



L'ibâdisme, une minorité au cœur de l'islam

Cyrille Aillet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/remmm/7752>

DOI : 10.4000/remmm.7752

ISSN : 2105-2271

Éditeur

Publications de l'Université de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 3 décembre 2012

Pagination : 13-36

ISBN : 978-2-85399-809-3

ISSN : 0997-1327

Référence électronique

Cyrille Aillet, « L'ibâdisme, une minorité au cœur de l'islam », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 132 | décembre 2012, mis en ligne le 08 avril 2013, consulté le 03 mai 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/remmm/7752> ; DOI : 10.4000/remmm.7752



Les contenus de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Cyrille Aillet *

L'ibâdisme, une minorité au cœur de l'islam

Parmi les courants qui composent l'islam, l'ibâdisme est l'un des plus méconnus¹. Aujourd'hui réduit à une minorité infime – sans doute moins de trois millions de personnes –, il n'a survécu qu'à Oman, le seul pays où il est dominant, sur la côte orientale de l'Afrique (principalement à Zanzibar) et au Maghreb. En Libye, les Ibâdites sont implantés dans le Djebel Nafûsa et à Zuwâra, en Tunisie sur l'île de Djerba, et en Algérie à Ouargla et dans le Mzâb, leur principal bastion. Des flux migratoires parfois anciens ont rajouté des points d'ancrage à cet archipel dynamique, à la fois sincèrement attaché à ses îlots de culture traditionnelle et profondément soucieux de développer son insertion dans des réseaux internationaux plus larges.

Bien qu'ils récusent cette parenté, les Ibâdites sont généralement considérés comme les derniers descendants de la troisième branche de l'islam, le khârijisme, naguère singularisée par sa contestation d'un califat héréditaire et absolutiste réservé aux seuls Quraysh. L'apparition de l'ibâdisme à Bašra, vers la fin du I^{er}-VII^e siècle, est toutefois indissociable de la recherche d'une solution de compromis et de coexistence avec les autres courants de l'islam. Ses pères fondateurs – parmi lesquels figurait peut-être le mystérieux Ibn Ibâd – récusaient en effet l'intransigeance des Azraqites, dont la politique de terreur est à l'origine de la légende noire qui entoure le khârijisme. L'ibâdisme n'en a pas moins hérité de ce

* Université Lyon 2, CIHAM-UMR 5648.

¹ Ce dossier prend place dans le cadre du programme de l'Agence Nationale de la Recherche que nous dirigeons. Intitulé « Maghribadite », il est consacré à l'histoire de l'ibâdisme au Maghreb médiéval. Pour en savoir plus, on peut consulter le site www.maghribadite.hypotheses.org.



courant une vision électorale et collégiale du pouvoir qui met en avant le choix de la communauté et l'exemplarité religieuse du gouvernant, dont la destitution est jugée légitime en cas de rupture du pacte initial.

Dans le contexte actuel des révolutions arabes, les Ibâdites aiment d'ailleurs à se définir comme des « démocrates de l'Islam » (Koribaa, 1991 ; Ghubash, 1998). Au Maghreb, l'historiographie rappelle volontiers leur participation aux révoltes qui secouèrent l'empire omeyyade finissant, leur rôle actif dans la propagation de l'islam en milieu berbère et jusqu'en Afrique noire, l'engagement de leurs intellectuels dans la *Naḥḍa* et dans la contestation anticoloniale dès la fin du XIX^e siècle, ainsi que leur lutte contre le « tyran » Kadhafi. Du côté d'Oman, devenu la vitrine mondiale de l'ibâdisme, le discours officiel vante la « renaissance » impulsée par le sultan Qâbûs grâce aux ressources de l'or noir, mais aussi l'esprit de « tolérance » qui caractériserait la société locale. Refusant d'être cantonnés dans une périphérie, les Ibâdites revendiquent au contraire une place à part entière au sein de l'orthodoxie, et un rôle possible dans la rénovation de l'islam.

Ce volume tisse une réflexion sur la façon dont cette minorité s'est façonnée au cœur de l'Islam. L'accent sera mis sur les modèles et sur les enjeux de mémoire de ce courant singulier, constamment appelé à composer avec les orthodoxies dominantes.

L'épouvantail politique du khârijisme

La division du champ doctrinal de l'islam dépend d'une terminologie et d'une arborescence directement issues des nomenclatures dressées dans les traités hérésiographiques. C'est ainsi qu'aux branches rivales du « sunnisme » et du « shi'isme » s'en rajoute une troisième, le « khârijisme », si impitoyablement élaguée au cours de l'histoire qu'il ne s'y rattacherait plus qu'un rameau vivant : l'ibâdisme. La logique classificatoire de la division en « sectes » (*tafrîq*) réduit donc l'ibâdisme à l'image d'un isolat, doublement marginalisé par son poids démographique infime et par son identification au khârijisme, d'ailleurs vivement contestée par cette famille religieuse qui se présente au contraire volontiers, de nos jours, comme la cinquième école (*madhbab*) du sunnisme.

L'étiquette du khârijisme désigne une véritable nébuleuse de mouvements, principalement actifs aux deux premiers siècles de l'islam et qui dérivent du tronc commun de la *Muḥakkima*. Tel est en effet le nom donné à ceux qui, en 36/657, s'opposèrent à la décision du quatrième calife 'Alî d'interrompre la bataille de Şifîn en s'en remettant à un arbitrage humain (*taḥkîm*) pour départager les belligérants, et qui proclamèrent l'absolue transcendance de la volonté divine à l'égard des décisions humaines (*lâ ḥukm ilâ li-llâh*). Les khârijites seraient donc « sortis » (*kharaja*) de Kûfa, ou du camp de 'Alî, pour se réfugier d'abord à Ḥarûra – un village d'après lequel on leur donnera aussi le nom de Ḥarûriyya – avant d'affronter les troupes du calife à al-Nahrâwân, où ils furent décimés. L'étude d'Adam Gaiser s'attaque justement ici à ce monument conflictuel de mémoire en s'interrogeant sur la

consignation du débat (*munâzara*) qui aurait opposé le parti de 'Alî aux *Muḥakkima* à Harûra. Bien que des études précédentes aient déjà effleuré ce sujet (Djaït, 1989 ; Gouja, 2006), cet essai préliminaire ouvre une belle enquête sur la contre-mémoire ibâdite de la *fitna*, en recueillant les éléments hérités du khârijisme, mais en reconstituant aussi les avatars successifs du récit et sa circulation dans des cercles plus larges, notamment ceux du sunnisme. À partir d'une minutieuse enquête sur les strates et les filières de récit, l'auteur montre en effet clairement la constitution dans l'ibâdisme de deux courants historiographiques, omanais et maghrébin. Mieux encore, il établit que le courant maghrébin, qui charriait des matériaux très anciens venus de Baṣra et de Kûfa, a largement alimenté les textes sunnites.

À la suite de Nahrâwân, la tradition historiographique retient que la sécession (*khurûj*) serait devenu le maître mot du khârijisme. Ses courants les plus activistes auraient alors prêché la révolte et l'affrontement armé systématiques contre les « tyrans » omeyyades, prônant l'usage de l'assassinat politique (*isti'râd*), dont 'Alî fut la première victime. Ces soulèvements débouchèrent sur la constitution de territoires affranchis de toute domination impie et baptisés « domaine de l'hégire » (*dâr al-hijra*). Enfin, les khârijites les plus virulents auraient proclamé l'exclusion des autres musulmans, considérés comme des polythéistes (*mushrikân*) dont le sang, les biens et la réduction en esclavages étaient licites. Oublieuse des multiples nuances de cette famille idéologique, en réalité extrêmement morcelée par des débats internes et des schismes répétés entre les adeptes de la ligne dure du *khurûj* et ceux qui mettaient plutôt en avant le quiétisme (*qu'ûd*) et la coexistence pacifique, la postérité n'en a guère retenu que la manifestation la plus spectaculaire : la secte des Azraqites, illustrée par ses deux légendaires *desperados* Nâfi' b. al-Azraq et Qaṭarî b. al-Fujâ'a. L'hérésiographie et la littérature ont puissamment contribué à faire fusionner dans ces deux personnages la figure du bandit de grand chemin, sans foi ni loi, et celle du fanatique indomptable faisant de la terreur son arme absolue. Femmes enceintes éventrées, enfants passés au fil de l'épée, raids contre les villes d'Irak, interminables poursuites contre cet ennemi insaisissable : la saga meurtrière des Azraqites – « bêtes féroces parmi les Arabes » (*sibâ' al-'arab*, al-Ṭabarî, 1429/2008 : 3/1184) – fait du khârijisme l'incarnation du mal absolu. Sans doute dès l'époque omeyyade, cette famille contestataire a été présentée dans la littérature officielle comme une dangereuse survivance de l'individualisme anarchique de la Jâhiliyya, comme une forme nocive sécrétée par la *fitna*, dont seule l'éradication pouvait permettre à l'État de se construire. Caricaturant les interminables schismes internes, l'anti-autoritarisme et le relatif égalitarisme de cette mouvance comme autant de preuves de son incapacité à gérer la Cité, assimilant bien souvent les révoltes à des actes de brigandage, l'orthodoxie triomphante a fait du khârijisme un anti-modèle, voire un épouvantail politique nécessaire à sa propre définition.

Cette imagerie, stéréotypée et manichéenne mais ô combien puissante, s'est profondément ancrée dans l'imaginaire collectif jusqu'à aujourd'hui, où le terme de « khârijite » alimente encore la polémique et sert quelquefois à désigner le terrorisme jihâdiste, nouvel avatar de la secte des Azraqites pour quiconque



se montre peu soucieux de nuances historiques (Kenney, 2006). On comprend donc que la dénomination « khârijite » soit vivement contestée par les auteurs ibâdites actuels qui, à la suite du grand « pôle » de l'ibâdisme, Muḥammad b. Yūsuf Aṭfayyesh (m. 1914) n'en retiennent que l'idée de révolte contre les pouvoirs impies (Prevost, 2010 : 90). La phrase *al-Ibâḍiyya laysû khawârij* (« les Ibâdites ne sont pas des khârijites ») revient donc dans les écrits ibâdites comme un bouclier contre les attaques dont ils font encore l'objet, et dont la toile du Net rend parfaitement compte¹. On y trouve en effet toujours quelques prédicateurs ou idéologues plus ou moins amateurs pour rappeler, sur des sites consacrés à la « défense du sunnisme », l'appartenance de l'ibâdisme au « khârijisme ». Cet environnement de pensée, entretenu par la mouvance salafiste, explique que les Ibâdites aient réagi en produisant de nombreuses brochures et des sites Internet où la question « Qui sont les Ibâdites ? » (*man hum al-Ibâḍiyya ?*) sert d'amorce à la réfutation de tout lien avec le khârijisme et à la revendication d'une appartenance de droit au sunnisme. Pourtant, l'accusation de khârijisme peut aisément se retourner contre ceux qui la brandissent, puisque le wahhâbisme saoudien a lui aussi qualifié de « nouveau khârijisme » par ses contempteurs.

Bien que ces polémiques stériles relèvent plus de l'idéologie que d'une approche scientifique, elles démontrent à quel point l'arsenal hérésiographique mis en place à partir de l'époque 'abbâsside met en difficulté toute appréhension rationnelle de la diversité doctrinale en Islam. L'historiographie moderne n'a d'ailleurs guère songé à déconstruire cette *doxa*, oubliant de s'attaquer à l'enjeu le plus important : l'identification de cette constellation de courants politiques et religieux hétérogènes. Le terme même de « khârijisme » pose d'ailleurs problème dans la mesure où il souligne une forme de « déviance » et occulte ce qui constitue le trait d'union de ces mouvements, qu'ils soient quiétistes ou bien partisans du *khurûj* : la défense d'un pouvoir anti-absolutiste, électif et collégial. Néanmoins, la légende noire du khârijisme a pu se déployer dans un champ libre de tout témoignage adverse, puisque les manifestations politico-religieuses antérieures à l'ibâdisme n'ont laissé aucune trace écrite directe. Il n'en demeure pas moins possible d'identifier, pour certains de ces mouvements, des visions alternatives comme celle qu'offre du leader Ḥamza b. Ḥadharak la chronique anonyme du *Târikh-e Sistân* (1976 : xxxi-ii et 123-5). Soulevé contre le fisc 'abbâsside dans les campagnes du Sistân entre 182/798 et 213/828 et classé parmi les *khawârij*, Ḥamza est rangé dans la longue liste de ces « *shurât* », un terme qui désigne les individus prêts à « vendre leur vie » pour lutter contre les « tyrans ». Or le *Târikh i-Sistân*, dont la première partie illustre le *revival* de la prose persane au v^e/xi^e siècle, célèbre l'insurgé comme un héros de la lutte contre le pouvoir oppresseur des 'Abbâssides. Il voit en lui un acteur pionnier de l'émancipation de la région vis-à-vis du pouvoir arabo-musulman central. Il faut également souligner qu'une certaine ambiguïté transparaît dans les écrits

1 On pardonnera à l'auteur de s'abstenir volontairement de mentionner précisément ces sites que l'on peut aisément localiser sur le Net arabophone.

des auteurs de l'ère 'abbâsside, car ces groupes partageaient avec le pouvoir issu de la révolution de 132/750 un vif sentiment anti-omeyyade. Lors du soulèvement d'Abû Muslim dans le Khorasân, ses partisans firent d'ailleurs parfois cause commune avec les Khârijites contre leur ennemi commun (al-Ṭabarî, 1429/2008 : 4/1503). Des bannières noires apparurent fugacement aux côtés du *shâri* ibâdite Abû Ḥamza al-Mukhtâr lorsqu'au cours du pèlerinage il prêcha la désobéissance aux Marwânides (al-Ṭabarî, 1429/2008 : 4/1505). Certes, un lecteur orthodoxe ne pouvait pas adhérer au discours violemment anti-Quraysh qu'il aurait prononcé à Médine après s'être emparé de la ville pour le compte de l'imâm Ṭâlib al-Ḥaqq (129/746-747). Cependant, les textes soulignent (al-Ṭabarî, 1429/2008 : 4/1512-1516) qu'il aurait si bien traité les Médinois que ces derniers s'inclinaient devant lui lorsqu'il proclamait l'un des principes du khârijisme : « Quiconque a forniqué est un infidèle » (*man zanâ fa-huwa kâfir*) ! À la dénonciation des dérives du khârijisme se mêle intimement, dans le discours 'abbâsside, la récupération de leur discours anti-omeyyade et l'expression d'une certaine gêne vis-à-vis du piétisme et de l'ascétisme que ces mouvements plaçaient au centre de leur doctrine.

Comme ces notes le suggèrent, il serait temps de revisiter entièrement la mémoire de la *fitna* (Martinez-Gros et Tixier du Mesnil, 2011) qui, tout entière canalisée par l'orthodoxie qui s'imposa *in fine* sous les 'Abbâssides, continue d'imposer une lecture hérésiographique des différences doctrinales dans l'Islam des premiers siècles. Poser la question de l'appartenance de l'ibâdisme au khârijisme constitue donc une forme d'adhésion, volontaire ou non, à la nomenclature hégémonique imposée par l'historiographie. Le problème qui nous semble donc avoir le plus de sens est la définition même de cet ensemble que l'on réunit sous le nom de khârijisme, et l'analyse de ses relations avec les milieux doctrinaux des premiers siècles de l'Islam (voir sur ce point les remarques convergentes de Gaiser, 2010 : 5-6).

Le façonnement d'une mémoire des origines

On peut toutefois retenir que les partisans d'un imâmât électif et anti-absolutiste furent amenés, après l'échec de la première vague de révoltes en 79/698, à rechercher des formes nouvelles de compromis avec leurs adversaires. Ce serait dans ces décennies que la bouillonnante métropole du sud de l'Irak, Baṣra, aurait vu se développer un courant que John Wilkinson qualifie d'« unitarisme khârijite » (Wilkinson, 2010 : 155-6). Favorables à l'abandon ou à la mise en sommeil des armes, ses membres se prononcèrent en faveur de la coexistence avec les autres musulmans, dénonçant les formes les plus extrêmes de confrontation militaire et l'usage indiscriminé de la violence par les Azraqites et la Najdiyya (Ash'arî, 1369/1950 : 161-4 ; Crone et Zimmermann, 2001 : 99-111). Refusant de considérer les autres musulmans comme des polythéistes (*mushrikûn*), les Ibâdites leur reconnaissaient le statut de « gens de la *qibla* », donc de croyants avec qui



le mariage et tout type de transaction étaient licites. Mais ils les rangeaient dans la catégorie intermédiaire des « hypocrites » (*munâfiqûn*), et plus tard dans celle des coupables d'infidélité mineure ou *kufr ni'ma*, une forme d'« oubli des bienfaits divins » promise au châtement dans l'Au-Delà si l'individu ne faisait pas pénitence (Cuperly, 1984 : 329 ; Crone et Zimmermann, 2001 : 195-8). Dans les débats contemporains sur le statut du pécheur, les Ibâdites conservèrent en effet une vision tranchée, bien que beaucoup plus modérée que celle des autres sectes dites « khârijites » : à la *wilâya* – ou « communion de solidarité » avec tous les vrais « musulmans » – s'oppose la « dissociation » (*barâ'a*) à l'égard des pécheurs et des imâms injustes (Cuperly, 1984 : 130-136).

À partir de la rupture avec les Azraqites – en 64/683, selon la version traditionnelle, mais en réalité peut-être plutôt au début du II^e/VIII^e siècle – l'ibâdisme allait finalement se structurer dans un milieu tiraillé entre la voie du quiétisme (*qu'ûd*), d'une part, et celle de la sécession (*khurûj*) et du sacrifice (*shirâ'*), d'autre part. Abû Bilâl Mirdâs (m. 61/680), l'un des ancêtres affichés par l'ibâdisme bien qu'on ignore son affiliation exacte, illustre parfaitement cette ambivalence : rescapé de Nahrawân, il prêcha ensuite la coexistence pacifique, avant de se révolter contre le gouverneur omeyyade local (Watt, 1961 : 217).

Les conditions d'émergence de ce « proto-ibâdisme » (Wilkinson, 2010 : 183) sont toutefois plongées dans l'obscurité, d'autant plus que la littérature ibâdite postérieure se montre assez fluctuante dans l'identification et la hiérarchie de ses pères fondateurs. Quant au « modèle monolinéaire des origines de l'ibâdisme » – qui prend pour point de départ Ibn 'Abbâs et s'appuie ensuite sur Jâbir b. Zayd, Abû 'Ubayda Muslim b. Abî Karîma et al-Rabî' b. Ḥabîb al-Azdî –, il laisse dans l'ombre des personnages fondamentaux. De plus, il procède d'un effort de rationalisation tardif, dans lequel les sources maghrébines postérieures à la chute de Tâhart (en 296/909) ont apparemment joué un rôle déterminant (Wilkinson, 2010 : 165-6, 176, 183). Cette chaîne de transmission s'appuie sur des figures consensuelles, reconnues aussi par le sunnisme, comme Ibn 'Abbâs ou Jâbir b. Zayd. Les disciples de ce dernier, qu'Ibn Sa'd ne classe pas parmi les Ibâdites, étaient d'ailleurs affiliés à plusieurs cercles doctrinaux (Lewicki, 1975 ; Wilkinson, 2010 : 183-205). L'ibâdisme naquit donc dans un contexte de profonde interaction entre les mouvements intellectuels qui se montraient critiques vis-à-vis du pouvoir en place (van Ess, 1991 : 2/4-429) : le murji'isme, auquel répliqua Sâlim b. Dhakwân au II^e/VIII^e siècle (Crone et Zimmermann, 2001 : 114-27, 219-43), le qadarisme et le mu'tazilisme. Avec ce dernier, qu'il combattait pourtant par les armes de la parole jusqu'aux contrées arides du Mzâb au V^e/XI^e siècle, si l'on en croit le récit des chroniqueurs (Abû Zakariyyâ' al-Warjilânî, 1985 : 255 ; al-Darjîni, s.d. : 1/184), l'ibâdisme partage plusieurs points communs. Les deux mouvements nourrissent en particulier le même rejet de l'« anthropomorphisme » et du littéralisme, leur préférant une interprétation métaphorique des versets coraniques décrivant Dieu. Enfin, ils défendent aussi la croyance dans la nature créée du texte sacré (Cuperly, 1984 : 213-257).

L'un des articles de ce numéro témoigne des circulations intellectuelles qui ont prévalu dans la constitution de l'ibâdisme. À partir d'un cas d'étude précis, le montant de la *zakât* sur le bétail – fixé à trente têtes dans le sunnisme et le shi'isme, mais à seulement cinq têtes chez les Ibâdites –, Ersilia Francesca souligne à quel point cette disposition juridique apparemment marginale n'a en réalité rien de spécifiquement ibâdite. On en trouve en effet la trace discrète dans les corpus sunnites, ce qui montre qu'elle provient d'un milieu bašrien encore très ouvert au brassage doctrinal et qu'elle fut ensuite abandonnée par la majorité des juristes lors de la première grande phase de fixation du droit au III^e/IX^e siècle. Le manuscrit inédit qu'examine cette islamologue, constitué de questions juridiques attribuées au célèbre Successeur du Prophète (*tabi'î*) Qatâda b. Di'âma (m. c. 117/735), comporte des matériaux issus de traditions dogmatiques croisées, qui ne portent ni le sceau exclusif de l'ibâdisme ni celui d'une orthodoxie identifiable comme « sunnite ».

Comme tous les récits des origines, celui des Ibâdites a fait l'objet de réécritures et de réappropriations constantes, au Maghreb comme à Oman. Néanmoins, l'étude critique de ce façonnement mémoriel n'en est qu'à ses prémices. Parmi les débats qui traversent l'historiographie actuelle figure la discussion autour de 'Abd Allâh b. Ibâd, personnalité éminemment évanescence mais à laquelle on rattache le nom du groupe. On ne connaîtrait pratiquement rien sur cet individu, qui brille plutôt par son absence des sources anciennes, si on ne lui attribuait pas deux lettres. Encore sont-elles conservées dans des ouvrages pour le moins tardifs : le *Kitâb al-jawâhir al-muntaqât* d'Abû l-Faḍl al-Barrâdî, écrit à Djerba dans la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle, et le *Kashf al-ghumma*, achevé à Oman en 1141/1728 par Sirhân b. Sa'îd al-Izkawî (m. 1150/1737) à partir de sources antérieures. Depuis que Michael Cook (1981 : 51-67) a attribué la première de ces lettres à Jâbir b. Zayd et défini son destinataire comme le gouverneur de Bašra 'Abd al-Mâlik b. Muhallab (m. 102/720) – écartant ainsi l'identification habituelle au calife 'Abd al-Mâlik b. Marwân (65-86/685-705) –, le rôle historique d'Ibn Ibâd a été amplement remis en cause. À l'aide de nouveaux matériaux, Wilferd Madelung s'est concentré sur la seconde lettre, adressée à un interlocuteur shi'îte, établissant un parallèle avec une controverse qu'Ibn Ibâd aurait engagée avec un poète de cette confession vers 142/759 (Madelung, 2006 et 2011). Déplaçant lui aussi la datation la plus haute, J. Wilkinson s'est entretemps attaqué à l'hypothèse de M. Cook en soulignant que l'attachement de l'auteur de cette missive aux révoltes khârijites du passé tranchait avec le quiétisme de Jâbir b. Zayd. Repoussant le « mythe d'Ibn Ibâd » sans toutefois réussir à imposer un auteur alternatif, l'historien anglais estime que le destinataire pourrait être 'Abd al-Mâlik b. 'Umar, le fils du calife 'Umar II (99-101/717-720) que les Ibâdites tentèrent de rallier à leurs vœux par l'envoi d'une délégation (Wilkinson, 2010 : 170-171 et 202-205). Ce volume présente la réponse de W. Madelung qui, tout en intégrant une partie du raisonnement de son collègue, recolle les morceaux du puzzle biographique d'Ibn Ibâd pour formuler une proposition nouvelle. Celle-ci donne enfin une certaine consistance à l'appellation collective (*al-Ibâdiyya*) que les membres de cette école



de pensée finirent pas adopter, sans doute au cours du III^e/IX^e siècle, après se l'être vus imposer par leurs adversaires.

Si Jâbir b. Zayd passe, à tort ou à raison, pour le principal inspirateur du droit ibâdite (*aşl al-madhab* selon al-Shammâkhî, 2010 : 1/182 ; voir aussi Bakûsh, 1986 : 9-73), Abû 'Ubayda Muslim b. Abî Karîma a pour sa part été investi par la tradition – principalement maghrébine – de la fonction d'organisateur du mouvement. On lui prête en effet la formation des « porteurs de science » (*ḥamalât al-'ilm*) qui, à partir de Başra, auraient essaimé la doctrine avec succès en direction de l'Arabie et du Maghreb. Mais une fois de plus, l'image d'Abû 'Ubayda comme chef d'un « gouvernement révolutionnaire » (Lewicki, 1975) dans les récits tardifs est peut-être trop nette pour être tout à fait exacte. Des recherches récentes (Wilkinson, 2010 : 175-6) affirment qu'il est éclipsé dans les sources omanaises au profit d'al-Rabî' b. Ḥabîb, l'une des autorités majeures en matière de droit dans l'ibâdisme, et d'Abû Sufyân Maḥbûb b. al-Raḥîl al-'Abdî, le dernier imâm de Başra et l'auteur présumé d'une compilation historique sur les premiers temps de la secte qui a irrigué la littérature ibâdite, et dont Adam Gaiser nous reparle dans cette revue. Il faut donc peut-être déplacer vers les premières décennies du II^e/VIII^e siècle la constitution d'un mouvement politico-religieux apte à prendre la tête de révoltes en Tripolitaine (à partir de 127/744), à s'emparer deux ans plus tard du Yémen sous la direction de Ṭâlib al-Ḥaqq, le premier imâm « manifeste » de l'ibâdisme, avant de s'installer en Oman (al-Rawas, 2000 : 109-27) en mettant en place l'imâmât de Julandâ b. Mas'ûd (132/749-134/751).

L'ère des imâmats et la formation de l'archipel ibâdite

Cette phase « révolutionnaire » montre bien l'importance du *khurûj* dans la doctrine ibâdite des premiers siècles. La thématique de la révolte, associée à la proclamation de l'égalité des peuples au sein de l'islam et à la remise en cause des hiérarchies ethnico-politiques prévalentes, trouva un terrain fertile parmi les populations persanes en Orient, et de façon beaucoup plus durable parmi les tribus berbères du Maghreb. Lorsque le Maghrébin Ibn Sallâm retrace les premiers temps du mouvement, il insiste sur la nécessité du soulèvement contre les souverains injustes, célèbre des listes entières de martyrs tombés au combat, et transmue les luttes au Maghreb en opposition manichéenne entre « Arabes » et « Berbères » (Schwartz, 1983 ; Ibn Sallâm, 1986). L'article de Virginie Prevost, consacré à la bataille de bataille de Mânû (283/896), au cours de laquelle les troupes de l'émir aghlabide Ibrâhîm II mirent fin au contrôle de la côte tripolitaine par les Ibâdites du Jabal Nafûsa, met en lumière l'importance de cette mémoire martyrologique, et des recompositions successives qu'elle subit dans les ouvrages biographiques maghrébins (*siyar*). Au Maghreb comme à Oman, l'historiographie médiévale ibâdite possède en effet un caractère apologétique et hagiographique très prononcé, que les historiens ne prennent pas toujours suffisamment en compte alors qu'il filtre soigneusement les faits du passé.

Après une phase d'instabilité marquée par plusieurs tentatives infructueuses de se doter d'assises territoriales stables en Arabie (Lewicki, 1959; Ma'rûf, 2004) et au Maghreb (Maḥmûd, 1985), l'ibâdisme se mue en doctrine d'État à la fin du II^e/VIII^e siècle. À Tâhart, malgré l'insistance des sources sur le caractère collégial de l'élection de 'Abd al-Raḥmân b. Rustum en 160/777 (Ibn Ṣaghîr, 1975 : 321-7), celui-ci met en place une dynastie. Lorsque les géographes orientaux Ibn Khurradâdhbih et al-Ya'qûbî se rendent au Maghreb (vers 232/845 pour le premier, une quarantaine d'années plus tard pour le second), les Rustumides atteignent leur plus grand rayonnement. Ils dominent alors un espace qui, largement ouvert sur les marges sahariennes, comprend la majeure partie du Maghreb central, tout le sud de l'Ifrîqiyya, le Jabal Nafûsa et la Tripolitaine (Dangel, 1977; Baḥâz, 1994). Tâhart, qualifiée par al-Ya'qûbî d'« Irak du Maghreb » fait alors figure de capitale cosmopolite, à la croisée des idées et des routes marchandes (al-Ya'qûbî, 1861 : 141-3), et peut apparaître comme la nouvelle terre d'élection du mouvement (Aillet, 2011). Ses imâms doivent toutefois affronter plusieurs schismes (Lewicki, 1956) que l'on peut interpréter comme des manifestations des tensions qu'engendre chez les Ibâdites la monopolisation du pouvoir par une même famille. Les études d'Allaoua Amara et de Mohamed Hassen témoignent toutes deux, pour des espaces différents, de la diversité interne de l'ibâdisme médiéval et de la persistance des tendances religieuses hostiles à la doctrine officielle, le wahbisme. Les prérogatives des souverains rustumides, tempérées par le poids des institutions tribales et par la relative autonomie des régions comme le Jabal Nafûsa (Mazhûdî, 2003 : 119-33), apparaissent pourtant essentiellement limitées à la fiscalité, à la conduite de la guerre et à la définition de l'orthodoxie. Dès cette époque, le domaine ibâdite apparaît au Maghreb comme une forme de confédération de régions et de tribus dont l'unité est garantie par l'autorité charismatique de ses imâms juristes – comme Aflaḥ (208/823-4 à 250/864-5) – ou théologiens – comme Abû l-Yaqzân (254/868-9 à 281/894-5), auteur d'une épître sur la création du Coran (Cremonesi, 1966; Cuperly, 1984 : 218-34). L'autonomie des différents ensembles territoriaux se renforce encore après la défaite de Mânû face aux Aghlabides (283/896), dont Virginie Prevost a souligné les conséquences dans ce volume.

À Oman, dominé depuis l'époque préislamique par la famille des Julandâ, l'imâmat restauré passa pour un siècle (177/793-280/893) sous la mainmise de la tribu des Banû Yaḥmad, sans toutefois que la succession suivît une quelconque ligne héréditaire (al-Rawas, 2000 : 129-69). Bien au contraire, elle fit l'objet de conflits chroniques à l'échelle des clans dirigeants et des tribus rivales, jusqu'à ce que cette situation dégénère en guerre civile après la déposition de l'imâm al-Saḥ b. Mâlik al-Kharûṣî en 272/886 (Dridi, 2009 : 212-22). Le pays se scinda alors durablement en factions rivales, dont l'histoire demeure éminemment confuse mais qui permirent aux 'Abbâssides de reprendre le contrôle de la région en 280/893 (al-Rawas, 2000 : 171-201). Dès lors, tandis que le littoral passait sous la tutelle des puissances régionales successives jusqu'au VI^e/XII^e siècle (les 'Abbâssides et leurs vassaux Ṣaffârides jusqu'en 320/922, les Qarmates de 318/930 à 375/985 en alternance avec



les Bûyides, puis les Seljûkides au v^e/xi^e siècle), l'espace intérieur des oasis et des montagnes devint le véritable bastion de l'ibâdisme, une fonction qu'il continua à jouer pendant des siècles et qui n'empêchait pas la coexistence avec les pouvoirs et les populations installés sur la façade côtière (Wilkinson, 2010 : 328-34). Autour de la question du renversement de l'imâm al-Salt, cette période de deux siècles vit fleurir une ample littérature de *siyar* – des épîtres politico-religieuses, dans cette acception du terme. Celle-ci opposait principalement « l'école » de Rustâq à celle de Nizwa, l'ancienne capitale de l'imâmât, dans des joutes théoriques dont l'enjeu réel était de définir et de délimiter les prérogatives attachées à l'imâmât, lui-même occupé de manière intermittente à cette époque par des personnalités assez évanescences (Salimi, 2010 : 139-45 ; Wilkinson, 2010 : 336-43, 366-8). Ces siècles, souvent qualifiés d'obscurs, furent pourtant les témoins de l'apparition de la littérature ibâdite omanaise, seule expression de ce courant de l'islam en Orient, alors même que la doctrine s'étiolait dans le Ḥaḍramawt (Wilkinson, 2010 : 285-7, 410-2). Ils ne remirent pas non plus en cause le dynamisme des ports locaux, qui jouaient un rôle important dans le trafic maritime entre l'océan Indien et les provinces limitrophes du Golfe : Julfâr, Dibâ, Sûr et surtout Şuḥâr, « vestibule de la Chine, entrepôt de l'Orient » (Dridi, 2009 : 334-8).

L'ère suivante, celle du premier règne des Nabhânides (549/1154-906/1500), n'est pas mieux lotie dans l'historiographie (Salimi, 2010 : 156). Issus d'une tribu anciennement alliée à la famille régnante des Julandâ, et donc tenus à l'écart du pouvoir après la chute de cette dernière, les Banû Nabhân sont victimes d'une véritable *damnatio memoriae* de la part des sources omanaises (al-Ḥârithî, 2011 : 66-69). Ils sont en effet accusés d'avoir usurpé l'imâmât et de n'avoir pas résisté à la conquête portugaise du début du x^e/xvi^e siècle (Prevost, 2010 : 12-3 ; Wilkinson, 2010 : 398-403). Pourtant, cette dynastie royale, alliée des Bûyides et tournée vers le détroit d'Ormuz et la rive persane du Golfe, donna une impulsion nouvelle à l'expansion maritime du pays. D'abord installés à Şuḥâr, ils contribuèrent à faire de Qalhât le plus grand port de la côte omanaise, à une époque où les premières colonies stables de marchands ibâdites s'établissaient sur les côtes d'Afrique orientale, où les Portugais firent leur rencontre à la fin du ix^e/xv^e siècle. Les Nabhânides durent cependant faire face à l'hostilité des tribus ibâdites de l'intérieur, qui réussirent à rétablir l'imâmât à Nizwa entre 839/1435 et 846/1443, puis derechef entre 885/1480 et 906/1500 (al-Ḥârithî, 2011 : 55-61). De cette confrontation témoigne l'imposant fort de Bahlâ, édifié à peu de distance du siège de leurs adversaires.

Dans l'historiographie omanaise, l'idée d'un pays constamment assiégé par les puissances étrangères mais défendu par les Ibâdites depuis leur forteresse montagnaise du Jabal Akhdar semble récurrente. Cette vision dichotomique et continuiste tente de démontrer l'existence d'une nation depuis l'ère préislamique, et son lien intrinsèque avec l'ibâdisme. On retrouve aussi cette thèse chez J. Wilkinson (2010 : 3-65), pour qui « le grand Oman » constituait déjà une entité pourvue d'une « identité » tribale et culturelle distincte et cohérente avant le rattachement

à l'islam. Cette représentation de l'histoire régionale paraît cependant minimiser les phénomènes de complémentarité qui unissaient des espaces clivés par le morcellement tribal, certes, mais également ouverts sur les horizons maritimes. Des espaces où la composante ibâdite, loin d'être confinée dans l'isolement et le repli du « secret », sut négocier sa place dans des circuits d'échange souvent contrôlés par les puissances régionales voisines.

On peut donc opposer, dans l'histoire de l'ibâdisme, un long III^e/IX^e siècle marqué par l'existence de modèles étatiques, fortement idéalisés par la tradition postérieure et par une première floraison juridique et théologique, à la période suivante qui se caractérise par l'émiettement politique et l'insertion dans des ensembles politiques plus puissants. En Orient, après l'effacement des noyaux bašrien, irakien, khurasânien et yéménite, l'ibâdisme reflua progressivement vers Oman. Au Maghreb, la dispersion mais aussi l'extension géographiques ne firent que se renforcer après la chute de l'imâmat de Tâhart, balayé par les Fâtimides en 296/909. Les chroniqueurs racontent que le dernier imâm rustumide, Ya'qûb b. Aflah, aurait alors fui avec les siens vers le nord du Sahara, à Warjlân où un noyau de peuplement ibâdite s'était peut-être déjà installé dans la vallée de l'oued Mya. Il aurait cependant renoncé à son titre d'imâm, titre qui tomba désormais en désuétude parmi les Ibâdites du Maghreb. Comme le rappellent Cyrille Aillet et Sophie Gilotte, la mémoire de l'imâm Ya'qûb est toujours célébrée localement lors d'une « visite » (*ziyâra*) annuelle à sa tombe, située près du cimetière de Sedrata, à une dizaine de kilomètres au sud de l'actuelle Ouargla. Dans leur essai, ces deux chercheurs s'intéressent à la découverte de ce site archéologique dans le sillage de l'exploration du Sahara à partir des années 1860, puis aux fouilles qui y ont été menées. Les ruines de cet établissement correspondent très certainement au lieu-dit « Warjlân », amplement documenté par les sources comme l'un des centres majeurs de l'ibâdisme médiéval. Il s'agit donc d'un lieu de mémoire crucial pour les Ibâdites du Maghreb, et comme tel il a fait l'objet de multiples réappropriations symboliques jusqu'à nos jours.

L'effondrement de l'État rustumide favorisa une fragmentation de l'ibâdisme en plusieurs ensembles spatiaux, connectés mais autonomes. Le Djérid, au sud de la Tunisie actuelle, fut l'une des régions les plus dynamiques de cet archipel ibâdite, principalement entre le IV^e/X^e et le V^e/XI^e siècle (Prevost, 2008), avant de céder ce rôle à Djerba, qui jusqu'à nos jours conserve une importante communauté ibâdite. Toutefois, à la même époque, l'ibâdisme se diffusait dans les régions sahariennes et prenait le contrôle de plusieurs oasis qui lui servirent de relais dans la constitution d'un réseau commercial qui s'étendait de l'Afrique subsaharienne aux contrées méditerranéennes (Lewicki, 1961b) à travers une série de nœuds de contrôle intermédiaires comme le Zâb, le Djérid, ou l'arc montagneux allant des Maṭmâṭa au Jabal Nafûsa, qui surveillait le grand couloir de la Jeffâra. Attesté dans le Fazzân et à Ghadamès (Thiry, 1995 : 337-9, 377-8), l'ibâdisme était surtout bien implanté dans un chapelet d'oasis nichées dans les oueds Sûf (El Oued), Rîgh (Tuggurt), Mya (Warjlân), Mzâb (Ghardaïa et les autres *qşûr* de la Pentapole mozabite) et



Saggûr (al-Manî'a), qui formaient autant de points de transit pour le commerce transsaharien (Chekhab, 2012).

On connaît cependant très mal l'histoire propre de chacun de ces territoires, et l'on manque aussi d'une vision d'ensemble. Cela fait d'ailleurs toute la valeur des monographies inédites proposées respectivement par Allaoua Amara, qui se penche sur le Zâb, entre les Aurès et les premières oasis sahariennes, et par Mohamed Hassen, qui déchiffre l'histoire du Jebel Demmer à travers le cas ibâdite. Ces deux études portent sur des zones à forte composante rurale, documentées de façon discontinue par les sources, et pour lesquelles le recours aux données de l'archéologie et de la toponymie historiques s'avère indispensable. Elles démontrent tout d'abord l'importance de la circulation des savants au sein de cet archipel ibâdite apparemment disloqué, mais en réalité uni par des flux d'échange importants. Au ^v^e/^xⁱ^e siècle, la formalisation par Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. Bakr (m. 440/1048-9) de l'ensemble des dispositifs qui allaient constituer l'institution de la *ḥalqa* – cette assemblée d'oulémas, appelés *'azzâba* par les Ibâdites, qui présidait à la vie morale, religieuse et juridique de chaque îlot conséquent de population – ne fit que renforcer cette cohésion. En effet, le caractère déambulatoire de la quête du savoir religieux (*'ilm*) permettait de tisser des liens intellectuels, mais aussi commerciaux, permanents. Ce type de gouvernement collégial, conforté par le poids des assemblées locales de notables, rejoignait les idéaux du mouvement en imposant un processus collectif de consultation et de prise de décision. Dans le même temps, l'imâmât se transformait en un dispositif très largement théorique, ce qui se traduit par la construction d'une représentation du passé bientôt amenée à se propager en Oman. Il s'agissait de la distinction entre quatre cycles historiques (Gaiser, 2010 : 9-11) : l'ère glorieuse de la « manifestation » (*zuhûr*) du mouvement, qui pouvait se traduire par la formation d'États ; les épisodes de crise qui obligeaient les fidèles à adopter une position de « défense » (*difâ'*) ; les contextes de menace extrême où le « sacrifice » (*shirâ'*) s'imposait ; et enfin, le temps de la cohabitation et de la coexistence forcées avec un pouvoir non-ibâdite, qui contraignait les fidèles à la pratique du « secret » (*kitmân*). En dehors de deux grands soulèvements contre les Fâṭimides – dont le premier avait été mené par le Nukkârîte Abû Yazîd, « l'homme à l'âne », entre 332/943 et 336/947 (Le Tourneau, 1953) – toute l'histoire postérieure à la chute de Tâhart relevait pour ces auteurs de ce quatrième stade. L'élection d'un imâm y semblait inutile, contrairement à Oman où l'on préférait s'accommoder d'un imâm « faible » (*ḍa'îf*) (Gaiser, 2010 : 111-38).

L'autre apport d'A. Amara et de M. Hassen consiste précisément à osculer l'impact des grandes ruptures de l'histoire du Maghreb sur la minorité ibâdite. Leurs études montrent d'abord la lenteur de propagation du mâlikisme dans les espaces considérés : si dans le Zâb l'ibâdisme semble s'éteindre sous la vague du soufisme au ^{vii}^e/^{xiii}^e siècle, dans le Jebel Demmer il ne disparaît peut-être qu'à la fin de la période ḥafṣide. Quelques faits marquants, dont l'interprétation gagnerait à être approfondie, semblent pourtant contribuer à la marginalisation de cette doctrine. Dans la seconde moitié du ^v^e/^xⁱ^e siècle, la série de mutations

que l'on regroupe sous le vocable si discuté d'« invasions hilâlennes » engendre des phénomènes migratoires et des tensions inter-tribales qui atteignent le Djérid, l'arc Maṭmâṭa-Demmer-Nafûsa et les oasis méridionales. Ces dernières furent aussi la cible de plusieurs expéditions de la part des grandes dynasties septentrionales, qui tentaient ainsi de prendre le contrôle des routes du commerce vers le grand Sud. Ainsi Warjlân fut-elle convoitée vainement par les Fâṭimides et par les Almohades, capturée temporairement par les Banû Ḥammâd et les Ḥafṣides, et ravagée en 626/1228 par les Banû Ghâniyya, auxquels on attribue la ruine de Sedrata. Toutefois, loin de se réduire à l'histoire d'un dépérissement, l'évolution de l'ibâdisme se caractérise à cette époque par des reconfigurations territoriales et des migrations qui renforcèrent le poids démographique et culturel de Djerba et du Mzâb à la fin de la période médiévale.

L'ère du *kitmân* n'est donc pas, au Maghreb comme en Oman, synonyme de repli sur soi ou d'isolement, mais bien au contraire d'interaction renforcée avec les autres courants de l'islam. C'est ainsi qu'au Maghreb, malgré des épisodes de vive confrontation avec l'isma'îlisme au milieu du IV^e/X^e siècle, un certain statu-quo s'établit ensuite. De même, la mâlikisation du Maghreb se déroula de façon très lente, et des régions entières comme Djerba ou le Jabal Nafûsa demeurèrent pendant longtemps pratiquement autonomes, alors même qu'elles étaient théoriquement intégrées à des ensembles politiques plus larges ralliés à l'orthodoxie désormais triomphante. Les circulations savantes – y compris celles toujours intenses qui reliaient Oman et le Maghreb – et l'insertion dans des réseaux commerciaux d'envergure assuraient la cohésion de ces régions spatialement déconnectées. En parallèle, à partir de la fin du V^e/XI^e siècle et plus clairement encore au siècle suivant, se manifesta un processus de systématisation et de rationalisation du savoir historique (Lewicki, 1961a). Les *siyar* d'Abû Zakariyyâ' al-Warjilânî (m. après 504/1110-1), d'al-Wisyânî (m. 2^e m. du VI^e/XII^e siècle) et d'Abû l-'Abbâs al-Darjînî (m. 2^e m. du VII^e/XIII^e siècle) avaient pour vocation de rassembler la mémoire des compagnons du passé. Parallèlement, le savoir juridico-théologique fut rassemblé sous la forme de grandes sommes systématisées, parmi lesquelles se distingue l'œuvre d'Abû Ya'qûb al-Warjilânî (m. 570/1174-5). John Wilkinson qualifie de « madhhabisation » cette dynamique, voulant signifier que l'ibâdisme se constitua alors en « école » juridique, à l'instar de ses adversaires sunnites et pour mieux leur faire face, et s'aligna notamment sur leur pratique de l'*isnâd* dans la recension des *hadîth*-s (Wilkinson, 2010 : 413-37).

Des histoires locales à l'intégration nationale (époques moderne et contemporaine)

On connaît peut-être plus mal encore l'évolution de l'ibâdisme au Maghreb à l'époque moderne, car elle se confond très largement avec celle de ses trois principaux bastions. L'histoire du Jabal Nafûsa est un véritable trou noir, une lacune



mal compensée par l'image stéréotypée d'une enclave montagnaise à l'insoumission endémique. Il faut dire que la région semble être restée relativement autonome vis-à-vis des autorités espagnoles, puis turques, qui ne s'exerçaient guère de façon directe que sur la côte de Tripolitaine. La prise de contrôle des terres intérieures par les Ottomans entre 1251/1835-6 et 1274/1857-8 suscita une vive résistance. Pendant toute cette période, le Jabal continua à fournir à l'ibâdisme quelques-unes de ses plus grandes familles de savants, souvent attestées dès le VIII^e/XIV^e siècle. Au siècle suivant, Abû l-'Abbâs al-Shammâkhî (m. 928/1522), rassembla dans une visée encyclopédiste la plus grande somme biographique consacrée à l'ibâdisme occidental et oriental (Custers, 2006b : 271-9). Cet entrelacement entre un ancrage local et l'insertion dans des réseaux intellectuels et économiques bien plus amples caractérise aussi l'itinéraire des membres de la famille al-Barûnî (Custers, 2006a : 2/77-95). Actifs à Djerba à partir du X^e/XVI^e siècle surtout, fortement liés aussi à l'histoire du Mzâb, les Bârûnî prirent une importance nouvelle à la fin du XIX^e siècle en participant activement à la renaissance culturelle de l'ibâdisme et aux premières manifestations d'un panarabisme anticolonial. C'est ainsi qu'une longue existence militante amena Sulaymân al-Bârûnî (1870-1940) à lutter tout d'abord contre la domination ottomane, tout en s'inspirant du modèle des Jeunes Turcs, puis contre l'entreprise coloniale italienne en Libye à partir de 1911 (Veccia Vaglieri, 1975). Après des études à la Zaytûna de Tunis, il s'installa au Caire où il participa en 1880 à la fondation de l'imprimerie al-Maṭb'a al-Azhâr al-Bârûniyya avec son frère Muḥammad b. Yûsuf (m. 1927). Cette maison d'édition contribua puissamment à la redécouverte du patrimoine culturel ibâdite en publiant une soixantaine de « classiques » du passé, auxquels s'ajoutaient aussi les œuvres des grandes autorités de leur temps, comme Muḥammad b. Yûsuf Aṭṭfayyesh (Custers, 2006b : 7-29). La figure de Sulaymân al-Bârûnî ne peut toutefois se réduire à la seule dimension communautaire, même s'il a été aussi l'un des grands artisans de la mémoire historique de l'ibâdisme avec son *Kitâb al-azhâr al-riyâḍiyya* (1325/1907-8). Après l'invasion italienne, il fut surtout l'un des principaux organisateurs de la résistance en Libye et fut alors nommé pacha par Istanbul, où il se réfugia avant de revenir clandestinement dans son pays en 1916 pour y mener de nouvelles opérations. Son soutien au projet rapidement avorté d'une « république tripolitaine » berbère, de 1918 à 1921, l'obligea cependant à partir en exil. Accueilli par le sultan à Muscate en 1924, puis par l'imâm à Nizwa, il occupa à la fin de sa vie de très hautes fonctions en Oman.

L'implication de la composante ibâdite dans les enjeux de l'histoire du Maghreb et de la Méditerranée se manifeste aussi pleinement à Djerba, comptoir commercial stratégique qui fut dès l'époque médiévale un objet de convoitise pour les grandes puissances voisines. Les Normands puis les Aragonais de Sicile s'en emparèrent à plusieurs reprises du VI^e/XII^e au IX^e/XV^e siècle, tandis que les Ḥafṣides tentaient de s'en assurer le contrôle. En 916/1510, une flotte espagnole conduite par Pedro de Navarra et García de Toledo tenta de nouveau de prendre possession de l'île, mais elle fut repoussée après un siège que retrace une source ibâdite anonyme

(Lewicki, 1961a : 133-4). Les Djerbiens passèrent ensuite sous l'autorité des Ottomans. Soulevée à plusieurs reprises contre la politique fiscale des gouverneurs turcs de Tripoli, Djerba demeurait ibâdite – de tendance wahbite mais aussi nukkârîte – dans sa grande majorité. Haut lieu de formation et d'accueil des lettrés ibâdites depuis au moins le VII^e/XIII^e siècle (Prevost, 2008 : 316-8), l'île conserva ce rôle au moins jusqu'au XI^e/XVII^e siècle. La première *madrassa* mâlikite n'y fut implantée qu'en 1674, mais à la fin du siècle les deux cinquièmes de la population appartenaient à cette école (Brunschvig, 1931 : 283).

À l'époque ottomane les savants du nord se dirigeaient cependant de plus en plus vers le Mzâb, devenu la place-forte de l'ibâdisme au Maghreb. Bien que l'histoire des premiers établissements du Mzâb soit encore très confuse et légendaire, la version commune (Ĥâj Sa'îd, 1238/2006 : 15-9) affirme qu'aux trois *qşûr* initiaux du V^e/XI^e siècle (El 'Ateuf qui serait né en 402/1012, Bû Nûra en 457/1065, Ghardaïa en 477/1085), deux autres fondations seraient venues s'ajouter au VIII^e/XIV^e siècle (Beni Isguen en 720/1321 et Melika en 756/1355), faisant de cet ensemble une Pentapole. Les plus anciens manuscrits copiés dans le Mzâb datent de cette période, et le plus vieux document d'archive connu à ce jour date du tout début du IX^e/XV^e siècle et provient des actes de délibération de l'assemblée du Mzâb (les *ittifaqât*). On attribue à un savant djerbien, le shaykh 'Amî Sa'îd (m. 927/1521), l'essor culturel de l'oued grâce à la réorganisation du système de la *halqa* et de l'assemblée du Mzâb et à la constitution du premier fonds bibliographique conséquent, destiné à la grande mosquée de Ghardaïa (Ĥâj Mûsâ, 1427/2006). La tradition populaire lui impute même la codification du système de répartition des eaux, bien que ses écrits ne comportent rien de semblable (entretien avec Muḥammad Ĥâj Sa'îd, 05 mai 2011). Un troisième palier de croissance fut atteint au IX^e/XVII^e siècle avec la création des cités extérieures de Guerrara (1039/1630) et de Berriane (1090/1679). Enfin, la seconde moitié du XII^e/XVIII^e siècle vit éclore dans le Mzâb, mais en interaction avec d'autres grands centres intellectuels arabes comme Tunis et Le Caire, les premiers signes de la *Nahḍa* ibâdite du siècle suivant, notamment avec le *Kitâb al-Nîl* (Custers, 2006a : 2/308-17), le grand opus théologique de 'Abd al-'Azîz b. Ibrâhîm al-Thamînî (m. 1223/1808). C'est donc plutôt à l'époque moderne que le Mzâb semble avoir prospéré en tant que foyer de pensée et centre de transit du commerce caravanier. Malgré le paiement épisodique d'un tribut d'esclaves au Bey ottoman de Constantine, destiné avant tout à obtenir la protection des marchands mozabites face aux tribus bédouines lorsqu'ils voyageaient vers le Tell ou vers Alger – où ils étaient nombreux à s'être installés (Ĥâj Sa'îd, 1238/2006 : 68-9) – l'oued resta autonome jusqu'à sa mise sous protectorat par la France en 1853, puis son annexion en 1882 (Ourghi, 2008 : 99-102).

L'article de Valerie Hoffman et de Sulaiman bin Ali bin Amir al-Shueili d'une part, celui d'Augustin Jomier d'autre part, coïncident dans leur intérêt pour le mouvement intellectuel mozabite, dont ils suivent le développement et les nouvelles orientations, de la fin du XIX^e siècle jusqu'aux décennies qui suivirent l'indépendance de l'Algérie. L'activité débordante de Muḥammad b. Yûsuf Aţfayyesh (1820-1914),



disciple d'al-Thamîni et auteur de plus d'une centaine d'écrits qui structurent toujours la culture ibâdite (Custers, 2006a: 2/132-67; Ourghi, 2008), constitua une première réaction à la situation coloniale. Le Quṭb, comme le soulignent V. Hoffman et S. al-Shueili, se fit le promoteur d'une réforme morale et intellectuelle interne de l'ibâdisme, dont les échos atteignirent aussi bien Oman que Zanzibar. Fustigeant indirectement le modernisme arabe sous influence occidentale, son approche était traditionaliste sans prôner pour autant un quelconque littéralisme. Son frère Abû Ishâq Ibrâhîm (1886-1965), qui affichait plus ouvertement son combat anticolonial, fit de la revue *al-Minhâj* la vitrine des idées de la « renaissance islamique », mais dut passer sa vie en exil (Custers, 2006a: 2/126-32). Le commentaire coranique d'Ibrâhîm b. 'Umar Bayyûḍ (1899-1981), tout en témoignant de contacts avec la pensée de Muḥammad 'Abduh et de Rashîd Riḍâ, relève plutôt du modèle de pensée de son prédécesseur et se montre tout aussi rétif aux idées libérales du réformisme arabe. Augustin Jomier complète à merveille ce portrait du « néo-ibâdisme » mozabite (Wilkinson, 1987: 243) et du shaykh Bayyûḍ, car il insiste plutôt sur la stratégie des leaders et sur les institutions qu'ils mirent sur pied pour diffuser leurs idées et s'imposer localement. Son analyse explore les dessous du discours officiel sur *l'iṣlâḥ* et déconstruit l'idée d'un lien naturel avec le nationalisme algérien. Il relate au contraire par quels processus le réformisme mozabite s'est inséré dans le nouvel État-nation.

L'évolution de l'ibâdisme au Maghreb à l'époque moderne paraît donc se dérouler dans des foyers qui, tout en étant interconnectés et reliés à Oman et Zanzibar, semblent obéir à des histoires locales bien distinctes. À la fin du XIX^e siècle, le bouillonnement contestataire contre l'empire ottoman et l'intrusion des pays européens provoqua l'émergence de plusieurs déclinaisons locales du réformisme panarabe et de la *Nahḍa*, dans lesquelles l'ibâdisme joua un rôle non négligeable. Tout en suscitant l'éclosion d'un néo-traditionalisme aux accents parfois anti-libéraux, ce contexte favorisa aussi l'intégration de cette minorité dans les réseaux panislamiques internationaux caractéristiques de cette première mondialisation.

Plus qu'une renaissance, c'est en vérité une série de *revivals* que semble avoir traversé l'ibâdisme, bien que cette image discontinue soit aussi due au manque de repères qui affectent notre vision de ce courant de l'islam à l'époque moderne. De plus, Oman possède un modèle de développement distinct du XVI^e au XIX^e siècle. Cette longue période y est en effet considéré comme un âge d'or, fortement investi par la symbolique nationale. Oman subit aussi les conséquences de l'expansion maritime européenne, puisque les Portugais débarquèrent à Muscate en 1507 et s'emparèrent d'une partie de son littoral pour y fonder des comptoirs commerciaux qui captaient le commerce de l'océan Indien. La résistance aux Portugais, puis leur éviction définitive en 1060/1650 par la nouvelle dynastie imâmale des Ya'rûba, sont toutefois considérés comme l'un des actes fondateurs de la nation omanaise (Le Cour Grandmaison, 2000: 106-18). Car c'est véritablement entre le XVII^e et le milieu du XIX^e siècle que se situe le premier apogée d'Oman. Les navigateurs omanais constituent alors un empire maritime multiculturel

(Le Cour Grandmaison, 2000 : 117-28) qui, vers 1850, s'étend des côtes d'Afrique orientale (du Kenya à la Corne de l'Afrique, avec pour principaux points d'appui Pemba, Zanzibar et Kilwa) à la rive orientale du Golfe, où les marchands de Muscate possèdent une zone d'influence directe sur une série de ports qui s'étaient entre Bandar Abbâs (en Iran) et Gwandar (actuel Pakistan). Oman, dirigé à partir de 1164/1749 par la famille encore au pouvoir de nos jours, les Âl Bû Sa'îd, se couvre de forts et de résidences palatines à l'aspect imposant, mais dont les intérieurs – comme à Jabrîn – témoignent des contacts artistiques avec l'Inde moghole et la Perse. La prospérité de cette thalassocratie bicéphale (Muscate et Zanzibar) sombre cependant sous les coups assenés par une entreprise impériale de plus grande ampleur, celle de l'Angleterre. Le pays et ses dépendances africaines sont placés sous protectorat à la fin du XIX^e siècle, et les Anglais détournent les bénéfices du commerce naval et étouffent la flotte locale sous la puissance de la nouvelle marine à vapeur. Confronté au colonialisme, fût-il déguisé sous les traits de l'*Indirect rule*, déchiré par la lutte entre ses imâms réfugiés dans l'intérieur du pays et ses sultans soumis à la tutelle étrangère, Oman se tourne vers l'effervescence intellectuelle de la *Nahda* sans toutefois en retenir les aspects les plus libéraux (Wilkinson, 1987 : 230-45 ; Ghazal, 2010a : 91-109). C'est alors que le pays accueille plusieurs des figures intellectuelles de l'ibâdisme maghrébin, favorisant une convergence entre ces deux pôles géographiques, éloignés mais toujours étroitement complémentaires. La vie de Nûr al-Dîn 'Abd Allâh al-Sâlimî (1869-1914), personnalité influente au-delà de ses talents de théologien et d'historien (Custers, 2006a : 1/260-77), reflète des préoccupations proches du milieu intellectuel mozabite, réformiste mais traditionnaliste, dominé par son mentor Muḥammad b. Yûsuf Aṭfayyesh (Wilkinson, 1987 : 244-5). Dans sa *Tuḥfat al-a'yân bi-sîrat ahl 'Umân*, à la récapitulation didactique du passé s'ajoute l'exaltation de l'imâmât, conçu comme un modèle national garant de l'indépendance d'Oman face aux influences extérieures.

Initiée par des relances plus précoces de l'activité intellectuelle, la *Nahda* ibâdite de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle ne peut être réduite à un simple épiphénomène communautaire, ou à une dérivation locale du flux principal de la *Nahda*. Les personnalités intellectuelles qui l'ont illustrée ont été marquées par leur fréquentation des métropoles du renouveau arabe. Leur adhésion aux idéologies panislamistes et anti-coloniales les a rapproché des milieux intellectuels sunnites. Néanmoins, dans ce grand bouillonnement d'idées, les penseurs ibâdites adhèrent plutôt à une vision « salafiste » (Ghazal, 2010b), ou traditionnaliste, qui faisait du retour vers un islam purifié de ses dogmatismes et de ses superstitions l'une des conditions de la réaction spirituelle et culturelle contre l'hégémonie occidentale. Cette dynamique donna toutefois aux foyers où se développait le réformisme ibâdite une projection extra-régionale, qui favorisa à la fois l'expression et la défense d'intérêts locaux et leur inscription dans des gestes nationales légitimatrices. L'œuvre de Muḥammad 'Alî Dabbûz, décryptée ici par Augustin Jomier, est tout à fait significative de cette double rhétorique. Sous le titre « Grande histoire du Maghreb » (*Târîkh al-Maghrib al-kabîr*), son essai, paru peu de temps après



l'indépendance de l'Algérie (Dabbûz, 1963), avait en réalité pour principal objet l'histoire des Ibâdites et des Mozabites. Il y soulignait qu'en tant qu'héritiers de l'imâmât de Tâhert, ils avaient été à l'origine du premier État « algérien », et que leur adhésion à la langue et à la culture arabes faisaient d'eux des Arabes algériens plus que des Berbères !

Horizons actuels : une minorité au cœur de la mondialisation

L'intégration des foyers de peuplement ibâdite aux États nationaux eut des résultats inégaux. À Oman, pays où ce courant doctrinal était sinon majoritaire du moins prépondérant, la construction d'un État centralisé et supra-tribal s'opéra au détriment du paradigme de l'imâmât. En 1959, le dernier imâm qui dirigeait depuis Nizwa la résistance à la dynastie sultanienne des Âl Bû Sa'îd fut renversé avec l'appui des troupes anglaises (Le Cour Grandmaison, 2000 : 150-5). Tandis que les derniers confettis d'empire disparaissaient avec la cession de Gwadar au Pakistan en 1958 et l'indépendance de Zanzibar en 1964, La découverte du pétrole et le lancement des premières exportations en 1967 précipita l'évolution d'Oman. En 1970, la destitution par son fils Qâbûs du sultan Sa'îd b. Taymûr, depuis lors érigé en symbole du despotisme monarchique, ouvrit une ère nouvelle que les média omanais présentent comme une nouvelle « renaissance » (Valeri, 2007 : 204-6). Il fallut toutefois attendre la fin du conflit avec le Dhofar et la réintégration de cette province en 1976 pour que les fruits de la croissance commencent à affluer. Grâce au retour des Omanais de l'extérieur, grâce aussi au recours massif à l'immigration – une politique aujourd'hui infléchie au profit de « l'omanisation » du marché du travail –, le pays connut un développement rapide de ses infrastructures et de son système éducatif. Le pouvoir légitime en effet l'extrême timidité de ses mesures de démocratisation politique par l'interventionnisme de « l'État providence » (Valeri, 2007 : 111-44). Tout en se réappropriant l'idéal ibâdite de la *shûra* sous la forme d'un Conseil consultatif d'État aux prérogatives limitées (1992), le modèle mis en avant par le sultan Qâbûs repose sur l'invention parfois folklorique d'une « omanité » consensuelle, où la différenciation doctrinale sunnites-ibâdites est effacée au profit de la promotion d'un islam *soft* et intégrateur, et en communion avec la modernité et le progrès matériel (Valeri, 2007 : 195-200). Pour illustrer cette « tolérance » omanaise, on cite souvent le fait que tous les musulmans y prient dans les mêmes mosquées. Ces édifices flambant neufs, financés par l'État, ont d'ailleurs remplacé les vieilles mosquées ibâdites dans les plus grandes villes (Mermier, 2002 : 254-6 ; Valeri, 2007 : 195-200). Cet « islam générique » (Eickelman, 1990 : 117) se propose donc de dépasser des clivages tribaux et doctrinaux jugés révolus, au risque peut-être que cette synthèse œcuménique ne soit en réalité qu'une surface lisse masquant les lignes de fracture potentielles. Toutefois, même si l'apport de l'ibâdisme est « à la fois magnifié et occulté » dans la culture omanaise

contemporaine (Mermier, 2002 : 255), la volonté de préserver et de divulguer le patrimoine textuel des Anciens n'en a pas moins débouché, surtout depuis une vingtaine d'années, sur une entreprise éditoriale imposante, principalement dirigée par le « Ministère du patrimoine collectif et de la culture ». Aux yeux des Ibâdites du Maghreb, le dynamisme et la prospérité de la société omanaise constituent donc un modèle enviable, qui attire parmi eux de plus en plus de travailleurs qualifiés.

Les Ibâdites du Maghreb, dont une partie importante vit dans les grandes villes du nord ou en Occident, sont confrontés d'une autre manière au défi du désenclavement de leur culture. Dans leurs assises géographiques traditionnelles, ils subissent toujours la menace des communautarismes et des sectarismes rivaux, qui habillent volontiers les tensions sociales d'une parure de confessionnalisme ou d'antagonisme arabo-berbère, comme l'ont démontré les affrontements de Berriane dans le Mzâb en 2008. À Djerba, où s'est déversé le tourisme de masse depuis les années 1980 et où le pluralisme religieux a subi des atteintes irréversibles avec les attentats de 2002 contre le judaïsme local, l'ibâdisme maintient une présence discrète. L'île conserve précieusement l'un des patrimoines les plus riches de Tunisie en matière d'architecture sacrée et de manuscrits. Beaucoup plus durement éprouvée, la minorité berbérophone ibâdite du Jabal Nafûsa a fait les frais des persécutions du régime Kadhafi. Ses élites ont été plus d'une fois inquiétées – l'exemple le plus célèbre étant celui de 'Amrû Khalîfa al-Nâmî, disparu dans les geôles libyennes après un brillant parcours intellectuel entamé à Cambridge –, ses populations déplacées, ses villages et ses mosquées rasés, ses bibliothèques dispersées (voir le récit de Prevost, 2012). Dans la situation confuse de l'après-Kadhafi, l'une des plus grandes fiertés des Ibâdites est toutefois d'avoir participé à la brigade descendue du Jabal Nafûsa pour s'emparer de Tripoli.

Aujourd'hui, c'est donc dans le Mzâb que se situe le foyer culturel le mieux préservé, même si désormais l'essor des études ibâdites, notable en Algérie depuis les années 1990, se déroule plutôt dans les universités, qui comptent plusieurs chercheurs mozabites mais où il existe aussi un intérêt croissant pour cette question en dehors de toute considération communautaire. Le Mzâb sert toutefois de vivier à ces recherches, grâce à l'ouverture croissante de ses bibliothèques aux milieux académiques de tous horizons et à l'activité des associations de sauvegarde des manuscrits, dont le travail de catalogage, de numérisation et de protection des quelques douze mille manuscrits de la vallée est désormais bien avancé. Classé au patrimoine mondial de l'humanité par l'UNESCO depuis 1982, lieu d'attraction internationale avant la décennie noire des années 1990, le Mzâb a fait l'objet d'une véritable patrimonialisation. La vallée cultive la réputation d'être le laboratoire d'une nouvelle forme de tourisme responsable au Maghreb, attentive aux écosystèmes et aux sensibilités culturelles locales. Les efforts de protection de ce fragile paysage se heurtent pourtant à l'expansion incontrôlée de l'urbanisation, due à la fois au rôle de Ghardaïa comme préfecture de *wilâya* et à la présence d'importants gisements de gaz à quelque distance. Cet afflux de populations a déjà renversé l'équilibre démographique en faveur des non-Ibâdites.



Face à ces nouveaux défis, les Ibâdites semblent avoir délibérément adopté une stratégie d'ouverture et de divulgation de leurs référents culturels, d'une part, et d'insertion dans les réseaux élargis de la mondialisation, d'autre part. Cette politique se traduit par une politique éditoriale très active, où se mêlent toujours la volonté d'édification et d'instruction (biographies des grands oulémas, innombrables traités didactiques sur l'ibâdisme dans l'islam...) et le souci dévôt d'une patrimonialisation des héritages culturels. C'est ainsi que l'immense fonds de textes médiévaux inédits dont disposent les bibliothèques d'Oman, de Djerba ou du Mzâb fait l'objet de publications menées à un rythme effréné. Parallèlement, les Ibâdites se montrent très favorables au développement des études scientifiques, en langue arabe comme en langues européennes, comptant sur leur caution pour écarter les préjugés encore solidement enracinés dans les sociétés islamiques et pour secouer le carcan de la vision hérésiographique traditionnelle. À l'ère du *kitmân* pourrait donc avoir succédé, pour les Ibâdites, celui du *Global Village*, où la carte du pluralisme culturel et des appartenances « identitaires » constitue un atout de légitimation et de revendication irremplaçable pour les minorités capables d'investir les réseaux de diffusion. Or les Ibâdites se montrent habiles dans l'exploitation de leur capital symbolique, dont ils tirent des labels identitaires tout à fait adaptés au contexte des sociétés islamiques actuelles : « authenticité » d'un islam dont l'ancienneté, la rigueur et la conformité aux vrais préceptes du Prophète sont sans cesse rappelés, entrant ainsi en résonance avec les salafismes contemporains ; caractère « démocratique » d'un islam de résistance, voire de révolte, contre l'arbitraire et la tyrannie ; nature « égalitaire » d'un islam où les différences de richesse apparentes sont nivelées, et où le pluralisme ethnique est revendiqué (arabité, amazighité, voire persanéité et africanité) ; « tolérance » d'un islam habitué à la coexistence et au « dialogue » inter-religieux ; « conformité » enfin à l'orthodoxie dite « sunnite », dont l'ibâdisme constituerait la cinquième école. Cette nouvelle *Nahḍa* communautaire, dont l'enjeu n'est rien moins que la reconnaissance d'une pluralité interne de l'islam, ouvre donc à la recherche des pistes d'une richesse inégalée.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABŪ ZAKARIYYĀ' AL-WARJILĀNĪ, 1985, *Kitāb siyar al-a'imma wa akhbârihâ*, éd. 'Abd al-Raḥmân AYYŪB, Tunis, Al-dâr al-tūnisiyya li-l-nashr.
- AILLET Cyrille, 2011, « Tâhart et les origines de l'imamat rustumide : matrice orientale et ancrage local », in Annliese NEF et Matthieu TILLIER (dir.), *Le polycentrisme dans l'Islam médiéval. Les dynamiques régionales de l'innovation*, dossier spécial des *Annales islamologiques* 45, p. 47-78.
- AL-ASH'ARĪ Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ismâ'îl, 1369/1950, *Maqâlât al-islamiyyîn wa ikhtilâf al-muṣaliyyîn*, éd. Muḥammad Muḥyî al-Dîn AL-ḤAMĪD, Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya.

- BAHÂZ Ibrâhîm, 1994, *Al-dawla al-rustumiyya, 160-296/777-909. Dirâsa fî l-awḍâ' al-iqtisâdiyya wa l-ḥayât al-fikriyya*, Ghardaïa, al-ṣaḥāfa al-ʿarabiyya, 2^e éd. revue et corrigée.
- BAKŪSH Yaḥya Muḥammad, 1986, *Fiqh al-imâm Jâbir b. Zayd*, Beyrouth, Dâr al-Gharb al-Islâmî.
- BRUNSCHVIG Robert, 1931, « Quelques remarques sur les médersas de Tunisie », *Revue tunisienne* 6, p. 261-85.
- BURGAT François, LARONDE André, 1996, *La Libye*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?
- CHEKHAB-ABUDAYA Mounia, 2012, *Patrimoine architectural du Sud algérien : le qṣar, type d'implantation humaine au Sahara*, doctorat en Histoire de l'art, Université Paris 1-Panthéon Sorbonne, sous la direction d'Alastair Northedge.
- COOK Michael, 1981, *Early Muslim Dogma*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CREMONESI Vanna, 1966, « Un antico documento ibâdita sul Corano creato. La Risâlah dell'Imâm rustemide Muḥammad Abû l-Yaqẓân », *Studi Magrebini*, p. 133-78.
- CRONE Patricia, ZIMMERMANN Fritz, 2001, *The Epistle of Sâlim ibn Dhakwân*, Oxford, Oxford University Press.
- CUPERLY Pierre, 1984, *Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie*, Alger, Office des Publications Universitaires.
- CUSTERS Martin H., 2006a, *Al-Ibâdiyya : a Bibliography*, vol. 1 : *Ibâdis of the Mashriq* ; vol. 2 : *Ibâdis of the Maghrib* ; vol. 3 : *Secondary Literature*, Maastricht.
- , 2006b, *Ibâdî Publishing Activities in the East and in the West c. 1880-1960s. An attempt to an inventory, with references to related recent publications*, Maastricht.
- DABBŪZ Muḥammad 'Alî, 1963, *Târîkh al-Maghrib al-kabîr*, Le Caire, réédité sur www.tawalt.com.
- DANGEL Gérard, 1977, *L'imamat ibâdite de Tahert (761-909). Contribution à l'histoire de l'Afrique du Nord durant le Haut Moyen Âge*, thèse de doctorat de troisième cycle d'histoire sous la direction de Freddy Thiriet, Strasbourg.
- AL-DARJÎNÎ, *Kitâb ṭabaqât al-mashâ'ikh bi-l-Maghrib*, 2^e éd. revue et corrigée, Ibrâhîm ṬALLAY, s.n., s.d., 2 vol.
- DJAÏT Hicham, 1989, *La Grande discorde : religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard.
- DRIDI Moez, 2009, *La rive orientale de la péninsule Arabique aux premiers siècles de l'Islam : entre système tribal et dynamisme commercial*, Thèse de doctorat d'Histoire, Université Paris 1-Panthéon Sorbonne, sous la direction de François Micheau.
- EICKELMAN Dale F., 1990, « Identité nationale et discours religieux en Oman », in Gilles KEPEL et Yann RICHARD (dir.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Seuil, p. 103-28.



- GAISER Adam, 2010, *Muslims, Scholars, Soldiers. The Origin and Elaboration of the Ibâdî Imâmâte Traditions*, Oxford University Press-American Academy of Religion, New York.
- GHAZAL Amal N., 2010a, *Islamic Reform and Arab Nationalism: Expanding the Crescent from the Mediterranean to the Indian Ocean (1880s-1930s)*, Londres et New York, Routledge.
- , 2010b, « The Other Frontiers of Arab Nationalism: Ibadis, Berbers, and the Arabist-Salafi Press in the Interwar Period », *International Journal of Middle East Studies* 42, 1, p. 105-22.
- GHUBASH Hussein, 1998, *Oman. Une démocratie islamique millénaire*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- GOUJA Moncef, 2006, *La grande discorde de l'islam: le point de vue des kharéjites*, Paris, L'Harmattan.
- AL-ḤĀJ SA'ĪD Yūsuf b. Bakîr, 1238/2006, *Tâ'rikh Banî Mzâb. Dirâsa ijtimâ'iyya wa iqtisâdiyya wa siyâsiyya*, [1^e éd. 1962], 2^e éd., al-Maṭba'a al-'arabiyya, Ghardaïa.
- AL-ḤĀJ MŪSÀ Bashîr b. MŪsà, 1427/2006, *Al-shaykh Sa'îd b. 'Alî b. Yaḥya al-Khayrî al-Jarbî al-shahîr bi-l-shaykh 'Amî Sa'îd*, Ghardaïa, Mu'assasa al-shaykh 'Amî Sa'îd.
- AL-ḤĀRITHĪ 'Abd Allâh b. Nâṣir b. Sulaymân, 2011, *'Umân fî 'ahd Banî Nabhân, 549-1034/1154-1624*, Muscate, Jâm'a sulṭân Qâbûs.
- IBN ṢAGHÎR, 1975, *Akhbâr al-a'imma al-rustumîya*, éd. Adolphe de CALASSANTI MOTYLINSKI, « Chronique d'Ibn Saghîr sur les imams Rostémides de Tahert », réédition *Cahiers de Tunisie* 26, p. 315-68.
- IBN SALLÂM Abû 'Ubayd al-Qâsim, 1986, *Kitâb Ibn Sallâm: Eine Ibaditisch-Maghrabinische Geschichte des Islams aus dem 3/9 Jahrhundert*, éd. Werner SCHWARTZ et Shaykh SÂLIM B. YA'QŪB, Wiesbaden.
- KENNEY Jeffrey Thomas, 2006, *Muslim rebels: Kharijites and the politics of extremism in Egypt*, Oxford, Oxford University Press.
- KORIBAA Nabhani, 1991, *Les Kharidjites, démocrates de l'Islam*, Paris, Publisud.
- LE COUR GRANDMAISON Bruno, 2000, *Le Sultanat d'Oman*, Paris, Karthala.
- LE TOURNEAU Roger, 1953, « La révolte d'Abû Yazîd au x^e siècle », *Cahiers de Tunisie* 1, p. 103-25.
- LEWICKI Tadeusz, 1975, article « Ibâdiyya », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., Paris-Leyde, Brill-Maisonneuve et Larose, vol. 3, p. 669-82.
- 1961a, « Les historiens, biographes et traditionnistes ibâdites wahbites de l'Afrique du Nord du VIII^e au XVI^e siècle », *Folia orientalia* 3, p. 1-135.
- 1961b, « Quelques extraits inédits relatifs aux voyages de commerçants et de missionnaires ibâdites nord-africains au pays du Soudan occidental et central au Moyen Âge », *Folia orientalia* 2, p. 1-28.
- 1959, « Les Ibâdites dans l'Arabie du Sud au Moyen Âge », *Folia Orientalia* 1, fasc. 1, p. 3-17.
- 1956, « Les subdivisions de l'Ibâdiyya », *Studia islamica* 9, p. 71-82.

- MADDELUNG Wilferd, 2006, « 'Abd Allâh Ibn Ibâd and the origins of the Ibâdiyya », dans Barbara MICHAŁEK-PIKULSKA, Andrzej PIKULSKI (éd.), *Authority, Privacy and Public Order in Islam: Proceedings of the 22nd Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Leuven, p. 51-7.
- 2011, « 'Abd Allâh Ibn Ibâd's 'Second Letter to 'Abd al-Malik' », dans *Community, State, History and Change: Festschrift for Prof. Ridwan al-Sayyid on his 60th Birthday*, Beirut, Al-Shabaka al-'Arabiya li-l-Abhâth wa l-Nashr, p. 7-17.
- MAHMÛD Ismâ'îl 'Abd al-Razzâq, 1985, *Al-Khawârij fî l-Maghrib al-islâmî hattâ muntaşif al-qarn al-râbi' al-hijrî*, Casablanca, Dâr al-thaqâfa, 2^e éd.
- MARTINEZ-GROS Gabriel et TIXIER DU MESNIL Emmanuelle (éd.), 2011, (éd.), *La fitna, Le désordre politique dans l'Islam médiéval*, dossier spécial de *Médiévales*, 60.
- MA'RÛF Nâyif Maḥmûd, 1994, *Al-Khawârij fî l-'aşr al-umawî. Nishâ'tuhâ, târikhuhâ, 'aqâ'iduhâ, adabuhâ*, Beyrouth, Dâr al-talî'a.
- MAZHÛDî Mas'ûd, 2003, *Jabal Nafûsa mundhu intishâr al-Islâm hattâ hijrat Banî Hilâl ilâ bilâd al-Maghrib (21-442 H./642-1053)*, Mu'assasat Tâwâlt al-thaqâfiyya (www.tawalt.com).
- MERMIER Franck, 2002, « De l'invention du patrimoine omanais », in Marc LAVERGNE et Brigitte DUMORTIER (dir.), *L'Oman contemporain. État, territoire, identité*, Paris, Karthala, p. 245-60.
- OURGHI Abdelhakim, 2008, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibâdiyya: Leben, Werk und Wirken von Muḥammad b. Yûsuf Aţfaiyash 1236-1332 h.q. (1821-1914)*, Würzburg, Ergon, Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, Band 27.
- PREVOST Virginie, 2012, « Les ibâdites en leurs mosquées cachées », *Al-Qantara* 82, p. 60-3.
- 2010, *Les Ibâdites. De Djerba à Oman, la troisième voie de l'islam*, Turnhout, Brepols, collection Fils d'Abraham.
- 2008, *L'aventure ibâdite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle): effervescence d'une région méconnue*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- AL-RAWAS Isam, 2000, *Oman in Early Islamic History*, Ithaca Press, Reading.
- AL-SALIMI, 2010, Abdulrahman, « Identifying the (Ibâdî/Omani) siyar », *Journal of Semitic Studies* 55-1, p. 115-62.
- AL-SHAMMÂKHÎ, 2009, *Kitâb al-siyar*, éd. Muḥammad ḤASAN, Beyrouth, Dâr al-madâr al-islâmî, 3 vol.
- SCHWARTZ Werner, 1983, *Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika: der Beit einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islam*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- AL-ṬABARÎ, 1429/2008, *Târikh al-Ṭabarî. Târikh al-umam wa l-mulûk*, éd. Nawâf AL-JARRÂH, Beyrouth, Dâr Şâdir, 3^e éd., 6 vol.
- The Târikh-e Sistân*, 1976, trad. Milton GOLD, Roma, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Serie Orientale Roma, vol. 48.



- THIRY Jacques, 1995, *Le Sahara libyen dans l'Afrique du Nord médiévale*, Louvain, Peeters, Orientalia Lovaniensia Analecta.
- VALERI Marc, 2007, *Le sultanat d'Oman. Une révolution en trompe-l'œil*, Paris, Karthala.
- VAN ESS Josef, 1991, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 6 vol.
- VECCIA VAGLIERI, 1975, « Al-Bârûnî », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., Paris-Leyde, Brill-Maisonneuve et Larose, vol. 1, p. 1103.
- WATT William Montgomery, 1961, « Kharijite thought in the Omayyad period », *Der Islam* 36, p. 215-31.
- WILKINSON John William, 2010, *Origins and Early Development in Oman*, Oxford, Oxford Oriental Monographs.
- 1987, *The Imamate tradition of Oman*, Cambridge, Cambridge University press.
- AL-YA'QÛBÎ, 1861, *Kitâb al-buldân*, éd. Gautier Hendrick Albert JUYNBOLL, Leyde, E.J. Brill