Maslama est envoyé à Kūfa, Usāma b. Zayd à Baṣra, 'Ammār b. Yāsir en Égypte et 'Abd Allāh b. 'Umar en Syrie³². Le fait qu'al-Ṭabarī s'attache à donner les noms des personnes envoyées pour cette mission n'est pas anodin. Cette précision s'inscrit assurément dans le cadre d'une certaine volonté de rigueur historique, mais le but premier, nous semble-t-il, est de montrer que les compagnons et fils de grands compagnons n'ont pas participé à la conjuration³³. Cela se confirme à la lecture du passage évoquant le retour des conjurés à Médine afin d'interroger le calife³⁴. 'Alī, al-Zubayr et Ṭalḥa apparaissent alors comme les défenseurs de 'Uṭmān. Al-Ṭabarī entretient d'ailleurs une sorte d'effet de répétition. Le récit expose tout d'abord la présence de 'Alī, à la tête d'un détachement armé en dehors de Médine, à Aḥḡār al-Zayt³⁵ (*wa-huwa fī 'askarin 'inda aḥḡār al-zayt*). Deux détails significatifs nous sont livrés : 'Alī est ceint d'une épée, mais celle-ci ne se trouvait pas sous sa tunique, ce qui est une manière de souligner qu'il était prêt à combattre ce contingent si la situation l'imposait. On apprend également qu'il a envoyé son fils al-Ḥasan aux côtés du calife³⁶ (*fa-l-Ḥasan ḡalasa 'inda 'Uṭmān*). Al-Ṭabarī souhaite ainsi montrer, par le biais de ces deux détails, que 'Alī n'avait aucune intention belliciste à l'encontre de 'Uṭmān. Ce passage lui permet, en outre, de dédouaner le gendre et cousin du Prophète de toute collusion avec les ennemis du calife³⁷ :

Les Égyptiens le saluèrent et lui exposèrent le but de leur visite. Il refusa vigoureusement et les chassa. Il leur dit : les gens pieux savent que l'armée de Dū al-Marwa et celle de Dū al-Ḥuṣub ont été maudites par la langue de Muḥammad. Repartez ! Qu'Allāh ne vous accompagne pas. Ils répondirent : entendu. Ils le quittèrent sur ce fait.

'Alī rejette fermement leur proposition de le porter au califat au détriment du troisième calife, en affirmant que les *ṣāliḥūn*-s savent qu'ils ont été maudits par Muḥammad. Ṭalḥa, qui est considéré par certaines traditions comme le compagnon qui aurait le plus violemment

31. Theophane, *Theophanis chronographia*, p. 530 ; Théophile d'Édesse, *Theophilus of Edessa's Chronicle*, p. 144. La césure « sources internes » / « sources externes » doit toutefois être nuancée comme le souligne A. Borrut : « En réalité, les sources non musulmanes procèdent aussi de dynamiques historiographiques à l'œuvre dans le Moyen Orient médiéval, et la circulation de l'information est permanente. En ce sens, on ne peut en aucun cas considérer la plupart des sources non musulmanes comme étant exclusivement « externes » à la *tradition musulmane* ; elles en sont au contraire imprégnées en profondeur [...]. » BORRUT 2011, p. 139.

32. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 341.

33. Le cas de 'Ammār b. Yasīr nuance notre propos puisque la suite de la tradition stipule qu'il a suivi le mouvement d'Ibn Saba'. Al-Ṭabarī ne le considère toutefois pas comme l'un des assassins du calife.

34. Ils demandent notamment la destitution des gouverneurs nommés par 'Uṭmān.

35. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 350.

36. Pour W. Madelung, il ne fait aucun doute qu'al-Ḥasan était au nombre des défenseurs du calife 'Uṭmān. MADELUNG 2001 (1997), p. 133.

37. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 350.

فسلم عليه المصريون وعرضوا له، فصاح بهم وأطردهم، وقال : لقد علم الصالحون أن جيش ذي المروة وذو خشب ملعونون على لسان محمد صلى الله عليه وسلم، فارجعوا لا صحبتكم الله ! قالوا : نعم، فانصرفوا من عنده على ذلك.

critiqué la politique du calife ³⁸, agit et répond avec le même ton aux Baṣriens venus le trouver ³⁹. Il est d'ailleurs frappant de noter que le *ḥabār* stipule qu'il aurait envoyé ses deux fils aider 'Uṭmān quand un seul des fils de 'Alī est évoqué. Il faudrait peut-être y voir la volonté de l'historiographe de montrer la loyauté du compagnon le plus durement accusé par les sources ⁴⁰. Al-Zubayr, qui est interpellé par les gens de Kūfa, n'en fait pas moins que les deux précédents, d'une part, en envoyant son fils 'Abd Allāh protéger le calife, d'autre part en délivrant, lui aussi, le même message ⁴¹. De fait, al-Ṭabarī défend les trois compagnons et leur reconnaît le statut de *muḡtahidūn-s* ⁴², c'est-à-dire d'hommes pieux combattant pour le bien de la *umma*. Toutefois, on constate qu'al-Ṭabarī ne va pas fournir une unique version des événements, mais qu'il va proposer, au contraire, certaines matrices alternatives du meurtre.

Autres matrices du meurtre

Al-Ṭabarī présente effectivement des récits alternatifs à celui de Sayf, notamment ceux du traditionniste médinois al-Wāqidī (m. 207/822). La version de ce dernier laisse supposer que 'Amr b. al-ʿĀṣ, conquérant de l'Égypte et fondateur de Fuṣṭāt, serait à l'origine de la conjuration menée contre le calife ⁴³ :

'Amr b. al-ʿĀṣ était gouverneur d'Égypte pour le compte de 'Uṭmān. Il le déchargea de la collecte du *ḥarāğ* et lui confia la direction de la prière. Il confia à 'Abd Allāh b. Sa'd la collecte du *ḥarāğ* puis la direction de la prière. Lorsque 'Amr b. al-ʿĀṣ arriva à Médine, il se mit à calomnier 'Uṭmān.

Le *ḥabar* évoque les vives critiques que 'Amr aurait lancées contre 'Uṭmān, qui l'avait, dans un premier temps, déchargé de la collecte du *ḥarāğ*, en nommant 'Abd Allāh b. Sa'd à sa place. De retour à Médine, après avoir un temps dirigé la prière, avant de s'en voir écarté au profit du même 'Abd Allāh b. Sa'd, 'Amr incrimine ouvertement 'Uṭmān. Tenu au courant de ces agissements, le calife convoqua 'Amr. Dans l'échange qu'auraient eu les deux hommes, 'Amr aurait fait montre d'amertume et de rancœur à l'égard du Commandeur des croyants, qui lui avait pourtant confié la charge honorifique de la prière. Alors que le calife lui rappelle qu'il l'a déchargé de ses fonctions de gouverneur à cause de ses fautes, 'Amr lui rétorque que 'Umar avait été satisfait de son action en Égypte. Il quitte ensuite 'Uṭmān et

38. HINDS 1972, *op. cit.*, p. 466. Pour les sources, voir par exemple 'Umar b. Šabba, *Aḥbār al-Madīna*, IV, p. 23.

39. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 350. Il est toutefois question des *mu'minūn-s* et non plus des *ṣāliḥūn-s*. Sur les *mu'minūn-s*, voir DONNER 2010.

40. Dans certains récits, Ṭalḥa est présenté comme le compagnon du Prophète qui a le plus vivement comploté contre le troisième calife. Voir al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, VI, p. 201.

41. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 350. Il est cette fois question des *muslimūn-s*.

42. MURANYI « *Ṣaḥāba* », in *EI* [Brill Online Reference Works].

43. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 356.

كان عمرو بن العاص على مصر عاملا لعثمان، فعزله عن الخراج، واستعمله على الصلاة، واستعمل عبد الله بن سعد على الخراج، ثم جمعهما لعبد الله بن سعد، فلما قدم عمرو بن العاص المدينة جعل يطعن على عثمان

aurait alors tenté de soulever 'Alī, al-Zubayr et Ṭalḥa contre lui ⁴⁴. Le point culminant de la responsabilité de 'Amr apparaît quelques lignes plus loin. Ayant appris la mort de 'Uṭmān, pendant qu'il se trouvait à al-'Aḡilān, il laisse éclater sa joie ⁴⁵ :

Il ne quitta pas ce lieu avant que n'arrive un autre cavalier ; 'Amr l'interpella : « Qu'a fait cet homme ['Uṭmān] ? » Le cavalier répondit : « il a été tué ». 'Amr rétorqua : « Je suis Abū 'Abd Allāh ! Lorsque je frotte une plaie, je l'infecte. C'est moi qui ai incité les gens contre lui, et même le berger qui mène paître son troupeau sur le sommet de la montagne ! »

En rapportant cette narration ⁴⁶, al-Ṭabarī reprend à son compte l'image controversée que 'Amr b. al-'Āṣ a acquise dans l'historiographie islamique : celle d'un homme rusé, voire manipulateur. Ce choix n'est pas aisé à saisir, car 'Amr b. al-'Āṣ était également compté au nombre des compagnons de Muḥammad. C'est à la lumière de la *sābiqa* ⁴⁷ qu'il faut peut-être comprendre la compilation de cette tradition par al-Ṭabarī ⁴⁸. Bien qu'il soit effectivement compté au nombre des compagnons du Prophète et qu'il soit crédité d'être le transmetteur d'un certain nombre de *ḥadīṭ*-s, 'Amr n'est pourtant pas un musulman de la première heure ⁴⁹ ; il ne s'est converti que tardivement, deux ans avant la mort de Muḥammad. Il n'appartient donc ni au groupe des *muhāḡirūn*-s, ni à celui des *al-awwalūn*-s ⁵⁰. La compilation de cette tradition construit d'ailleurs du sens avec celles rapportées au sujet de la Bataille de Ṣiffīn ⁵¹, 'Amr y étant considéré comme l'auteur du stratagème ayant mis fin au combat, alors même que les troupes de 'Alī étaient, d'après la tradition, en voie de le remporter ⁵². C'est donc une manière de décrédibiliser, par la voie de l'anticipation, l'esprit de vengeance à venir de Mu'āwīya. Al-Ṭabarī propose également une autre version du meurtre, laquelle soutient l'idée du tyrannicide ⁵³ :

44. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 357.

45. Voir SHOSHAN 2004, p. 182-183 et Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 357.

فلم يبرح مجلسه ذلك حتى مر به راكب آخر، فناداه عمرو : ما فعل الرجل ؟ يعني عثمان، قال : قتل، قال : أنا أبو عبد الله، إذا حككت قرحة نكأتها، ان كنت لأحرض عليه، حتى أتي لأحرض عليه الراع في غنمه في رأس الجبل

46. Le sentiment de satisfaction affiché par 'Amr b. al-'Āṣ est présent chez d'autres historiographes comme Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, V, p. 74 ; al-Balāḡurī, *Ansāb al-aṣrāf*, VI, p. 192 et p. 208 ; 'Umar b. Ṣabba, *Aḡbār al-Madīna*, III, p. 310

47. La *sābiqa* est un terme qui fait référence à la préséance en islam. Sur cette question, voir AFSARUDDIN 2002.

48. Sur cette question de la *sābiqa*, voir AFSARUDDIN 2002.

49. KESHK, "Amr b. al-'Āṣ" in *El³* [Brill Online Reference Works]. Il se serait converti peu avant la conquête de La Mecque par Muḥammad. WENSINCK « 'Amr b. al-'Āṣ. » in *El²* [Brill Online Reference Works].

50. Ibn Sa'd intègre la biographie de 'Amr dans la troisième catégorie, celle des *muhāḡirūn*-s et des *ansār*-s qui ont participé à la bataille du Fossé et aux batailles suivantes. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, V.

51. Voir PETERSEN 1964 ; HINDS 1971 et 1972 ; DJAIT 1989 ; MADELUNG 2001 (1997) ; HAGLER 2011.

52. Buhl, à la suite de Caetani, et contre Wensinck, fut l'un des premiers à réfuter l'idée que 'Amr aurait été à l'origine du stratagème de « l'appel au Coran ». Voir BUHL, « Ṣiffīn » in *El¹* [Brill Online Reference Works].

53. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 367.

لما رأى الناس ما صنع عثمان كتب من بالمدينة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى من بالآفاق منهم وكانوا قد تفرقوا في الثغور: أنكم أمّا خرجتم أن تجاهدوا في سبيل الله عز وجل، تطلبون دين محمد النبي صلى الله عليه وسلم، فإن دين محمد قد أفسد من خلفكم وترك، فهلموا فأقيموا دين محمد النبي صلى الله عليه وسلم فأقبلوا من كل أفق حتى قتلوه

Quand les gens virent ce que ‘Uṭmān avait fait, les compagnons du Prophète présents à Médine écrivirent à ceux qui se trouvaient dans les provinces éloignées. En effet, ils s’étaient dispersés aux frontières de l’empire : « Vous êtes sortis pour accomplir le *ḡihād* sur le chemin de Dieu et appeler à la religion de Muḥammad. Celle-ci a été corrompue ! Venez et relevez-là ! » Ils répondirent à l’appel, de toutes les provinces, et ils finirent par le tuer.

Ce récit de Ğa‘far b. ‘Abd Allāh al-Muḥammadī⁵⁴, dont l’*isnad* remonte à l’oncle paternel de l’historien Ibn Ishāq, suggère que le meurtre aurait été commis à l’initiative des compagnons de Médine, lesquels auraient écrit à ceux présents dans les provinces, afin de les inciter à rétablir « la religion de Muḥammad ». Cette idée du tyrannicide n’est d’ailleurs pas l’apanage des historiographes musulmans⁵⁵ : la version de Michel le Syrien (m. 596/1199) est très proche de celle de Ğa‘far b. ‘Abd Allāh al-Muḥammadī. Dans ce récit, ‘Uṭmān est assassiné par les « Taiyayê⁵⁶ » pour ses manquements à l’enseignement de Muḥammad, « dans la ville même de Yaṭrib⁵⁷ ». Le calife est accusé de népotisme, de déprédation et de pillage, ainsi que de fréquenter des « adultères, des fornicateurs et des malfaiteurs⁵⁸ ». Doit-on pour autant envisager qu’al-Ṭabarī considère le meurtre comme un tyrannicide ? Pour ce faire, il convient d’interroger, par le biais d’une étude minutieuse de la stratégie de compilation mise en œuvre, le sens qu’il confère à l’assassinat du troisième calife.

Penser le meurtre : une théologie de l’histoire

Le meurtre : un régicide

À suivre al-Ṭabarī et les sources narratives musulmanes, ‘Uṭmān a été tué le 18 dū l-ḥiġġa l’an 35/656 de l’Hégire⁵⁹. Selon H. Keaney, le meurtre de ‘Uṭmān, tel que présenté par al-Ṭabarī, se trouve régi par une tension entre l’unité de la *umma* et l’idée de réclamer justice contre un souverain injuste. Tout comme al-Wāqidī, dans une autre tradition, il interroge la thèse du tyrannicide⁶⁰. ‘Alī aurait ainsi réprimandé le calife ‘Uṭmān et ses paroles aux relents eschatologiques paraissent sonner comme une apologie du tyrannicide. Les actions du calife sont d’ailleurs qualifiées de tyranniques. ‘Alī redoute que ‘Uṭmān ne

54. Madelung suggère qu’il fut sans doute un descendant de Muḥammad b. al-Ḥanafīyya (le fils de ‘Alī), d’obédience chiite imamite. Al-Ṭabarī l’aurait rencontré lors de son séjour à Kūfa. MADELUNG 2001 (1997), p. 273.

55. Michel le Syrien, *Chronique*, II, livre XI, p. 449.

56. Dans les sources non musulmanes, ce terme désigne les Arabes.

57. Michel le Syrien, *Chronique*, II, livre XI, p. 449.

58. Michel le Syrien, *Chronique*, II, livre XI, p. 449-450. Dans cette version, le calife leur répond notamment : « Je suis le roi, et je fais ce que bon me semble. Pour cela, ils se séparèrent de lui, cherchant continuellement à le faire périr. »

59. Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, IV, p. 416.

60. KEANEY 2013, p. 44 ; Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, IV, p. 336.

soit, du fait de ses méfaits, l'imam tyrannique annonciateur de la fin des Temps, celui dont le meurtre serait un acte juste, voulu par Dieu lui-même ⁶¹ :

Sache 'Uṭmān que le meilleur serviteur auprès d'Allāh est un imam juste, bien guidé, et qui met sur le chemin de la guidance [...]. La pire des personnes, pour Allāh, est un imam tyrannique (*imām ḡā'ir* ⁶²) [...]. J'ai entendu le Messenger d'Allāh dire : le jour du Jugement dernier arrivera par l'entremise de l'imam tyrannique.

Malgré tout, force est de constater que le point de vue qui soutient la thèse du régicide ⁶³, reste prédominant, sur le plan quantitatif. La stratégie de compilation d'al-Ṭabarī apporte un éclairage indiscutable sur ce point précis. Pour exemple, dans le récit qui clôt le chapitre du meurtre, 'Uṭmān tente de convaincre les insurgés de ne pas le tuer ⁶⁴. Un tel acte, dit-il, serait une violation des prescriptions islamiques, le sang d'un musulman ne pouvant être versé qu'en cas d'adultère, d'apostasie ou de meurtre ⁶⁵. La localisation de cette tradition à cet endroit précis, soit à la fin du chapitre, n'est pas sans fonction : elle dévoile la logique argumentative mise en place par l'historien. En effet, toutes les traditions qu'al-Ṭabarī a recensées dans le chapitre du meurtre démontrent qu'aucun de ces torts passibles de mort n'a été commis par 'Uṭmān ⁶⁶. La réfutation de la licéité de l'assassinat de ce dernier n'est d'ailleurs pas neuve puisqu'on la retrouve déjà dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal (m. 241/855) ⁶⁷ :

Il dit : « et pourquoi me tueraient-ils ? J'ai entendu le Messenger d'Allāh dire que le sang d'un musulman n'était pas licite, hormis pour trois raisons : un homme qui tombe dans la mécréance après être devenu musulman, ou qui commet l'adultère après son mariage, ou qui tue une personne et il se trouvera en conséquence tué lui-même. Par Allāh, que je me plains dans ma religion depuis qu'il m'a guidé ; et je n'ai jamais commis l'adultère dans la Ḡāhiliya ni dans l'islam ; et je n'ai tué personne. Pourquoi me tueraient-ils ? »

61. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 337. Voir aussi KEANEY 2011, *op. cit.*

تعلم يا عثمان أن أفضل عباد الله عند الله إمام عادل، هدي وهدي [...] وأن شر الناس عند الله إمام جائر [...] وأني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يؤتي يوم القيامة بالإمام الجائر.

62. Sur le terme de ḡā'ir, voir chez le lexicographe al-Ḥalīl al-Farāhidī (m. 170/786) :

نقيض العدل الجور « L'oppression (ou la tyrannie) est le contraire de la justice. » Al-Ḥalīl al-Farāhidī, *Kitāb al-'Ayn*, I, p. 272. En opposant l'oppression et la tyrannie à la justice, cette définition fait écho au texte d'al-Ṭabarī, qui oppose la figure de l'imam tyrannique à celle de l'imam juste.

63. Voir KEANEY 2013, p. 40.

64. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 396.

65. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 395.

66. Voir SHOSHAN 2004, p. 207.

67. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, ḥadīṭ 437, p. 351.

قال وبم يقتلوني ؟ إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث رجل كفر بعد إسلامه، أو زنى بعد إحصائه، أو قتل نفسه فيقتل بها، فوالله ما أحببت أن لي بديني بدلا منذ هداني الله، ولا زنيت في جاهلية ولا في إسلام قط، ولا قتلت نفسا، فبم يقتلوني.

Ibn Ḥanbal tient ce ḥadīṭ de Sulaymān b. Ḥarb et d'un certain 'Affān. Le narrateur est Abū Umāma b. Sahl. Il aurait été aux côtés de 'Uṭmān au moment où la maison de celui-ci était assiégée (*kunnā ma'a 'Uṭmān wa huwa maḥṣūr fi l-dār*). Voir aussi ḥadīṭ 452, p. 358 ; 468, p. 365 et 509, p. 381. Voir aussi Ibn Sa'd pour le même récit (avec le même *isnād*). Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, III, p. 63-64. 'Umar b. Ṣabba, *Aḥbār al-Madīna*, IV, p. 41-42. Ce récit n'est pas l'apanage des historiographes sunnites. On le retrouve aussi dans les sources chiïtes. Voir Ibn A'ṭam al-Kūfī, *Kitāb al-futūḥ*, I, p. 408-409.

Pour étayer cette thèse, le chroniqueur réfute aussi activement la culpabilité du troisième calife, quant à l'envoi d'une lettre ordonnant au gouverneur d'Égypte l'exécution des rebelles de retour de Médine. C'est l'interception de cette lettre par les dissidents qui aurait été l'élément déclencheur du meurtre⁶⁸. Si lettre il y eut, pour al-Ṭabarī, 'Uṭmān n'en est nullement l'auteur⁶⁹. La narration la plus symbolique qui va dans ce sens est celle attribuée à Muḥammad b. Maslama, compagnon *anṣārī* du Prophète⁷⁰. Ce ḥabar est emblématique, car la responsabilité de 'Uṭmān est niée de la bouche même de cet éminent compagnon (*fa-qāla Muḥammad b. Maslama : wa Llāhi inna-hu la-ṣādiqan*)⁷¹, les torts étant entièrement portés sur Marwān⁷². Le récit qui constitue la chute du chapitre, et qui met en évidence les clauses juridiques de l'inviolabilité du musulman, permet aussi à l'historien de discréditer divers prétextes avancés par les assassins. Toutes les traditions compilées par al-Ṭabarī assimilent de fait la rébellion à un acte sacrilège contre l'ordre divin. Dans un ḥabar rapporté par Ya'qūb b. Ibrāhīm, le calife refuse de se plier aux exigences des insurgés en soutenant qu'on ne peut lui dérober une charge qui lui a été confiée par Dieu⁷³ : « Je n'ôterai pas le vêtement [*sirbālan*] dont Allāh Tout-Puissant m'a vêtu. » Une autre tradition, une version de Sayf, présente un argumentaire plus offensif et symbolique⁷⁴ : « Je ne peux ôter la tunique (*qamīṣ*) dont Allāh m'a vêtu. Je resterai à ma place jusqu'à ce qu'Allāh honore les gens de la félicité [*al-sa'āda*] et abatte ceux du malheur [*al-ṣaqā'*]. » Le calife⁷⁵, présenté sous les meilleurs auspices, ne rejette pas seulement les revendications des dissidents en

68. Voir HINDS 1972, p. 457.

69. L'épisode de cette lettre a donné lieu à des interprétations multiples de la part des historiens modernes. Pour Caetani, il s'agit d'une invention. Voir MADELUNG 2001, p. 126 ; DJAÏT not e aussi que « rien n'est plus douteux que cet épisode ». DJAÏT 1989, p. 179.

70. Sur la réaction de ce compagnon du Prophète à propos de cet épisode, voir MADELUNG 1997 (2001), p. 125.

71. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 374.

72. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 374. Al-Balāḍurī l'évoque, au travers d'un récit attribué à al-Zuhrī qui expose la réaction des compagnons du Prophète après le retour des Égyptiens et leur présentation de la lettre interceptée. Dans ce récit, les compagnons abandonnent le troisième calife. Ce dernier nie totalement avoir écrit cette lettre. Les accusations se tournent alors vers Marwān, mais 'Uṭmān refuse de livrer son parent. Al-Balāḍurī, *Ansāb al-aṣrāf*, VI, p. 183-184. Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ rapporte une autre version sous l'autorité d'al-Mu'tamir b. Sulaymān (le narrateur est Abū Sa'īd, le *mawlā* d'Abū Asyad al-Anṣārī). Ayant intercepté ladite lettre, les Égyptiens retournent à Médine et vont se plaindre auprès de 'Alī. Ce dernier réfute cette accusation en jurant que 'Uṭmān ne l'a pas écrite, lettre ordonnant au gouverneur d'Égypte de les crucifier. Loin de chercher à résoudre cette affaire comme dans les récits précédents (ni à accuser Marwān), 'Alī quitte aussitôt Médine. Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ, *Ta'riḥ*, II, p. 169. Dans la version d'Ibn A'ṭam al-Kūfī, 'Alī se rend chez le calife pour lui demander des comptes au sujet de cette lettre. Celui-ci nie l'avoir écrite et rejette la responsabilité sur son secrétaire. Ibn A'ṭam al-Kūfī *Kitāb al-futūḥ*, I, p. 413.

73. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 371. Voir aussi Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ, *Ta'riḥ*, II, p. 170 ; Ibn Sa'īd, *Ṭabaqāt*, III, p. 63 (avec la variante lexicale suivante : *lā unza'u sirbālan sarbala-ni-hi Allāh* contre *lā uḥla'u sirbālan sarbala-ni-hi Allāh* chez Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ et al-Ṭabarī. لأخلع سربالا سربلنيه الله عز وجل

74. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 390. ولست خالعا قميصا كسانيه الله عز وجل، وأنا على مكاني حتى يكرم الله أهل السعادة، ويهين أهل الشقاء.

75. Selon Patricia Crone et Martin Hinds, le titre de *ḥalīfat Allāh* est attesté pour 'Uṭmān. CRONE et HINDS 2003 (1986), p. 5, 6.

répétant l'inviolabilité de sa charge⁷⁶. Il parvient à convaincre son meurtrier potentiel, à tel point que l'homme change d'avis et déclare qu'il est illicite de le tuer. La scène se répète ainsi quatre fois après cette tradition, ce qui oblige les membres principaux de la conjuration d'Ibn Saba' à attaquer simultanément le calife⁷⁷. Al-Ṭabarī ne pose donc pas seulement la question de l'obéissance à l'autorité califale en fonction du thème de la justice. Il privilégie plutôt l'ordre et l'obéissance au calife⁷⁸. La métaphore du vêtement, qui renvoie bien entendu à la charge califale, explicite le lien qui unit 'Uṭmān à Dieu : le calife est l'ombre de Dieu sur terre. Cette idée trouve son aboutissement en un lieu plus que stratégique de l'œuvre, dans un chapitre qui traite de l'attribution de la charge de responsable du pèlerinage à 'Abd Allāh b. 'Abbās. Al-Ṭabarī insère une lettre attribuée à 'Uṭmān⁷⁹. Ce dernier l'aurait écrite pour qu'elle soit lue aux pèlerins. Dans cette longue missive qui s'appuie essentiellement sur des versets coraniques⁸⁰, 'Uṭmān exhorte les croyants à obéir à Dieu, au Prophète et aux détenteurs de l'autorité⁸¹ : « Il dit, et sa parole est véridique : obéissez à Dieu ! Obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité. »

Pour comprendre ce point de vue, convoquons tout d'abord le *Tafsīr* de l'auteur⁸² : « Obéissez à Dieu ! Obéissez au Prophète, et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité. Il dit⁸³ : il s'agit d'Abū Bakr et 'Umar ». Selon cette tradition, ceux qui détiennent l'autorité sont donc les deux premiers califes de l'islam⁸⁴, qui incarnent ici, à n'en point douter le modèle archétypal du pouvoir califal. Les *ḥadīṭ*-s, notamment ceux consignés par al-Buḥārī (m. 256/870), sont tout aussi révélateurs⁸⁵ :

76. On retrouve déjà une variante de cette inviolabilité du calife dans la chronique de Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta'rīḥ*, II, p. 180.

77. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 391.

78. Les Abbassides, à la suite de leurs prédécesseurs omeyyades, ont inlassablement usé du titre de *ḥalīfat Allāh*, en se présentant comme les députés de Dieu. Le calife était perçu comme un médiateur indispensable pour qui souhaite obtenir le salut. CRONE et HINDS 2003 (1986), p. 81-82. Voir également ABOU EL FADL et AZMERALDA 2006.

79. Cette lettre commence ainsi : « *min 'Abd Allāh 'Uṭmān amīr al-mu'minīn ilā l-mu'minīn wa l-muslimīn* » (du serviteur d'Allāh 'Uṭmān aux croyants et aux musulmans). Al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 407. La titulature de « serviteur d'Allāh » ('Abd Allāh) est propre aux califes omeyyades. Elle est attestée par l'épigraphie pour Mu'āwiya. Ce dernier fit effectivement inscrire le texte suivant sur un barrage près de Ṭā'if : *ḥādā l-sadd li-'Abd Allāh Mu'āwiya [...] amīr al-mu'minīn* (ce barrage appartient au serviteur de Dieu Mu'āwiya [...] commandeur des croyants). Comme le souligne Frédéric Imbert : « Si l'on se fonde sur les données épigraphiques, il est officiellement le premier calife de l'islam à porter ce titre. » IMBERT 2015, p. 15.

80. Sur ce point, voir KEANEY 2011, p. 58 ; SHOSHAN 2004, p. 197-198.

81. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 407. وقال وقوله الحق : أطيعوا الله وأطيعوا الرسول والي الأمر منكم

82. Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, VII, p. 182. قال : أبو بكر وعمر . أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم.

83. 'Ikrima, rapporté par Aḥmad b. 'Umar al-Baṣrī. Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, VII, p. 182.

84. Al-Ṭabarī propose d'autres interprétations. Ceux qui détiennent l'autorité sont : les émirs [*al-umarā'*], les détenteurs de l'autorité religieuse, en l'occurrence, les savants musulmans [*al-fuqahā' wa-l-'ulamā'*], les compagnons du Prophète [*aṣḥāb Muḥammad*]. Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, p. 176, p. 181, p. 182. Par ailleurs, ni 'Uṭmān ni son successeur 'Alī ne sont mentionnés, sans doute pour des raisons idéologiques.

85. Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, LXXXIII (*Kitāb al-aḥkām, ḥadīṭ* 7137), p. 1764 ; al-Buḥārī, *Les traditions islamiques*, IV, p. 497.

حدثنا عبدان أخبرنا عبد الله عن يونس عن الزهري أخبرني أبو سلمة بن عبد الرحمان أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه يقول : إن رسول الله قال : من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصي أميري فقد عصاني

‘Abdān nous a rapporté - ‘Abd Allāh nous a informé - d’après Yūnus - d’après al-Zuhrī : Abū Salama b. ‘Abd al-Raḥmān m’a informé qu’il a entendu Abū Hurayra dire ceci : « Le Messager d’Allāh a dit : Celui qui m’obéit, obéit à Allāh ; celui qui se montre rebelle à mon égard se montre rebelle à l’égard d’Allāh ; celui qui obéit à mon délégué (*amīrī*), m’obéit ; celui qui se montre rebelle à l’égard de mon délégué se montre rebelle à mon égard. »

Quelques lignes plus loin, la mise en garde du calife se poursuit ainsi ⁸⁶ : « Allāh Tout-Puissant attend par-dessus tout votre écoute (*sam‘a*), votre obéissance (*tā‘a*) et votre unité (*ḡamā‘a*). Il vous a mis en garde contre le mal (*ma‘ṣiya*), la séparation (*furqa*) et le désaccord (*iḥtilāf*). » À partir de ces quelques mots tirés du texte coranique et repris, comme l’atteste le *ḥadīṭ* ci-dessus, par les recueils de traditions prophétiques, al-Ṭabarī tend à montrer que la rébellion, en plus d’être un acte sacrilège commis à l’égard de Dieu et un vecteur majeur de désunion, pose la question de l’existence même de la *umma*, voire de la religion elle-même. Nul doute qu’il faut considérer cette perception comme la volonté d’inscrire cet événement fondateur dans le cadre du présent abbasside. Des détails éparpillés ici et là dans certaines traditions induisent bien que l’histoire du meurtre de ‘Uṭmān répond aussi à une définition plus large du rapport que la *umma* entretient avec son *imām*. Il faut rappeler que la dynastie abbasside fut confrontée à de nombreuses crises. Outre le cas des Alides ⁸⁷, la dynastie n’a pas été épargnée par la *fitna*, notamment celle qui a opposé les deux fils de Hārūn al-Rašīd, le calife al-Amīn et son frère al-Ma‘mūn ⁸⁸. L’analyse serrée qu’El-Hibri a menée conforte notre propos ⁸⁹. Le malaise de l’historien est évident lorsqu’il raconte les conditions du meurtre du calife abbasside. La sainteté de la figure califale est ostentatoirement défendue dans les traditions compilées ⁹⁰, al-Amīn stipulant qu’il est le fils de Harūn al-Rāšīd ⁹¹, et que son sang est sacré ⁹². Qui mieux qu’Ibn ‘Abbās pouvait d’ailleurs être considéré comme le lecteur de la fameuse lettre testamentaire

86. Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, IV, p. 409. فإن الله عزوجل رضى لكم السمع والطاعة والجماعة، وحذركم المعصية والفرقة والاختلاف

87. Pour affirmer leur légitimité et réfuter les prétentions des Alides, les califes abbassides utilisèrent plusieurs stratégies. Les sources des *Aḥbār al-dawla al-‘Abbāsiyya* évoquent par exemple le testament d’Abū Hāšim, le petit-fils de ‘Alī (fils de Muḥammad b. al-Ḥanafīyya) à Muḥammad b. ‘Alī (petit-fils d’al-‘Abbās et père des deux premiers califes abbassides), à qui il transféra l’imamat. Voir QASIM-ZAMAN 1994, p. 36.

88. Cette *fitna* opposa les deux fils du calife Hārūn al-Rašīd, suite à la mort de ce dernier en 193/809. Al-Amīn accéda au califat tandis que son frère al-Ma‘mūn, devenu gouverneur du Ḥurāsān, s’installait à Merv. Plusieurs facteurs expliquent cette crise mais la rupture semble avoir été consommée lorsque le calife prit le titre d’imam, en 195/811. Voir SOURDEL 1999, p. 95-96 et KENNEDY 1986 (1981).

89. Voir EL-HIBRI 1995 et 1999.

90. Al-Ṭabarī doit pourtant se contenter d’avoir recours à des sources favorables à al-Ma‘mūn. Ces dernières soulignent que la mort d’al-Amīn fut accidentelle. Le nouveau calife constata par lui-même les nombreux signes de ressentiment lors de son arrivée à Bagdad. EL-HIBRI 1999, p. 75.

91. Lorsqu’on vint le chercher alors qu’il était emprisonné. EL-HIBRI 1995, p. 357

92. EL-HIBRI 1995.

de 'Uṭmān⁹³ ? C. Gilliot - et plus récemment V. Comerro⁹⁴ - se sont attachés, dans une perspective anthropologique, à considérer Ibn 'Abbās comme un *personnage-exemplum*. La lecture supposée de la lettre par Ibn 'Abbās est donc symbolique. Cette posture de lecteur crée effectivement un jeu de miroir : Ibn 'Abbās, *personnage-exemplum* et ancêtre des Abbassides ne s'adresse pas seulement aux pèlerins ; derrière lui se profile l'ombre du calife abbasside qui parle aux contemporains d'al-Ṭabarī. Dans le cadre de ce jeu de miroir, il s'agit de prévenir une nouvelle tragédie, laquelle viendrait briser le pacte fragile « renoué » avec Dieu à l'issue de la révolution abbasside⁹⁵. Il n'est de fait pas surprenant que le meurtre du troisième calife apparaisse comme l'élément déclencheur de la rupture du Pacte d'alliance que Dieu aurait noué avec la *umma* de Muḥammad⁹⁶.

La rupture du pacte d'alliance

Dans l'historiographie islamique traditionnelle, Dieu est le moteur de l'histoire, note C. Robinson, dans son ouvrage *Islamic Historiography*⁹⁷. Cette remarque somme toute logique prend tout son sens dans l'œuvre d'al-Ṭabarī. Le *Ta'riḥ*, qui est une chronique universelle, entend couvrir l'histoire de l'humanité depuis la création jusqu'aux dernières années de la vie de l'auteur, soit plus de 14 000 ans⁹⁸. Comme le suggère à juste titre C. Gilliot, « la *sīra* constituera le point nodal de cette histoire⁹⁹ ». Dans ce cadre, le meurtre de 'Uṭmān représente, pour al-Ṭabarī, une césure majeure par rapport à « l'âge d'or » prophétique¹⁰⁰ ; il est par conséquent responsable de la rupture du Pacte d'alliance¹⁰¹. La prétendue lettre de 'Uṭmān¹⁰², celle dont il a été question plus haut, véhicule ce message par le biais de nombreuses références coraniques¹⁰³. On y retrouve d'abord celles qui exposent les bienfaits de Dieu à l'égard de la communauté de Muḥammad¹⁰⁴ : « Allāh Tout-Puissant dit, et sa parole est véridique : si vous vouliez compter les bienfaits de Dieu, vous ne sauriez les dénombrer. L'homme est vraiment très injuste et très ingrat. » En outre, l'idée d'un Pacte

93. Juste après la lettre testamentaire, al-Ṭabarī insère une très courte tradition, où Ibn 'Abbās confirme avoir lu la lettre le huitième jour de *dū l-ḥiġġa (al-tarwīya)*. Ce court récit est sans *isnad*, comme si le statut du narrateur, se suffisait à lui-même. Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 411.

94. Comme le rappelle C. Gilliot, Tilman Nagel a naguère souligné qu'il fallait voir, dans ces processus d'attribution, l'effet de la politique des Abbassides, qui trouvaient dans l'un de leurs ancêtres, les moyens de garantir leur pouvoir de toute critique. GILLIOT 1985, p. 128. Voir COMERRO 2011, p. 126.

95. Voir HUMPHREYS 1989 ; CAHEN 1963.

96. HUMPHREYS 1989, p. 276.

97. ROBINSON 2003, p. 129-142.

98. ROBINSON 2003, p. 137.

99. GILLIOT 1993, p. 287.

100. EL-HIBRI 2010 p. 13.

101. Le Coran évoque deux pactes conclus entre Dieu et les hommes. GOBILLOT 2007, p. 627.

102. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 407.

103. Sur la coranisation du discours, voir DONNER 2011.

104. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 408 (Cor. 14, 34). فإن الله عز وجل يقول وقوله الحق : وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار.

d'alliance avec Allāh apparaît clairement dans les « propos » testamentaires du troisième calife ¹⁰⁵ : « Rappelez-vous la grâce que Dieu vous a accordée et l'alliance qu'il a contractée avec vous, lorsque vous avez dit : « Nous avons entendu et nous avons obéi ! » Dans cette logique, la lettre testamentaire évoque les effets multiples de la désobéissance à Dieu ¹⁰⁶ :

Si vous vous rebellez contre lui, acceptez les conseils d'Allāh Tout-Puissant et prenez garde à son châtement. Vous ne trouverez jamais une communauté sauvée après avoir été anéantie, à moins qu'elle n'ait eu quelqu'un à sa tête pour l'unir. Si vous ne faites rien de cela, vous ne prierez plus ensemble et vos ennemis vous soumettront.

Sans nier le fait qu'une telle lettre ait pu être écrite par le calife, il est indéniable que c'est la version remaniée d'une tradition. Al-Ṭabarī met sa qualité de théologien et d'exégète du Coran au service de son interprétation de l'histoire. Cette lettre testamentaire dresse donc un constat : la rébellion puis le meurtre ont scellé le cycle d'alliance. Elle fait office de rappel aux contemporains d'al-Ṭabarī ¹⁰⁷. Ceux-ci risquent d'être anéantis par la colère de Dieu ¹⁰⁸, au même titre que le peuple de Noé (Nūḥ) ¹⁰⁹, s'ils venaient à rompre de nouveau le Pacte qui a été rétabli à l'issue de la « révolution abbasside ». On comprend d'autant mieux pourquoi al-Ṭabarī se focalise sur les responsables du meurtre.

La question des responsabilités durant le meurtre

Dans une étude qui a fait date, R. S. Humphreys a mis en évidence les logiques « existentielles » de cette recherche de coupables ¹¹⁰ :

For those who contemplated the Islamic Past, it was crucial to determine both the circumstances in which the betrayal of the Muḥammadan covenant had occurred and the nature of that betrayal. [...] In particular, debate centred on whether the ultimate guilt for the catastrophe lay with 'Uṭmān himself, with the rebels who had put him to death, or with other elements in the Community.

105. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 408 (Cor. 5, 7). واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا.

106. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 409.

إن عصيتموه فاقبلوا نصيحة الله عز وجل واحذروا عذابه، فإنكم لن تجدوا أمة هلكت إلا من بعد أن تختلف، إلا أن يكون لها رأس يجمعها، ومتى ما تفعلوا ذلك لا تقيموا الصلاة جميعاً، وسلط عليكم عدوكم.

Sur la prière qui ne sera plus faite en commun, voir aussi Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ, *Ta'riḥ* II, p. 171 ; 'Umar b. Šabba, *Aḥbār al-Madīna*, IV, p. 45.

107. Les propos attribués au calife s'inscrivent dans le cadre de la recommandation du bien et de l'interdiction du mal. Voir CHAUMONT 2007 ; COOK 2000.

108. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 409 (Cor. 11, 89).

109. Au sujet de la prophétologie coranique, voir BOISLIVEAU 2014 ; TOTOLLI 2002.

110. HUMPHREYS 1989, p. 278.

On pourrait objecter que notre étude a déjà mis en évidence les responsabilités d'Ibn Saba¹¹¹, celle de ʿAmr b. al-ʿĀṣ¹¹², enfin celle des compagnons du Prophète en général¹¹³. Il convient toutefois d'étayer notre investigation en nous focalisant, d'une part sur les acteurs du meurtre, d'autre part sur quelques éminents compagnons du Prophète. Les Égyptiens apparaissent comme les principaux responsables chez al-Ṭabarī¹¹⁴. Dans le vaste matériau de sources qu'il utilise dans le chapitre du meurtre, d'al-Wāqidī à Sayf, en passant par des récits moins connus, ils sont au cœur de la tragédie. Faut-il y voir un effet de source ? On peut effectivement penser que les sources irako-médinoises ont passé sous silence la participation accrue des Baṣriens et des Kūfiotes, car seuls certains d'entre eux sont considérés comme des acteurs de la tragédie. Al-Ṭabarī s'attache à donner le nom des meurtriers, et dresse la liste respective des actes gravissimes qu'ils commirent contre ʿUṭmān¹¹⁵. Il s'intéresse, dans un premier temps, à ceux qui l'ont maltraité avant qu'il ne soit tué. Les cinq premières narrations du chapitre du meurtre en témoignent. Le premier *ḥabar* évoque le cas de Ḡabalāh b. ʿAmr al-Sāʿidī, présenté comme le premier ayant offensé ʿUṭmān¹¹⁶. Le second récit est relatif au comportement impie de Ḡahḡāh¹¹⁷ ; il y apparaît comme celui qui a perpétré les premières violences physiques, le calife étant gravement blessé au genou. La violence n'est d'ailleurs pas que physique puisque l'assaillant a commis cet acte dans la mosquée du Prophète, là où ce dernier ainsi que ses deux premiers successeurs faisaient leurs prêches. On ne peut évidemment pas dire si c'est al-Ṭabarī lui-même qui a ajouté ce détail important, mais dans tous les cas, il sert à discréditer les assaillants, responsables ici d'une violation de l'espace sacré¹¹⁸. Ces cinq premiers récits du chapitre du meurtre ne retiennent d'ailleurs que le nom de ces deux protagonistes. Cette indigence de noms se constate également au niveau des meurtriers du calife. Quatre reviennent majoritairement : ʿAbd al-Raḥmān b. ʿUdays al-Balawī¹¹⁹, Sūdān b. Ḥumrān al-Murādī, ʿAmr b. al-Ḥamiq al-Ḥuzāʿī, dans la version d'al-Wāqidī¹²⁰. Quant à celle de Sayf, elle retient le nom des deux premiers en ajoutant ceux de Quṭayra al-Sakūnī et al-Ġāfiqī. Le récit de Sayf se distingue de celui d'al-Wāqidī, par le fait qu'il

111. Dans la version de Sayf.

112. Dans la version d'al-Wāqidī.

113. Dans la version de Ḡaʿfar b. ʿAbd Allāh al-Muḥammadī.

114. Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ et Ibn Saʿd les présentent aussi comme les acteurs principaux du meurtre. Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ *Taʿrīḥ*, II, p. 168 ; Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, III, p. 61. ʿAbd Allāh b. Lahīʿa (m. 174/790) mentionne aussi le rôle décisif des « gens d'Égypte ». KHOURY 1986, p. 184 et 190.

115. Sur tous ces personnages, voir HINDS 1972, p. 456.

116. Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, IV, p. 365.

117. Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, p. 366. Il s'agit d'un vétéran des conquêtes islamiques. Il n'aurait pas supporté la déportation du compagnon Abū Ḍar al-Ġifārī. MADELUNG 2001 (1997), p. 124. Son rôle est particulièrement évoqué par ʿAbd Allāh b. Lahīʿa (KHOURY 1986).

118. Voir CRONE et HINDS 2003 (1986) ; DECOBERT 2004.

119. Ibn ʿUdays al-Balawī est un compagnon du Prophète. Il fut visiblement l'un des premiers gouverneurs de l'Égypte musulmane. Voir MADELUNG 2001 (1997), p. 117.

120. Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, IV, p. 372.

accorde une importance notable à la composante bédouine du contingent égyptien. Al-Ṭabarī ajoute enfin à ce double tableau, des traditions qui mettent en avant le rôle joué par des personnes dont l'Histoire n'a pas gardé trace. La compilation de ces multiples versions peut sembler contradictoire. Toutefois, elle est porteuse de sens si l'on considère qu'al-Ṭabarī a voulu montrer la difficulté qu'il y a d'établir l'identité exacte des meurtriers. Ceci étant, ces versions (particulièrement celles d'al-Wāqidī et de Sayf), bien qu'elles diffèrent sur plusieurs aspects, mettent en lumière le rôle des Égyptiens ; la contradiction s'épuise d'ailleurs derrière la concordance des deux noms présents chez Sayf et al-Wāqidī. Al-Ṭabarī parvient donc à créer une synthèse efficace, de telle sorte qu'ibn Saba', le principal responsable de la *fitna* dans la version de Sayf, semble aussi se profiler derrière les autres traditions qui soulignent la responsabilité des Égyptiens. L'historien ne cherche d'ailleurs pas qu'à dévoiler la responsabilité des assaillants, il les discrédite également. La convocation de nombreux exemples s'avère nécessaire pour comprendre les modalités de cette entreprise ¹²¹ :

Un homme entra chez 'Uṭmān. Ce dernier lui dit : entre toi et moi, il y a le Livre d'Allāh. Il [le narrateur] dit : le *muṣḥaf* se trouvait devant lui. L'assaillant brandit son épée contre 'Uṭmān et ce dernier se protégea avec sa main ; l'assaillant la coupa.

'Alī vint vers la fin de la nuit et dit : Vous autres ! Ce que vous faites ne ressemble en aucun cas aux actes des croyants, ni même à ceux des infidèles. Ne coupez pas les vivres à cet homme ! Les Byzantins et les Perses donnent à manger et à boire à leurs prisonniers. Cet homme ne vous résiste pas. Sur quoi fondez-vous la licéité du siège de sa maison et votre intention de le tuer ? Ils répondirent : Non, par Allāh, nous serons sans pitié ! Nous ne le laisserons pas manger ni boire.

D'après le premier récit, sous l'autorité d'Abū Sa'īd, il est dit que 'Uṭmān aurait mis un Coran entre lui et ses meurtriers, afin de suggérer que l'assassinat de l'imam est un acte gravissime ¹²². Malgré ce rappel de la présence du Coran, l'un des hommes se dirigea vers le calife et lui trancha la main alors même qu'il tentait de se protéger avec le texte sacré. Le second récit, une version de Sayf, expose le refus des assaillants de donner de

121. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 384. *Ibid.*, p. 385-386, pour le second récit.

دخل على عثمان رجل، فقال : بيني وبينك كتاب الله. قال : ولمصحف بين يديه. قال : فيهوي له بالسيف، فاتقاه بيديه، فقطعها جاء علي في الغلس، فقال : يأيتها الناس، إن الذي تصنعون لا يشبه أمرالمؤمنين ولا أمر الكافرين، لاتقطعوا عن هذا الرجل المادة، فإن الروم وفارس لتأسر فتطعم وتسقي، وما تعرض لكم هذا الرجل، فبم تستحلون حصره وقتله ! قالوا : لا والله ولا نعمة عين، لا نتركه يأكل ولا يشرب.

122. Ce récit est suivi par un autre d'Abū Sa'īd qui précise que le sang du calife gicla sur une partie du verset 137 de la deuxième sourate. La symbolique de cette construction historiographique (« Dieu te suffit vis-à-vis d'eux ») est évidente : Dieu suffit à 'Uṭmān vis-à-vis de ses meurtriers. *Ibid.*, p. 384 ; MASSON 1967, I, p. 26. F. Imbert a étudié un graffito qui se trouve près d'un oratoire de la steppe jordanienne, à Tulūl al-Asqāf (II^e/VIII^e), qui mentionne également ce verset. IMBERT 2000, p. 381. On peut se demander si ce verset a été gravé pour cette raison particulière, ce qui induirait que ce *ḥabar* était déjà connu à l'époque. Une autre possibilité serait que ce *ḥabar* faisant le lien entre ce verset et le sang du calife 'Uṭmān soit apparu plus tard.

l'eau au calife assiégé. 'Alī, venu lui en apporter, les réprimande¹²³ sur ce fait, en précisant que même les Byzantins et les Perses, des « infidèles », sont plus cléments avec leurs prisonniers. Cette remarque indique qu'al-Ṭabarī renvoie les meurtriers à un degré de mécréance et d'infidélité supérieur à celui qu'il confère aux non-musulmans. Qu'en est-il des compagnons ? La question ne se pose plus vraiment pour 'Alī : al-Ṭabarī confirme du début à la fin son innocence¹²⁴. La question est plus délicate pour d'autres compagnons ou fils de compagnons¹²⁵. Le cas de Ṭalḥa fut certainement le plus problématique de tous. Outre le fait qu'on le considère comme l'un des dix promis au paradis par Muḥammad¹²⁶, on se souvient également de ses prouesses lors de la bataille d'Uḥud en 3/625¹²⁷. Cependant, deux traditions d'al-Wāqidī rapportées par al-Ṭabarī mettent en avant son rôle controversé¹²⁸ :

Je suis entré chez 'Uṭmān, qu'Allāh l'agrée, et suis resté une heure chez lui. Il me dit : Ibn 'Ayāš, viens ! Il me prit par la main et nous entendîmes les paroles prononcées à la porte de 'Uṭmān. Certains disaient : Qu'attendez-vous ? D'autres disaient : attendez, il se peut qu'il se repente ! Alors que nous étions debout à cet endroit, Ṭalḥa b. 'Ubayd Allāh passa par là. Il s'arrêta et dit : Où est Ibn 'Udays ? On lui répondit : Il est ici. Ibn 'Udays vint à lui, alors il lui chuchota quelque chose. Puis Ibn 'Udays revint sur ses pas et s'adressa à ses compagnons : Ne laissez personne entrer chez cet homme, et ne laissez personne sortir de chez lui. 'Uṭmān me dit : Ce sont les ordres de Ṭalḥa b. 'Ubayd Allāh ! Puis 'Uṭmān ajouta : Allāh, préserve-moi de Ṭalḥa b. 'Ubayd Allāh, car il a poussé et incité ces gens-là contre moi !

123. Chez al-Balāḍurī, 'Alī est celui qui procure de l'eau au calife par l'intermédiaire de Ḡubayr b. Muṭ'im, après que ce dernier ait interpellé le gendre du Prophète à ce sujet. Al-Balāḍurī, *Ansāb al-aṣrāf*, VI, p. 195-196. Dans une version rapportée par al-Zuhrī et compilée par al-Balāḍurī, c'est Ṭalḥa qui interdit qu'on donne à boire au calife et ce, malgré l'intervention de 'Alī. Al-Balāḍurī, *Ansāb al-aṣrāf*, VI, p. 211. Dans une version rapportée par 'Umar b. Šabba, 'Alī intervient à la demande du calife assiégé, lequel accuse Ṭalḥa de l'avoir laissé mourir en le privant d'eau. Dans cette version, l'intention de priver le calife d'eau se veut un acte plus violent que la menace de le tuer par les armes : « Telle personne, c'est-à-dire Ṭalḥa, veut me priver d'eau. La mort par les armes est plus belle que la mort de soif. » 'Umar b. Šabba, *Aḥbār al-Madīna*, IV, p. 57.

إن فلان يعني طلحة قد قتلني بالعطش، والقتل بالسلاح أجمل من القتل بالعطش.

124. Al-Ṭabarī est l'auteur d'un ouvrage sur « les mérites » de 'Alī (*Kitāb faḍā'il 'Alī*). Voir GILLIOT 1990, p. 54 ; ROSENTHAL 1989, p. 91.

125. C'est notamment le cas de Muḥammad b. Abī Bakr et de Muḥammad b. Abī Ḥudayfa. Voir MADELUNG 2001 (1997), p. 116.

126. Sur les usages politiques de ce *ḥadīth*, voir YAZIGI 1997.

127. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, II, (*ḥadīth* 1385), p. 173. Voir aussi al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ Kitāb faḍā'il aṣḥāb al-nabī* (*ḥadīth* 3724), p. 916 ; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, III, p. 198-199 ; Ibn al-Aṭīr, *Usd al-ġāba fī ma'rifat al-ṣaḥāba*, p. 595 : « Wakī nous a rapporté [...] : J'ai vu la main de Ṭalḥa paralysée, celle-là même avec laquelle il avait protégé le Messenger d'Allāh le jour d'Uḥud. » حدثنا وكيع عن إسماعيل قال : قال قيس : رأيت طلحة يده شلاء، وقى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد .

128. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 378-379.

دخلت على عثمان رضي الله عنه، فتحدثت عنده ساعة، فقال : يا ابن عياش، تعال. فأخذ بيدي، فأسمعني كلام من على باب عثمان، فسمعنا كلاماً، منهم من يقول : ما تنتظرون به ؟ ومنهم من يقول : انظروا عسى أن يراجع، فبينما أنا وهو واقفان إذ مر طلحة بن عبيد الله، فوقف فقال : أين ابن عديس ؟ فقيل : ها هو ذا، قال : فجاءه ابن عديس، فناجاه بشيء، ثم رجع ابن عديس فقال لأصحابه : لا تتركوا أحداً يدخل على هذا الرجل، ولا يخرج من عنده. قال : فقال لي عثمان : هذا ما أمر به طلحة بن عبيد الله. ثم قال عثمان : اللهم اكفني طلحة بن عبيد الله، فإنه حمل على هؤلاء وألبهم.

La seconde tradition va dans le même sens ¹²⁹ :

Par Allāh, je n'ai pas oublié l'instant où Sūdān b. Ḥumrān est sorti. Je l'ai entendu dire : « où est Ṭalḥa b. 'Ubayd Allāh ? Nous avons tué Ibn 'Affān ! »

Le premier récit, qui rapporte le témoignage de 'Abd Allāh b. 'Ayyāš b. Abī Rabī'a, se termine sur une prière du calife qui demande à Dieu de le protéger contre Ṭalḥa, lequel a incité les gens à se révolter contre lui. Dans une seconde version, le narrateur souligne que Sūdān b. Ḥumrān chercha Ṭalḥa pour lui annoncer la mort effective du troisième calife. Al-Ṭabarī rapporte donc bien l'idée qu'il est le commanditaire du meurtre de 'Uṭmān ¹³⁰. Comment comprendre ce choix de l'historien ? Pourquoi finalement s'est-il résigné à « éditer » ces traditions qui pointent du doigt le rôle controversé d'un grand compagnon ? Il faudrait peut-être y voir ce qu'Antoine Borrut a constaté pour le massacre des Omeyyades ¹³¹ :

Pour les Apôtres du silence, l'inconvénient réside dans la circulation précoce de ces éléments, qui rendra caduques toutes les stratégies de l'oubli ; on n'efface pas ce qui est déjà notoire. Il est toutefois toujours possible de jeter le trouble, ainsi qu'en témoigne peut-être la confusion qui règne autour de l'identité de l'initiateur du massacre.

On peut donc penser qu'al-Ṭabarī n'a finalement pas eu le choix. L'idée d'une culpabilité de Ṭalḥa était peut-être trop forte pour qu'il la passe définitivement sous silence.

Les Omeyyades, en particulier Marwān ¹³², endossent également le mauvais rôle. Ils apparaissent comme ayant fait échouer la médiation que les compagnons ont entamée avec les dissidents ¹³³. C'est d'ailleurs une tradition d'al-Wāqidī qui constitue le véritable nœud de cette responsabilité marwānide ¹³⁴ :

Muḥammad b. 'Umar a dit : Šuraḥbīl b. Abī 'Awn m'a raconté, d'après son père : j'ai entendu 'Abd al-Raḥmān b. al-Aswad b. 'Abd Yağūt évoquer Marwān b. al-Ḥakam : « Qu'Allāh accable Marwān ! 'Uṭmān est sorti à la rencontre des gens. Il leur a donné satisfaction. Il a pleuré sur le

129. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 379. فوالله ما نسينا أن خرج سودان بن حمران، فأسمعه يقول : أين طلحة ابن عبيد الله ؟ قد قتلنا ابن عفان !

130. Pour Djaït, « il est remarquable de voir l'un des *Muhāğirūn*-s les plus en vue aider directement la rébellion, participer au siège ou y poussant les membres de son clan, les Taym : il s'agit de Ṭalḥa, ambitionnant manifestement le califat et les faveurs des insurgés. » DJAIT 1989, p. 181. Sur cet engagement de Ṭalḥa et de son clan, voir Ibn Aṭṭam al-Kūfī, *Kitāb al-futūḥ*, I, p. 423.

131. BORRUT 2010, p. 193.

132. Cousin de 'Uṭmān et fondateur de la branche marwānide omeyyade. Voir LAMMENS « Marwān b. al-Ḥakam ». in *El'* [Brill Online Reference Works] ; LAMMENS 1927 ; HAWTING 1987.

133. Cette médiation aurait eu lieu avant le siège de la maison du calife. Les plus éminents compagnons tels que 'Alī, al-Zubayr, Muḥammad b. Maslama ou encore Sa'd ont été particulièrement actifs. Voir DJAIT 1989, p.176 ; MADELUNG 2001 (1997), p. 119-120.

134. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, IV, p. 363.

قال محمد بن عمر : وحدثني شرحبيل بن أبي عون، عن أبيه، قال : سمعت عبد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث يذكر مروان بن الحكم قال : قبح الله مروان ! خرج عثمان إلى الناس فأعطاهم الرضا، وبكى على المنبر وبكى الناس حتى نظرت إلى لحية عثمان مخضلة من الدموع، وهو يقول : اللهم إني أتوب إليك، اللهم إني أتوب إليك، اللهم إني أتوب إليك !

minbar et les gens ont pleuré avec lui, et j'ai vu sa barbe trempée de larmes. Et il disait : Allāh, je te demande pardon ! je te demande pardon, Allāh, je te demande pardon !

Les paroles attribuées à ʿAbd al-Raḥmān b. al-Aswad b. ʿAbd Yağūt participent ainsi à la *damnatio memoriae* de Marwān. Il fait l'objet d'une invocation qui le voue à la malédiction divine¹³⁵. ʿUṭmān se repent, éclate en sanglots. L'harmonie entre le Commandeur des croyants et les membres de la *umma* présents est totale¹³⁶. L'image de la barbe mouillée de ʿUṭmān est d'ailleurs un *topos* : nous la retrouvons dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal (m. 241/855) où l'intrigue est toutefois différente¹³⁷. Dans ce *ḥadīṭ* rapporté entre autres par le traditionniste Yaḥyā b. Maʿīn et censé remonter à un *mawlā* de ʿUṭmān, il est dit que ce dernier, lorsqu'il se trouvait à proximité d'une tombe, pleurait jusqu'à en mouiller sa barbe (*kāna ʿUṭmān idā waqafa ʿalā qabr bakā ḥattā yubalu (sic)*¹³⁸ *liḥyatu-hu*). Mais Marwān¹³⁹ rompt cette « recomposition émotionnelle du corps de la *Umma*¹⁴⁰ », il est véritablement celui qui trompe le calife du fait de sa mauvaise influence¹⁴¹. La réaction de ʿAlī, dans la suite du récit, est assez révélatrice : il défend ʿUṭmān et le présente comme un homme âgé et sans défense face à Marwān. Bien des travaux récents ont démontré que les historiens d'époque abbasside ne présentaient pas toujours les Omeyyades sous un aspect sombre¹⁴². Il n'en demeure pas moins que cette narration s'inscrit dans un cadre propice à la *damnatio memoriae* puisque la responsabilité du meurtre, bien qu'indirecte et non intentionnelle, est rejetée sur le fondateur de la branche marwānide des Omeyyades¹⁴³.

Malgré tout, al-Ṭabarī promeut globalement un récit qui conforte « l'orthodoxie » sunnite par le biais de Sayf. Cette vision de l'histoire s'impose grâce à une stratégie de compilation bien ordonnancée. Le récit des événements de l'année 35/656 jusqu'à la fin du chapitre du meurtre s'établit selon un schéma cohérent. La version ultra-orthodoxe de Sayf prédomine dès le début pour afficher l'unité de la *umma*, même si les deux traditions d'al-Wāqidī qui ferment le chapitre du meurtre évoquent le dernier face à face entre le calife et les dissidents.

135. Voir le même récit chez al-Balāḍurī *Ansāb al-aʿrāf*, VI, p. 180.

136. Djaït (1989) a bien résumé l'atmosphère de cette narration d'al-Wāqidī : « Le discours est arrangé mais la version qu'en donne al-Wāqidī est puissamment émouvante. ʿUṭmān fait pleurer les compagnons du Prophète de Dieu. Il est tout repentir et tout humilité : l'accent religieux en est intensément dramatique. Acte politique et religieux, geste personnel héroïque par quoi un homme se remet en question et se retrouve, c'est aussi une recomposition émotionnelle du corps de la *umma*. Les Égyptiens rentrent chez eux. La crise semble achevée et elle se clôt en psychodrame. » DJAIT 1989, p. 178.

137. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, *ḥadīṭ* 454, p. 360.

138. On attendrait *tubalu* puisque c'est la barbe (*liḥya*, féminin) qui est humectée. Il s'agit peut-être d'une erreur du copiste du manuscrit dont est issue l'édition du *Musnad* que nous avons consultée.

139. Al-Ṭabarī présente aussi le calife al-Amīn comme un homme victime d'un mauvais cercle de conseillers. EL-HIBRI 1995, p. 351.

140. DJAIT 1989, p. 178.

141. Sur la mauvaise influence de Marwān, voir MADELUNG 2001 (1997), p. 111.

142. PELLAT 1956 ; EL-HIBRI 2002 ; BORRUT 2010 ; JUDD 2013.

143. Voir HAWTING 1987 ; BORRUT 2010.

La figure historique d'un calife bien guidé

ʿUṭmān est l'un des personnages les plus controversés de l'historiographie musulmane et sa mort brutale entraîna une profonde réflexion idéologique et dogmatique¹⁴⁴. Au même titre qu'Abū Bakr et ʿUmar, il fut considéré comme un calife bien guidé, par le courant sunnite alors qu'il se constituait en tant que tel. Des visions concurrentes se sont affirmées parallèlement à la vision « orthodoxe » dont Ibn Ḥanbal et al-Buḥārī sont sans doute les plus illustres représentants. Les Zaydites chiites, qui avaient soutenu Zayd b. ʿAlī dans sa révolte à Kūfa, en 122/740, ne reconnaissaient par exemple que les six premières années du règne de ʿUṭmān, au même titre que les Ḥariġites. Les partisans de la doctrine imamite, formulée à l'époque de l'imam Ġaʿfar al-Ṣādiq (m. 148/765) rejetaient le califat des trois premiers califes, ʿAlī ayant été, selon eux, clairement désigné par le Prophète¹⁴⁵. Al-Ṭabarī poursuit donc cette entreprise en intégrant le troisième calife à ce comité singulier et prestigieux de « l'imamat véritable »¹⁴⁶. Quelles stratégies convoque-t-il afin de construire cette figure historique du calife bien guidé ? En premier lieu, il faut rappeler que le récit de Sayf est la pièce centrale de cet édifice, le calife apparaissant, tout au long de la crise comme l'imam véritable pourvu des plus hautes qualités morales. L'insistance rhétorique et les répétitions participent activement à l'élaboration de cette image du calife bien guidé. Dans cette version, ʿUṭmān inscrit son action dans la continuité de celle du Prophète et de ses prédécesseurs Abū Bakr et ʿUmar. Au plus fort des critiques émises à son encontre, le troisième calife les réfute point par point. À ceux qui l'accusent d'avoir supprimé les différents codex du Coran (« Le Coran était plusieurs livres et tu en as fait un seul »)¹⁴⁷, ʿUṭmān rétorque qu'il ne peut en être ainsi puisque le Coran est un¹⁴⁸. Quoi de plus logique pour al-Ṭabarī, qui outre le fait d'être un historien au sens classique du terme, est aussi l'auteur d'un commentaire du Coran, qui défend son inimitabilité et sa précellence¹⁴⁹ ? À ceux qui l'accusent d'avoir permis à son oncle al-Ḥakam de revenir à La Mecque alors qu'il a été exilé par le Prophète, ʿUṭmān répond que son oncle est un Mecquois, et que son retour a été permis par le Prophète lui-même¹⁵⁰, réfutant implicitement les traditions qu'al-Balāḍurī rapporte sous l'autorité d'al-Wāqidī¹⁵¹. À

144. KEANEY 2011, p. 39. Voir également AFSARUDDIN 1999 et 2002 ; CRONE 2004 ; MICHEAU 2012.

145. Sur cette question, voir MADELUNG 2001 (1997), *op. cit.*

146. Antoine Borrut a récemment montré qu'il s'agissait d'une conception abbasside du passé, et qu'il était nécessaire de réfléchir à d'autres périodisations du pouvoir en islam. BORRUT 2014, p. 50-51. Voir aussi MADELUNG « Imāmat », in *EI*¹ [Brill Online Reference Works].

147. *Kāna al-Qurʿān kutub^{an} fa-tarakta-hā illā wāḥid^{an}*.

148. Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, IV, p. 347.

149. GILLIOT 1990, p. 85.

150. Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, IV, p. 347.

151. Dans l'un de ces récits, il est précisé que l'exil d'al-Ḥakam était encore effectif à la mort du Prophète. Pis, ʿUṭmān serait intervenu auprès d'Abū Bakr et de ʿUmar. Mais les deux premiers califes auraient respectivement refusé de mettre fin à cet exil décidé par le Prophète. Une fois arrivé au pouvoir, ʿUṭmān aurait mis fin à cet exil (*fa-lammā stahlafa ʿUṭmān adḥala-hu al-Madīna*), ce qui engendra un vif mécontentement de la part des musulmans (*fa-ankara al-muslimūna ʿalay-hi idḥāla-hu iyyā-hum al-Madīna*). Al-Balāḍurī, *Ansāb al-aʿrāf*, VI, p. 135-136.

ceux qui lui reprochent d'avoir nommé des jeunes gens aux postes de gouverneurs, il déclare qu'il les a nommés pour leurs capacités, tout en rappelant au passage que ses prédécesseurs ont nommé des hommes plus jeunes encore, et que des critiques plus acerbes furent émises contre le Prophète lui-même lorsqu'il a désigné Usamā b. Zayd¹⁵².

L'image du calife bien guidé est aussi induite par la mise en scène du calife martyr¹⁵³. Elle est présente dans les récits d'al-Wāqidi et plus encore dans ceux de Sayf. 'Uṭmān adopte une posture passive face à la situation trouble qu'il subit. Le calife assiégé interdit aux personnes à ses côtés d'aller combattre les dissidents¹⁵⁴ : « ['Uṭmān] dit : le Messenger de Dieu m'a engagé dans un serment. Je patienterai pour le respecter. » On ne peut comprendre ces propos attribués au troisième calife sans prendre en compte les *ḥadīṭ*-s¹⁵⁵ :

Sulaymān b. Ḥarb nous a rapporté [...] d'après Abū Mūsa, qu'Allāh soit satisfait de lui : « Le Messenger de Dieu entra dans un jardin clos, et il m'ordonna de surveiller la porte de celui-ci. Un homme vint et me demanda la permission d'entrer. Le Prophète dit : laisse-le entrer et annonce-lui la bonne nouvelle : il entrera au paradis. C'était Abū Bakr. Puis un second homme arriva et me demanda l'autorisation d'entrer. Il dit : laisse-le entrer et annonce-lui la bonne nouvelle : il entrera au paradis. C'était 'Umar. Un autre homme vint ensuite et me demanda l'autorisation d'entrer. Il se tut un instant et dit : annonce-lui la bonne nouvelle : il entrera au paradis après un malheur qui le touchera. C'était 'Uṭmān b. 'Affān. »

Ce *ḥadīṭ*, au même titre que ceux rapportés par Ibn Ḥanbal¹⁵⁶, illustre à plus d'un titre l'intertextualité qui unit le projet historiographique d'al-Ṭabarī aux recueils de *ḥadīṭ*-s¹⁵⁷. En effet, le malheur prédit à 'Uṭmān est bien entendu le meurtre dont il fut victime¹⁵⁸. Dans un article relativement récent, A. Hakim s'est focalisé sur les traditions qui mettent en avant la prédiction de la mort du second calife, 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb¹⁵⁹. Selon lui, ces traditions

152. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 347.

153. Selon COOK 2007, p. 47, 'Uṭmān serait l'un des martyrs les plus importants de l'islam sunnite.

154. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 392. فقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد إليّ عهداً، فأنا صابر عليّ.

155. Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, *Kitāb faḍā'il aṣḥāb al-nabī* (*ḥadīṭ* 3695), p. 908 ; al-Buḥārī, *Les traditions islamiques*, III, p. 599-600.

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن أبي عثمان عن أبي موسى رضي الله عنه : أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل حائطا وأمرني بحفظ باب الحائط، فجاء رجل يستأذن فقال : أذن له وبشره بالجنة، فإذا أبوبكر. ثم جاء آخر يستأذن فقال : أذن له وبشره بالجنة، فإذا عثمان بن عفان

156. Celui-ci rapporte, dans les mêmes termes qu'al-Ṭabarī, quelques *ḥadīṭ*-s qui font état de cette volonté du troisième calife, de respecter le serment donné au Prophète. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, *ḥadīṭ* 407, p. 337 ; *ḥadīṭ* 501, p. 379.

157. Si al-Ṭabarī ne reconnaissait pas à Ibn Ḥanbal une quelconque autorité juridique, ce qui lui valut l'opposition des Ḥanbalites à Bagdad, il louait en revanche sa connaissance dans le domaine du *ḥadīṭ*. Rosenthal note qu'il a eu de nombreux maîtres en commun avec le fils du traditionniste. ROSENTHAL 1989, p. 70.

158. Ibn Sa'd propose une toute autre version (le narrateur est un *mawlā* de 'Uṭmān). Sur son lit de mort, alors qu'il est au plus mal, le Prophète ordonne qu'on fasse appeler 'Uṭmān puis il demande à son épouse 'Aṭṣa de s'éloigner, afin qu'il puisse s'entretenir en tête à tête avec 'Uṭmān. Le narrateur souligne que le visage du troisième calife devint pâle (*wa-lawn 'Uṭmān yataḡayyar*) et fait immédiatement un lien entre cette entrevue et les propos du troisième calife, dans le contexte de l'assaut de sa maison (*yawm al-dār*). À quelqu'un qui lui demande s'il n'allait pas combattre les insurgés, 'Uṭmān répond qu'il a fait une promesse au Prophète (*inna rasūl Allāh 'ahida ilayya 'ahdan wa-innī ṣabbār 'alay-hi*). Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, III, p. 63.

159. HAKIM 2006.

prémonitoires¹⁶⁰ participent à la fabrique de la mort du chef idéal¹⁶¹. L'un de ces récits met en scène le rêve du compagnon du Prophète Abū Mūsā al-Aš'arī peu de temps avant l'assassinat du second calife. En voici la trame : le Prophète se trouve au sommet d'une montagne en compagnie d'Abū Bakr et demande à 'Umar de s'approcher. Abū Mūsā se serait alors exclamé que « l'émir des croyants est sur le point de mourir ! »¹⁶². Le *ḥadīṭ* ci-dessus laisse aussi penser qu'il s'agit d'un rêve du compagnon Abū Mūsā al-Aš'arī¹⁶³. D'ailleurs, l'intrigue ressemble fortement au récit évoqué par A. Hakim¹⁶⁴. Sans aucun doute, la prédiction du Prophète évoquée dans le récit d'al-Buḥārī, dont on trouve un écho chez al-Ṭabarī, dans les récits qui évoquent la volonté du calife de respecter un serment et de ne pas combattre les insurgés, contribue à faire du troisième calife un chef idéal. En outre, cette prédiction « exorcise » le meurtre de 'Uṭmān et les griefs qui ont été portés contre lui.

Conclusion

Le meurtre de 'Uṭmān constitue, pour al-Ṭabarī, « un passé qui ne passe pas »¹⁶⁵. Dans quelle mesure ce dernier propose-t-il une nouvelle interprétation de l'événement ? L'articulation de deux versions principales du meurtre, celle de Sayf et d'al-Wāqidī, permet difficilement de répondre. Il semble toutefois qu'on puisse répondre par l'affirmative. S'il est avéré, comme l'a fait observer F. Donner¹⁶⁶, que les silences d'al-Ṭabarī ne lui sont pas toujours imputables, tel n'est pas le cas pour l'histoire du meurtre de 'Uṭmān¹⁶⁷. À ce titre, on cherchera vainement le récit construit autour de la figure de 'Abd Allāh b. Saba' dans l'œuvre des historiographes du III^e/IX^e siècle tels que Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ (m. 240/854) et al-Balāḍurī (m. 279/892)¹⁶⁸. Une

160. Dans un *ḥadīṭ* rapporté par Ibn Ḥanbal (Nā'ila b. al-Farāṣifa, l'épouse de 'Uṭmān au moment du meurtre, en est la narratrice), c'est 'Uṭmān lui-même qui fait le rêve. Le troisième calife annonce à son épouse qu'il va être tué. Celle-ci réfute son propos en lui disant que cela n'arrivera pas. En guise de réponse, 'Uṭmān lui confesse qu'il a vu le Prophète et les deux premiers califes dans son sommeil, et qu'ils lui ont annoncé qu'il rompra le jeûne à leurs côtés, la nuit venue (*ra'aytu rasūl Allāh fī manām-i wa-Abū Bakr wa-'Umar fa-qālū : tuftiru 'inda-nā al-layla*). Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, (*ḥadīṭ* 546), p. 395. Voir aussi Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, III, p. 71. Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, IV, p. 363. Al-Tamīmī, *Kitāb al-Miḥan*, p. 75 ; 'Umar b. Ṣabba, *Aḥbār al-Madīna*, IV, p. 84.

161. Dans l'article en question, il est singulièrement question du second calife, 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb. HAKIM 2006, p. 1.

162. HAKIM 2006, p. 7.

163. Abū Mūsā al-Aš'arī est bien le rapporteur du *ḥadīṭ*. De plus, ce *ḥadīṭ* rapporté par al-Buḥārī n'évoque pas la mort violente de 'Umar ; 'Alī est totalement absent de cette tradition, ce qui s'explique par le fait qu'elle a été forgée à un moment où il n'était pas encore considéré comme un calife « bien guidé ». Cela montre bien qu'elle a sans doute été élaborée pour mettre en scène la prédiction de la mort violente et controversée de 'Uṭmān.

164. La présence du Prophète et de son premier successeur, le rôle d'Abū Mūsā al-Aš'arī.

165. CONAN et ROUSSO 1997.

166. DONNER 1998, p. 129.

167. A. Borrut a récemment montré qu'al-Ṭabarī, qui écrit après le retour du califat à Bagdad, dans un contexte marqué par d'intenses recompositions du passé qui devaient aboutir à la mise en place d'une vulgate historiographique, « imposait une certaine lecture de l'histoire islamique [...] qui se heurtait aux interprétations concurrentes qui avaient alors cours ». BORRUT 2010, p. 104.

168. L'historiographe chiite Miṣḥawayh (m. 421/1030) utilise cette version dans son *Taḡārib al-Umam*.

comparaison étroite avec ce dernier s'impose d'ailleurs ¹⁶⁹. Cet auteur, tout en commençant et terminant son récit par des traditions qui défendent la légitimité de ʿUṭmān, dépeint la figure historique de ce dernier d'une manière beaucoup moins édulcorée ¹⁷⁰ en s'appuyant notamment sur des récits d'al-Wāqidī qui ont été filtrés par al-Ṭabarī ¹⁷¹.

Quelle fut la version préférée par ce dernier ? L'articulation des deux versions principales met en lumière la complexité de l'œuvre et la démarche dialectique d'al-Ṭabarī. Toutefois, notre étude nous amène à émettre l'hypothèse qu'il aurait eu une préférence pour celle de Sayf ¹⁷², malgré les préjugés émis contre lui dans la recherche moderne ¹⁷³ et chez les auteurs arabes médiévaux ¹⁷⁴. En faisant de ce dernier sa source principale pour les événements des années 34/655 et 35/656, al-Ṭabarī nous dévoile implicitement son choix ¹⁷⁵. En outre, le récit de Sayf fait écho à son système de valeur et répond davantage aux enjeux de son époque ¹⁷⁶. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'usage intensif de cette version. Al-Tabari souhaitait certainement animer le « devenir du corps social ¹⁷⁷ » en se fondant sur une vision de l'histoire ancrée dans un âge d'or exemplaire, pour consolider le mythe d'une Umma initialement unie.

169. À propos de la chute du califat omeyyade, S. Judd a montré qu'al-Balāḍurī et al-Ṭabarī en ont une lecture différente. JUDD in GUNTHER 2005.

170. Voir KEANEY 2011, p. 59 ; KEANEY 2013, p. 30, 37 entre autres. Selon elle, al-Balāḍurī, qui était un proche du calife al-Mutawwakil, ne se faisait aucune illusion sur la réalité du pouvoir califal. D'où le fait qu'il dépeint ʿUṭmān à l'image des califes abbassides (avec une autorité similaire, des défauts identiques et les mêmes tentations).

171. Al-Ṭabarī ne s'en cache d'ailleurs pas lorsqu'il dit avoir écarté des récits d'al-Wāqidī qu'il trouve offensants. Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, IV, p. 356.

172. À suivre S. Humphreys, al-Ṭabarī aurait eu une préférence pour la version d'al-Wāqidī, celle de Sayf n'intervenant que pour nuancer la version moins édulcorée du traditionniste médinois. "Even so, I believe that Ṭabarī means to reject it. He seems to use it as a kind of idealized core account, which he flanks with selected reports from other traditions (especially those of Wāqidī and Ibn Ishāq) which both are far more realistic in tone and contradict Sayf on almost every point". HUMPHREYS 1989, p. 280.

173. Depuis les critiques acerbes de Wellhausen, Sayf jouit effectivement d'une mauvaise réputation. Dans le cadre de sa « théorie des écoles », Wellhausen a rattaché Sayf à l'école iraquienne, et al-Wāqidī à l'école médinoise, jugée plus fiable que la première. De manière générale, on reproche à Sayf de rapporter des récits singuliers, confus et imaginaires. Le récit d'Ibn Saba illustre bien ces tendances. Djaït souligne qu'il s'agit d'une « invention fantasmagorique ». Voir DJAIT 1989, p. 171. À la suite d'Albrecht Noth et Martin Hinds, Ella Landau-Tasseront a tenté de réhabiliter Sayf. Elle a pointé les déficiences méthodologiques de Wellhausen et montré que les inventions supposées de Sayf n'en sont pas en vérité. Voir LANDAU-TASSERON 1990. Malgré ces tentatives de réhabilitation, la mauvaise réputation de Sayf persiste, comme en témoigne le jugement de Madlung : « Al-Ṭabarī's other main source, Sayf b. ʿUmar's account is a late Kufan ʿUṭmanid and anti-ʿīṭite concoction without source value for the events. The *isnāds* are largely fictitious. The contents and tendentiousness of his account have been briefly analysed by Wellhausen. Recent Attempts to rehabilitate Sayf b. ʿUmar have done little to invalidate the substance of Wellhausen's judgement ». Voir MADELUNG 2001 (1997), p. 374-375.

174. Sayf avait une très mauvaise réputation chez les auteurs médiévaux qui, comme le fait remarquer Fred Donner, lui attribuèrent le sobriquet de *Zandaqa*. Voir DONNER, « Sayf b. ʿUmar » in *EI*¹ [Brill Online Reference Works].

175. Cette lecture a été récemment défendue par B. Shoshan. SHOSHAN 2004, p. 207.

176. Un « système de valeur » est forcément lié à l'idéologie. Il est globalisant et prétend offrir de la société, de son présent, de son futur, une représentation intégrée à une vision du monde. Voir DUBY in LE GOFF et NORA 1974, p. 202-204.

177. DUBY in LE GOFF et NORA 1974, p. 202.

Bibliographie

Sources arabes

- Abū al-‘Arab, Muḥammad b. Aḥmad, *Kitāb al-Miḥan*, éd. Yaḥyā Wahīb al-Ġabbūrī, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 2006.
- Balāḍurī (al-), Aḥmad b. Yahyā, *Ansāb al-ašraf*, éd. Zakkar and Zirikli, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1996, VI.
- Buḥārī (al-), Muḥammad b. Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ*, Damas/Beyrouth, Dār Ibn Kaṭīr, 1987.
- Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ, *Ta’rīḥ*, éd. Akram Diya’ al-‘Umarī, Najaf, Dār al-ādāb, 1967, II.
- Ḥalīl (al-) al-Farāhidī, *Kitāb al-‘Ayn*, éd. ‘Abd-al-Ḥamīd Hindāwī, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003, I.
- Ibn al-Aṭīr, ‘Izz al-Dīn, *al-Kāmil fī al-Ta’rīḥ*, éd. ‘Abd Allāh al-Qāḍī, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1987, III.
- Ibn al-Aṭīr, ‘Izz al-Dīn, *Usd al-Ġāba fī Ma’rifat al-Ṣaḥāba*, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2012.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad, *Musnad*, Le Caire, Dār al-ḥadīṭ, 1990, I.
- Ibn Mišḥawayh, Abū ‘Alī Aḥmad, *Taḡārib al-Umam*, éd. Sayyid Kasrawī Ḥasan, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003, I.
- Ibn Sa‘d, Muḥammad, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. ‘Alī Muḥammad ‘Umar, Le Caire, Maktaba al-Ḥānjī, 2001, III et V.
- Kūfī (al-), Aḥmad b. Aṭṭam, *Kitāb al-futūḥ*, I, éd. ‘Alī Šīrī, Beyrouth, Dār al-Aḍwā’, 1991.
- Ṭabarī (al-), Muḥammad b. Ġarīr, *Jamī’ al-Bayān ‘an Ta’wil ay al-Qur’ān*, éd. A.S.H Yamama, Le Caire, Dār Hijr, 2001, II et VII.
- Ṭabarī (al-), Muḥammad b. Ġarīr, *Ta’rīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, éd. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-Ma‘ārif, 1960-1969, IV.
- Ya‘qūbī (al-), Aḥmad b. Abī Ya‘qūb, *Ta’rīḥ*, éd. Martijn Theodoor Houtsma, Leiden, Brill, 1883, II.
- Zubayrī (al-), Muṣ‘ab b. ‘Abd Allāh, *Kitāb Nasab Qoreych*, éd. Évariste Lévi-Provençal, Le Caire, Dār al-Ma‘ārif, 1953.
- ‘Umar b. Šabba, Abū Zayd al-Numayrī al-Basrī, *Aḥbār al-Madīna al-nabawiyya*, éd. ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-Duwayš, Dār al-‘Ulyān, Arabie Saoudite, 1990, III et IV.

Sources traduites

- Buḥārī (al-), Muḥammad b. Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ*, traduit et édité par O. Houdas et W. Marçais, *Les traditions islamiques*, Paris, Imprimerie nationale, 1906, I, III, IV.
- Coran (le) (traduit par Denise Masson), Paris, Gallimard, 1967.
- Michel le Syrien, *Chronique*, II, livre XI, édité et traduit par Jean-Baptiste Chabot, Paris, Ernest Leroux éditeur, 190.
- Ṭabarī (al-), Muḥammad b. Ġarīr, *The History of al-Ṭabarī*, XV, traduit par R. Stephen Humphreys, State university of New York press, 1990.
- Théophane, *Theophanis Chronographia*, éd. Impensis E. Weberi, 1839.
- Théophile d’Édesse, *Theophilus of Edessa’s Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, traduit et édité par Robert Hoyland, Liverpool, Liverpool University Press, 2011.

Études

- ABOU EL FADL Khaled, AZMERALDA Alfi 2006, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- AFSARUDDIN Asma 1999, "In Praise of the Caliphs: Re-Creating History from the Manāqib Literature", *International Journal of Middle East Studies*, 31, p. 329-350.
- AFSARUDDIN Asma 2002, *Excellence and Precedence: Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership*, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization: Studies and Texts 36).
- ANTHONY Sean W. 2012, *The Caliph and the Heretic. Ibn Saba' and the Origins of shi'ism*, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization: Studies and Texts 91).
- BOISLIVEAU Anne-Sylvie 2014, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leiden, Brill.
- BORRUT Antoine 2010, *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides*, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization : Studies and Texts 81).
- BORRUT Antoine 2011, « Introduction : la fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129, p. 17-30 [En ligne], <http://remmm.revues.org/705>.
- BORRUT Antoine 2014, "Vanishing Syria: Periodization and Power in Early Islam", *Der Islam* 91, p. 37-68.
- CAHEN Claude 1963, « Points de vue sur la "Révolution abbāsside" », *Revue historique* 230, p. 295-338.
- CASANOVA Paul 1911, *Muḥammad et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif*, Paris, Librairie Paul Geuthner.
- CHAUMONT Éric 2007, « Ordonner le bien et interdire le mal », in Mohamed Ali AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont (Collection « Bouquins »), p. 620-623.
- COMERRO Viviane 2011, « La figure historique d'Ibn 'Abbās », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129, p. 125-137 [En ligne], <http://remmm.revues.org/7122>.
- COMERRO Viviane 2012, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*, Beyrouth, Orient-Institut Beirut/Würzburg, Erlon Verlag (coll. Beiruter Texte und Studien 134).
- CONAN Éric, ROUSSO Henry 1994, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Fayard.
- COOK David 2000, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COOK David 2007, *Martyrdom in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press (Themes in Islamic History 4).
- CRONE Patricia 2004, *Medieval Islamic Political Thought*, Edimburgh, Edimburgh University Press (The New Edinburgh Islamic Surveys).
- CRONE Patricia, HINDS Martin 2003 (1^e éd. 1986), *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press (University of Cambridge Oriental Publications 37).
- DE PREMARE Alfred Louis 2002, *Les fondations de l'Islam : Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil (Collection « Points » H407)
- DJAÏT Hichem 1989, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Gallimard (collection « Folio Histoire » 164).
- DONNER Fred 1998, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Historical Writing*, Princeton, The Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam 14).

- DONNER Fred 2004 (1^e éd. 2001), “Uṭmān and the Rāšidūn Caliphs in Ibn ‘Asākir’s Tā’rīḥ madīnat Dimashq : A Study in Strategies of Compilation”, in James E. LYNDSEY (dir.) *Ibn ‘Asākir and Early Islamic History*, Princeton, The Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam 20).
- DONNER Fred 2010, *Muḥammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge, the Belknap Press of Harvard University Press.
- DONNER Fred 2011, “Qur’ānicization of Religio-Political Discourse in the Umayyad Period” *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129, p. 79-92, [En ligne], <http://remmm.revues.org/7085>.
- DOSSE François 2010, « Récit », in Christian DELACROIX et alii (dir.), *Historiographies. Concepts et débats*, II, Paris, Gallimard (Collection « Folio Histoire »), p. 862-876.
- DUBY Georges 1974, in Jacques LE GOFF et Pierre NORA, *Faire de l’histoire. Nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*, Paris, Gallimard (Collection « Folio Histoire »), p. 201-228.
- EL-HIBRI Tayeb 1999, “Reinterpreting Islamic Historiography. Harūn al-Rāšīd and the Narrative of the ‘Abbāssid Caliphate”, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Islamic Civilization).
- EL-HIBRI Tayeb 2002, “The Redemption of Umayyad Memory by the Abbāssids”, *Journal of Near Eastern Studies* 61, p. 241-265.
- EL-HIBRI Tayeb 2010, *Parable and Politics in Early Islamic History: The Rašīdūn Caliphs*, New-York, Columbia University Press.
- EL-HIBRI Tayeb 1995, “The Regicide of the Caliph al-Amīn and the Challenge of Representation in Medieval Islamic Historiography”, *Arabica* 42, p. 334-364.
- GILLIOT Claude 2012, « La représentation arabo-musulmane des premières fractures religieuses et politiques et la théologie », in Thierry BIANQUIS et alii (dir.), *Les débuts du monde musulman. De Muḥammad aux dynasties autonomes*, Paris, PUF (Nouvelle Cléo).
- GILLIOT Claude 1985, « Portrait “mythique” d’Ibn ‘Abbās », *Arabica* 32, p. 127-184.
- GILLIOT Claude 1990, *Exégèse, langue et théologie en Islam. L’exégèse coranique de Ṭabarī*, Paris, Vrin.
- GILLIOT Claude 1993, « Récit, mythe et histoire chez Ṭabarī. Une vision mythique de l’histoire universelle », *Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire : Mélanges, MIDEO*, vol. 21.
- GIRARDET Raoul 1986, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil (collection « Points »).
- GOBILLOT Geneviève, « Pacte prééternel », in Mohamed Ali AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont (Collection « Bouquins »), p. 627-631.
- GUILHAUMOU Jacques 2010, « Discours », in Christian DELACROIX et alii (dir.), *Historiographies. Concepts et débats*, II, Paris, Gallimard (Folio Histoire), p. 720-724.
- HAGLER Aaron M. 2011, “The Echoes of *Fitna*: Developing Historiographical Interpretations of the Battle of Ṣiffīn”, PhD. diss., University of Pennsylvania.
- HAKIM Avraham 2006, “The Death of an Ideal Leader: Predictions and Premonitions”, *Journal of the American Oriental Society* 126, p. 1-16.
- HAKIM Avraham 2007, « Uṭmān b. Affān », in Mohamed Ali AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, p. 890-892.
- HAWTING G.R 1987, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- HINDS Mart in 1972, “The Murder of the Caliph ‘Uṭmān”, *International Journal of Middle East Studies* 3, p. 450-469.

- HUMPHREYS R. Stephen 1989, "Qur'anic Myth and Narrative Structure in Early Islamic Historiography", in F. M. CLOVER & R. S. HUMPHREYS (dir.), *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- IMBERT Frédéric 2000, « Le Coran dans les graffiti des deux premiers siècles de l'hégire », *Arabica*, p. 381-390.
- IMBERT Frédéric 2015, « Califes, princes et poètes dans les graffiti du début de l'Islam », *Romano-Arabica* 15, p. 59-78.
- JABALI Fu'ad 1999, "A Study of the Companions of the Prophet: Geographical Distribution and Political Alignements", PhD. diss., Institute of Islamic Studies Mc Gill University, Montréal.
- JUDD St even 2005, "Character Development in al-Tabarī's and al-Balādhurī's Narratives of Late Umayyad History", in Sebastian GUNTHER (dir.), *Ideas, Images and Portrayal. Insight into Classical Arabic Literature and Islam*, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization: Studies and Texts 58).
- JUDD Steven 2014, *Religious Scholars and the Umayyads: Piety-minded Supporters of the Marwānid Caliphate*, Abingdon-Oxon, Routledge.
- KAZIMIRSKI Albert de Biberstein 1860, *Dictionnaire arabe-français* [rééd. Al-Bouraq], Beyrouth.
- KEANEY Heather 2003, "Remembering Rebellion: ʿUṭmān b. al-Affān in Medieval Islamic Historiography", PhD. diss., University of California.
- KEANEY Heather 2005, "The First Islamic Revolt in Mamluk Collective Memory: Ibn Bakr's Portrayal of the Third Caliph ʿUṭmān", in Sebastian GUNTHER (dir.), *Ideas, Images and Portrayal. Insight into Classical Arabic Literature and Islam*, Leiden, Brill (Islamic History and Civilization: Studies and Texts 58).
- KEANEY Heather 2011, "Confronting the caliph: ʿUṭmān b. ʿAffān in three abbāsīd chronicles", *Studia islamica*, nouvelle édition/new series 1, p. 37-65.
- KEANEY Heather 2013, *Medieval Islamic Historiography. Remembering Rebellion*, Abingdon-Oxon, Routledge (Routledge Research in Medieval Studies).
- KENNEDY Hugh (dir.) 2008, *Al-Ṭabarī: A Medieval Muslim Historian and his Work*, Princeton, Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam 15).
- KENNEDY Hugh 1986 (1^e éd. 1981), *The Early Abbāsīd Caliphate: a Political History*, Benckenham, Croom Helm Ltd.
- KHOURY Raif 1986, 'Abd Allāh b. Lahī'a (715-790), juge et grand maître de l'école égyptienne avec édition critique de l'unique rouleau de papyrus arabe conservé à Heidelberg, Wiesbaden : Harrassowitz.
- LAMMENS Henri 1927, *L'avènement des Marwānides et le califat de Marwān 1^{er}*, Beyrouth, Imprimerie Catholique.
- LANDAU-TASSERON Ella 1990, "Sayf Ibn ʿUmar in Medieval and Modern scholarship", *Der Islam* 67, p. 1-26.
- MADLUNG Wilferd 2001 (1^e éd. 1997), *The Succession to Muḥammad. A study of the Early Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MELCHERT Christopher 1997, *The Formation of the Sunny Schools of Law*, Leiden, Brill.
- MICHEAU Françoise 2012, *Les débuts de l'Islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Paris, Téraèdre (L'Islam en débats).
- MUNT Harry 2014, *The Holy City of Medina. Sacred Space in Early Islamic Arabia*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Islamic Civilization).
- MURANYI Mildos 1973, *Die Prophetet genossen in der frühislamischen Geschichte*, Bonn, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität.

- PALMER Andrew et alii 1993, *The Seventh Century in The West-Syrian Chronicles*, Liverpool, Liverpool University Press.
- PELLAT Charles 1956, « Le culte de Mu'āwiya au III^e siècle de l'hégire », *Studia Islamica* 6, p. 53-66.
- PETERSEN Erling L. 1964, *Alī and Mu'āwiya in Early Arabic Tradition: Studies on the Genesis and Growth of Islamic Historical Writing until the End of the Ninth Century*, Copenhagen, Munksgaard.
- QASIM-ZAMAN Muḥammad 1994, "Early 'Abāssid Religious Policies and the Proto-Sunni 'Ulama'", PhD. diss., Institute of Islamic Studies McGill University, Montréal.
- ROBINSON Chase F. 2003, *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press (Themes in Islamic History 1).
- ROSENTHAL Franz 1989, "General Introduction: The Life and Works of al-Ṭabarī" in Franz ROSENTHAL (ed), *The History of al-Ṭabarī I*, Albany, SUNY Press.
- SHOSHAN Boaz 2004, *Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Ṭabarī's History*, Leiden, Brill (Islamic History and civilization: Studies and Texts 53).
- SOURDEL Dominique 1999, *L'État impérial des califes abbāssides*, Paris, PUF.
- TAYOB Abdelkader I. 1999, "Ṭabarī on the Companions of the Prophet: Moral and Political Contours in Islamic Historical Writing", *Journal of the American Oriental Society* 119, p. 203-210.
- TOTTOLI Roberto 2002, *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*, Richmond, Routledge Curzon Press (Routledge Studies in the Qur'ān)
- YAZIGI Maya 1997, "Ḥadīṯ al-'ashara or the Political Uses of a Tradition", *Studia Islamica* 86, p. 159-167.