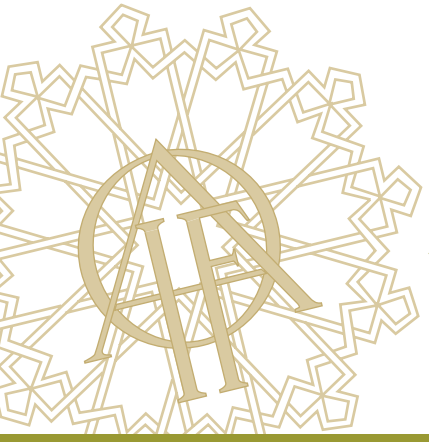
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 45 (2011), p. 47-78

Cyrille Aillet

Tāhart et les origines de l’imamat rustumide. Matrice orientale et ancrage local.

Conditions d’utilisation

L’utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l’éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l’éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d’Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l’Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d’Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d’archéologie orientale - Le Caire

CYRILLE AILLET

Tāhart et les origines de l'imamat rustumide

Matrice orientale et ancrage local

La fondation, dans la seconde moitié du IIe/VIIIe siècle, de la ville islamique de Tāhart [1], située à proximité d'un important centre urbain antique, constitue une étape politique majeure dans l'affirmation de la nébuleuse khārijite au Maghreb. Tandis que les efforts des propagandistes du mouvement échouaient les uns après les autres en Irak et dans le Ḫurassān, se concentrant progressivement dans le sud-est de la péninsule Arabique (Ḥadramawt jusqu'au IVe/Xe, voire Ve/XIe siècle, et ʿUmān jusqu'aujourd'hui) [2], une dynastie d'imams affichant leur origine persane réussissait à s'implanter durablement – pour plus d'un siècle – dans les marges occidentales de l'empire abbasside, pour n'être déracinée que par la puissante vague fatimide de 296/909.

Volontiers présenté comme le symbole d'un âge d'or de l'ibāḍisme, dont la domination sur les autres courants issus du khārijisme fut dès lors établie, ce que l'on nomme un peu hâtivement

1. Cet article s'insère dans le programme Jeune Chercheur « Maghribadite », soutenu par l'Agence nationale de la Recherche (nº 2010 JCJC 2004 01) et coordonné par moi-même.

Il y a deux façons possibles et équivalentes de transcrire le nom, d'origine berbère, de la ville : Tīhart et Tāhart (ou Tāhert si l'on respecte la prononciation dialectale). Selon Ibrāhīm Baḥaz, la première serait plus ancienne et attestée chez des auteurs maghrébins (al-Raqīq, Ibn ʿIḏārī al-Marrakušī, Ibn Saʿīd al-Maġribī), tandis que la seconde aurait été imposée plus tardivement par des auteurs étrangers à la région (Baḥaz, *Al-dawla al-rustumiyya*, p. 86). Ce raisonnement est démenti par l'emploi de la seconde transcription chez des auteurs anciens (Ibn al-Ṣaġīr, al-Yaʿqūbī) et ibāḍites (Ibn Sallām, Abū Zakariyyāʾ al-Warǧilānī, al-Darǧīnī). Enfin, le nom de la dynastie est parfois vocalisé avec une *fatḥa* (« Rustamides »), mais nous nous sommes rangé à la transcription d'Ibrāhīm Baḥaz.

2. À ce propos, Lewicki, « Les ibāḍites dans l'Arabie du Sud au Moyen Âge ».

AnIsl 45 (2011), p. 47-78 Cyrille Aillet
Tāhart et les origines de l'imamat rustumide. Matrice orientale et ancrage local.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

« l'État » rustumide de Tāhart [3] est également considéré par certains représentants de l'historiographie postcoloniale comme une préfiguration de la naissance d'une « nation » algérienne [4]. L'insistance habituelle sur la « centralité » de Tāhart, et sur le rôle supposé qu'aurait joué la dynastie rustumide dans l'unification du Maghreb central n'est pas sans lien avec l'idéologie nationale algérienne. La tentation de faire de l'imamat la première ébauche d'un État algérien est d'autant plus forte que Tiaret a servi, dix siècles plus tard (1835-1843), de siège temporaire à la résistance menée par l'émir Abdelkader contre la colonisation française [5].

L'idéalisation de l'épisode rustumide possède néanmoins des racines bien plus anciennes, puisqu'une mémoire mythique de la ville se mit en place de façon précoce, dès le IIIe/IXe siècle. Disciple de Baṣra devenue – tout du moins dans le discours – l'émule et la rivale de Bagdad, Tāhart offre un cadre propice pour toute réflexion sur la constitution des premières « capitales » régionales de l'Islam, villes actives dans la constitution de réseaux économiques et politiques locaux, et revendiquant une autonomie certaine vis-à-vis du principal centre d'impulsion d'un empire qui se voulait universel.

Une réflexion d'ensemble sur ces pôles régionaux s'avère d'autant plus salutaire que leur intégration dans l'histoire de l'Islam des premiers siècles est loin d'être encore réalisée, tant il est vrai que celle-ci s'écrit trop souvent encore selon une perspective étroitement centralisatrice et impériale, depuis Bagdad, Cordoue ou Le Caire. Question de sources ? Assurément, puisque les trois villes califales ont contribué à forger leur propre mythe historique à travers une ample production littéraire. Toutefois, l'indéniable disproportion des témoignages disponibles a également pu servir d'alibi à une historiographie qui, réglée sur le schéma des sources, considère la formation des pouvoirs régionaux, jugés « périphériques », comme une entrave à la construction de l'État, lui-même figé dans un modèle impérial. À propos du Maghreb, aire géographique qui échappa en grande partie au pouvoir califal dès la fin de l'ère omeyyade, on peut difficilement nier la prégnance de ce raisonnement, tout comme son impuissance à rendre compte des dynamiques politiques qui caractérisent les premiers siècles de l'Islam dans la région.

Abdallah Laroui faisait déjà ce constat en 1970, dénonçant le laïus sur la « malchance » historique du Maghreb, devenu un poncif de l'historiographie à l'époque coloniale [6]. Or, sans retomber dans le débat ancien sur la « décolonisation » de la mémoire historique du Maghreb, force est de constater le faible degré d'intégration de cette aire géographique dans la trame historique générale de l'Islam médiéval.

3. Une structure étatique implique un degré de centralisation et de développement de l'administration qu'il faudrait mesurer plus précisément en ce qui concerne l'imamat de Tāhart. Sur l'histoire politique et les institutions rustumides, voir Dangel, *L'imamat ibadite de Tahert* et Baḥaz, *Al-dawla al-rustumiyya*. Sur l'histoire des Ibāḍites au Maghreb dans les premiers siècles, voir aussi Rebstock, *Die Ibaditen im Magrib* et Schwartz, *Die Anfänge der Ibaditen*. La bibliographie en arabe est assez abondante, mais nous n'en citons que les références essentielles.

4. Préfiguration d'une nation « démocratique » selon Koribaa, *Les Kharidjites, démocrates de l'Islam*, et d'un « Islam tolérant » pour Bekri, *L'Algérie aux IIe-IIIe s./VIIIe-IXe s.*

5. Comme le rappellent Baḥaz, *Al-dawla al-rustumiyya*, p. 89, et Talbi, « Tāhart », X, p. 107-108.

6. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, p. 6-14.

AnIsl 45 (2011), p. 47-78 Cyrille Aillet
Tāhart et les origines de l'imamat rustumide. Matrice orientale et ancrage local.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'autre tendance dominante consiste à considérer l'évolution régionale sous l'angle exclusif du sunnisme malékite, dont l'expansion s'accéléra dans la seconde moitié du Ve/XIe siècle. Pourtant, l'ancienneté et l'abondance relative des sources ibāḍites – face à la disette des autres témoignages textuels maghrébins avant le Ve/XIe, voire le VIe/XIIe siècle – permettent de s'interroger sur l'élaboration d'une idéologie [7] concurrente du califat abbasside, incarnée dans des réalisations politiques dont la plus stable fut l'imamat rustumide. L'ère rustumide constitue le prélude à l'élaboration de ce discours alternatif, qui a connu d'importants prolongements dans la littérature ibāḍite après la chute de Tāhart. Cet événement a cependant largement contribué à l'idéalisation du stade de « manifestation » (*ẓuhūr*) du mouvement et à la sacralisation de ses imams, dont certains furent considérés comme des autorités en matière de *fiqh*.

Nous dresserons d'abord un premier panorama des sources disponibles, afin d'y repérer les strates de mémoire constitutives de l'histoire de Tāhart [8]. Nous nous limiterons ensuite aux récits relatifs à la fondation de la ville et aux origines du royaume rustumide, incarné par son premier imam : ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum. Tout en repérant les contours d'un imaginaire urbain forgé au contact de modèles rivaux, nous nous pencherons sur la cité en tant qu'espace de représentation et de réalisation de l'imamat. C'est ainsi que nous tenterons de comprendre comment l'usage d'un argumentaire servant alternativement de support à l'affichage de la matrice orientale du mouvement, ou à la revendication, grâce au registre de la *šuʿūbiyya*, d'un ancrage local, a permis de construire l'image d'un pôle adverse et inverse du califat abbasside [9].

Strates de mémoire

Avant d'en extraire les éléments qui nous intéressent, il convient de sonder la profondeur de ce terreau mythique. Si l'on mesure le rayonnement d'une ville au souvenir qu'elle a laissé dans les sources, il faut bien reconnaître que Tāhart a joui d'une large renommée, dans un périmètre s'étendant de Cordoue à Bagdad, donc bien au-delà des seules frontières de la communauté ibāḍite, et sur une durée de plusieurs siècles puisque les dernières formulations notables de cette mémoire urbaine datent du VIIIe/XIVe siècle.

7. Un « système ordonné de symboles culturels » selon la définition de Geertz, « Ideology as a Cultural System ».
8. Cet article ne contient que quelques repères sur l'histoire de la ville et sa consignation écrite, support pour une étude monographique ultérieure.
9. Je tiens à remercier Dominique Valérian de m'avoir communiqué deux articles encore inédits, le premier ayant pour titre « Les récits de fondation de villes et la construction de la mémoire urbaine dans le Maghreb médiéval », le second « Récits de fondation et islamisation de la mémoire urbaine au Maghreb ». Ils s'appuient sur la littérature sunnite, mais posent la question de la « sunnisation » des récits de fondation (en particulier pour Fès).

AnIsl 45 (2011), p. 47-78 Cyrille Aillet
Tāhart et les origines de l'imamat rustumide. Matrice orientale et ancrage local.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les deux sites et la question de la continuité d'occupation avec l'Antiquité tardive

Tāhart se composait en réalité de deux noyaux urbains situés sur les flancs du Djebel Guezoul (Ǧazzūl). De fait, on distingue encore de nos jours deux établissements distants d'environ huit kilomètres, la ville moderne de Tiaret à l'est, et le bourg de Tagdemt à l'ouest, qui tous deux tirent leurs noms de toponymes berbères très anciens[10].

Plusieurs sources distinguent clairement « Tāhart l'ancienne » (*Tāhart al-qadīma*), l'établissement d'origine préislamique, de « Tāhart la neuve » (*Tāhart al-ḥadīṯa, al-muḥaddiṯa* ou *al-ǧadīda*), la fondation ibāḍite du IIe/VIIIe siècle[11]. D'après Yaqūṭ, qui ne fait que répéter les informations du géographe al-Muḥallabī (m. 380/990), la ville ancienne était aussi désignée sous le nom de *Tāhart ʿAbd al-Ḫāliq*, désignation dont la seule fonction semble être de marquer la piété de son fondateur ou de ses habitants, puisque le second élément signifie « le serviteur du Créateur[12] ». Selon Abū l-Fidāʾ une journée de marche aurait séparé les deux sites – un intervalle qui semble plus élevé que l'espace situé entre les deux agglomérations actuelles –, mais Bakrī (s'appuyant sur al-Warrāq) évoque seulement une distance de cinq milles[13]. Les sources insistent aussi sur l'altitude de l'établissement ancien, qu'ils surnomment volontiers « Tāhart la haute » (*Tāhart al-ʿuliyya* ou *al-uʿlā*)[14]. De fait, la ville actuelle de Tiaret occupe un site perché à 1131 mètres d'altitude. Bakrī propose un indice supplémentaire en évoquant la présence sur ces lieux, à une période indéterminée avant l'Islam, du *ḥiṣn* des Barqaǧāna[15]. Comme l'a montré Allaoua Amara dans un article récent, ce groupe de population est aussi signalé à Ṭubna dans le Zāb par Ibn Ḥawqal. Pour cet historien, il s'agirait de Berbères christianisés durant l'Antiquité tardive, puis convertis à l'islam après la conquête arabe[16].

Ces références à l'ancienneté de la ville posent la question de la continuité de l'occupation du site entre l'Antiquité tardive et l'ère rustumide. Toutefois, on ne sait pas grand-chose de

10. Talbi, « Tāhart », X, p. 107-108 ; Marçais, Dessus-Lamare, « Recherches d'archéologie musulmane ». Nous revenons plus bas sur l'étymologie de « Tagdempt ». À propos de Tāhart, il existe différentes hypothèses qu'expose, sans trancher dans le vif du sujet, Zerouki, *L'imamat de Tahert*, p. 27-35. La plus convaincante semble être celle qui relie ce nom à l'idée de « campement », de « station » ou de « halte ». Il faudrait mener à ce sujet des recherches plus précises, mais des toponymes apparemment dérivés de la même racine sont attestés, pour Meknès qui est aussi appelée « Tāqrart » (Al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštāq*, p. 244), et pour l'un des deux quartiers de Tlemcen, fondé par les Almoravides en 474/1081 et dont le nom est transcrit sous la forme « Tākrārt » (Bel et Yalaoui, « Tilimsān », X, p. 534-535), « Tāǧrart » ou bien « Tāhart » selon les éditions (Ibn al-Aṯīr, *al-kāmil fī l- taʾrīḫ*, éd. t. 10, p. 580-581, trad. p. 540-541), ce qui souligne bien l'absence d'unification de l'onomastique berbère.

11. Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. p. 66-69, trad. p. 137-141 ; Yāqūṭ, *Kitāb muʿǧam al-buldān*, II, nº 2426, p. 8-10 (d'après une citation d'al-Muḥallabī) ; Al-Darǧīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ*, I, p. 40 ; Abū l-Fidāʾ, *Taqwīm al-buldān*, p. 172-173.

12. Yāqūṭ, *Kitāb muʿǧam al-buldān*, II, nº 2426, p. 8-10.

13. Abū l-Fidāʾ, *Taqwīm al-buldān*, p. 172-173 ; Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. p. 66-69, trad. p. 137-141.

14. Al-Istaḫrī, *Kitāb al-masālik* p. 39 ; Ibn Rustah, *Kitāb al-aʿlāq al-nafīsa*, p. 145.

15. Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. p. 67, trad. p. 139.

16. Amara, « L'islamisation du Maghreb central (VIIe-XIe siècle) ».

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

cet établissement antique, ni par les sources, ni par l'archéologie[17]. Depuis l'*Atlas archéologique de l'Algérie* de Stéphane Gsell, on suppose que la ville romaine se dressait à l'emplacement de la moderne Tiaret :

> La belle position de ce lieu, au débouché du col de Guertoufa et à l'entrée d'une immense plaine qu'il domine, à la naissance du Nahar Ouassel et près de l'oued Riou et de la Mina, fut appréciée par les Romains, qui y fondèrent probablement d'abord un des établissements militaires de leur frontière, puis un centre de population civile.

De fait, des vestiges étaient encore visibles au XIX^e^ siècle, notamment trois enceintes dont une « peut-être d'origine romaine », tandis que les deux autres « dataient probablement d'une basse époque (domination des princes berbères antérieurs aux Rostémides[18] *?*) ». Une mise au point de la documentation disponible, prenant pour point de départ les descriptions du XIX^e^ siècle, serait donc nécessaire. On sait que la région fut occupée sous le règne de Septime Sévère, vers 200-203, et que l'*oppidum* de ʿAyn Sbība marquait alors la limite méridionale de la province de Césarienne[19]. Il est toutefois difficile de mesurer le degré de contrôle exercé par Rome sur ce secteur au-delà du III^e^ siècle, bien que l'on ait découvert plusieurs inscriptions latines des IV^e^-V^e^ siècles[20]. La période suivante, jusqu'au VII^e^ siècle, semble surtout documentée par la numismatique[21], mais la présence de monnaies byzantines à Tiaret et aux alentours ne signifie pas forcément que l'autorité de Constantinople y était reconnue.

La présence de ces monuments funéraires imposants qu'on appelle les « djedars », situés pour la plupart près de Frenda au sud, mais aussi à proximité de Tiaret dans le Djebel Lakhdar (la « montagne verte »), démontre que cette ancienne marge du *limes* a sans doute abrité – à partir du V^e^ siècle très certainement et sans doute jusqu'à la conquête arabe– un ou plusieurs de ces royaumes « maures[22] » qui, tout en étant autonomes vis-à-vis de Rome puis de Constantinople, présentaient des marques d'acculturation aussi bien sur le plan linguistique que sur le plan religieux. L'usage du latin dans l'épigraphie funéraire est documenté au moins jusqu'au V^e^ siècle. On mesure mal la profondeur de pénétration du christianisme, mais elle est bien attestée par des inscriptions funéraires, par des symboles religieux comme les chrismes, et

17. On évoque parfois le nom de *Tingartia*, mais cela relève de la pure hypothèse selon Laporte, « Les djedars », p. 321 et n. 16 p. 325.
18. Toutes les citations sont de Gsell, *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 33, n° 14 p. 2.
19. Salama, « Nouveaux témoignages de l'œuvre des Sévères ».
20. Sans entrer dans le détail, on pourra se référer aux échantillons contenus dans *CIL*, vol. 8, n° 9727-9738, et à Cadenat, « Vestiges paléo-chrétiens dans la région de Tiaret ». Je tiens à remercier Sabine Lefebvre pour les informations qu'elle m'a fournies.
21. Gsell, *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 33, n° 14 p. 2. Voir aussi la brève mise au point d'Alan Rushworth, qui n'apporte rien de très neuf, mais qui contient des renvois bibliographiques précis : Rushworth, « From Arzuges to Rustamids », p. 77-86.
22. À leur sujet, voir Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

par l'usage, dans certaines tombes, d'une iconographie d'inspiration chrétienne [23]. Cela explique la permanence, à Tāhart et dans sa région, de populations locales de confession chrétienne jusqu'au IVe/Xe siècle au moins.

Les sources arabes colportent par ailleurs quelques détails évocateurs du passé de la ville à l'ère de la *Ǧāhiliyya*. C'est ainsi que les spécialistes s'appuient depuis le XIXe siècle sur les récits de l'odyssée qui aurait mené ʿUqba b. Nāfiʿ jusqu'à l'Atlantique en 61/681. Au cours de son raid, le célèbre conquérant serait passé par le Zāb et par Tāhart, où il aurait affronté une coalition de « Berbères » et, selon les textes, de « chrétiens » (*naṣārà*) ou de *Rūm*-s – un terme appliqué en théorie aux Byzantins, mais dont le sens assez fluctuant peut aussi s'appliquer à d'autres populations chrétiennes [24]. Se fonder sur pareil récit pour débattre de la présence d'une garnison byzantine, ou du moins d'un noyau de population chrétienne à Tāhart, semble excessif. Outre que la catégorisation de ces populations autochtones est assez instable, le contenu narratif de ce texte, manifestement légendaire, n'a aucunement pour fonction de décrire le peuplement des régions en question. Le trajet effectué par ʿUqba b. Nāfiʿ l'institue en figure tutélaire et mythique des conquêtes, sa geste héroïque préfigurant l'expansion ultérieure de l'Islam en Afrique du Nord.

Plusieurs historiens invoquent cependant, pour preuve de la présence byzantine à Tāhart avant la conquête arabe, un autre texte, qu'Ibn Ḫaldūn dit avoir emprunté à l'historien kairouanais du Ve/XIe siècle Ibn al-Raqīq. Il y est question d'une expédition de l'émir zīrīde al-Manṣūr, qui intervint en 336/947 pour arracher Tāhart à son ancien gouverneur, Ḥamīd b. Yaṣal, passé dans le camp des Omeyyades. Après la bataille se déroule l'épisode suivant [25] :

> Puis il [al-Manṣūr] partit à la poursuite des Lawāta, qui s'enfuirent vers les sables [du désert]. Il resta quant à lui dans l'oued Mīna. Il y avait là trois monts, chacun d'entre eux couronné d'un haut édifice (*qaṣr*) en pierre gravée (*manḥūt*). Il vit sur la façade de l'un d'entre eux une grande inscription en pierre. Il demanda alors qu'on lui lise la traduction. Voilà ce qui était écrit : « Je suis Sulaymān le Stratège (*al-sardaġūs*), chargé de commander à la population de ce pays. J'ai été envoyé auprès d'eux, Dieu a permis la conquête de leur territoire, et j'ai construit ce bâtiment pour commémorer cet événement ».

Une autre version du même récit existe dans les *ʿUyūn al-aḫbār* de l'historien égyptien du IXe/XVe siècle ʿImād al-Dīn Idrīs, et Heinz Halm l'estime assez fiable pour conclure à l'existence de cette inscription [26]. Que cette anecdote soit inspirée de l'existence des djedars, dont

23. Cadenat, « Vestiges paléo-chrétiens dans la région de Tiaret » ; *id.*, « Notes d'archéologie tiarétienne » ; Laporte, « Les djedars », p. 324 et 380.

24. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī l-ta'rīḫ*, éd. t. 4 p. 105 ; trad. p. 21 ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, *Kitāb al-ansāb*, dans Yaʿlā (éd.), *Tres textos árabes*, p. 87 ; Ibn Ṣāliḥ, *Fatḥ al-ʿarab*, p. 38 ; Ibn Ḫaldūn, *Ta'rīḫ Ibn Ḫaldūn*, éd. VI, p. 142.

25. Ibn Ḫaldūn, *Ta'rīḫ Ibn Ḫaldūn*, éd. IV, p. 57. Le baron de Slane interprète plutôt qu'il ne traduit ce passage : *ibid.*, trad. I, p. 233-234. On lui doit cependant d'avoir rétabli le sens du mot arabe *sardaġūs*, déformation du grec *strategos*.

26. Halm, « Eine Inschrift » ; Modéran, *Les Maures et l'Afrique romaine*, p. 672-673, n. 99.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

certains étaient effectivement pourvus d'inscriptions latines, voilà qui paraît évident. Il n'existe toutefois aucune inscription semblable, et les sources byzantines ne paraissent pas non plus corroborer ce récit, qui relève davantage d'un *topos* assez courant dans la littérature des récits de conquête (*futūḥāt*). La découverte fortuite de cette « écriture » (*kitāba*) surgie du passé est chargée de rappeler que l'Islam prend la suite d'un long cycle de civilisations, dont la caducité et le caractère périssable sont ainsi affirmés.

L'aura légendaire qui entoure les origines antiques de Tāhart participe indéniablement au prestige de la ville et de son doublet islamique fondé par ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum en 144/761[27]. Pour différencier le site islamique de l'ancien établissement, les sources évoquent le plus souvent « Tāhart la neuve ». Al-Warrāq parle également du « camp » (*muʿaskar*) de ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum, se référant ainsi à la fonction militaire initiale de l'établissement[28]. Abū Zakariyyāʾ se réfère au « camp militaire béni » (*al-muʿaskar al-mubārak*)[29]. La position de la ville, placée à une altitude bien moindre que « Tāhart l'ancienne », au contact de la vallée du Mīna, justifie l'appellation de « Tāhart la Basse » (*Tāhart al-suflà*), attestée par plusieurs sources[30]. Enfin, le site est aussi connu par son nom berbère de Tagdempt, qui a survécu dans la désignation de la bourgade actuelle. On ne connaît pas très bien le sens exact de ce toponyme, faute sans doute d'une étude linguistique précise. Al-Bakrī rapporte que *Tāqdamt* désigne un tambourin de forme carrée, l'équivalent de l'arabe *duff*. Dans une interprétation qui relève davantage de la légende reconstituée *a posteriori* que d'une quelconque analyse philologique, il explique que cette désignation vient du site choisi par ʿAbd al-Raḥman b. Rustum pour bâtir la grande mosquée, un espace de forme vaguement carrée et qui présentait la particularité d'être dépourvu de végétation (*lā šaʿrāʾ fīhi*), alors que les alentours étaient très boisés[31]. L'appellation berbère finit par l'emporter sur le souvenir de la ville rustumide, comme le démontre la description de Ḥasan al-Wazzān, alias Léon l'Africain, dans la première moitié du xᵉ/xviᵉ siècle. L'auteur, par ailleurs connu pour l'imprécision de certaines de ses notices, applique ce toponyme aux deux sites urbains, qu'il assimile à une ville unique construite par les Romains[32]. Il faut peut-être voir dans cette représentation du passé une explication étymologique rivale, faisant de Tagdempt un dérivé berbérisé de l'arabe *qadīm*[33], ce qui va pourtant à l'encontre de la chronologie de fondation des deux établissements.

27. Ibn ʿIḏārī est le seul auteur à soutenir qu'Ibn Rustum, après avoir « restauré » la ville antique, y resta jusqu'à sa mort : Ibn ʿIḏārī, *Kitāb al-bayān*, I, p. 196.

28. Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. p. 66-69, trad. p. 137-141. L'arabe *muʿaskar* pourrait transcrire l'idée de « campement » ou de « lieu de halte » qui transparaît, selon certains exégètes, dans l'étymologie berbère du toponyme « Tāhart » (voir note 9).

29. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma* , éd. p. 88 ; trad. p. 133.

30. Al-Masʿūdī, *Murūǧ al-ḏahab,* IV, p. 27, 202 ; Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsim*, p. 22-25 ; Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. p. 66-69, trad. p. 137-141.

31. Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. p. 66-69, trad. p. 137-141.

32. Léon l'Africain, *De l'Afrique*, p. 625-626.

33. Marçais, Dessus-Lamare, « Recherches d'archéologie musulmane », p. 36.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'étude des origines préislamiques ou pré-rustumides de « Tāhart l'ancienne » constitue un enjeu historiographique important pour comprendre l'installation de la dynastie dans cette région du Maghreb central, décision qui n'est certainement pas le fruit du hasard [34]. Les sources arabes contiennent plusieurs indices sur ce passé obscur : les tractations des nouveaux arrivants avec les groupes berbères autochtones, le maintien de populations chrétiennes, l'existence de monuments anciens aisément identifiables aux djeddars, la reprise partielle de la toponymie locale.

La ville d'avant la chute (155-296/772-909)

Les premières strates de la mémoire urbaine sont toutefois plus tardives. Elles remontent à la seconde moitié du IIIe/IXe siècle, au plus fort de la puissance des Rustumides au Maghreb central [35]. Les géographes du domaine abbasside s'intéressent alors à la mosaïque de pouvoirs rebelles qui se partagent le Maghreb. Le premier, Ibn Ḫurradāḏbih énumère – vers 232/845 selon son éditeur – les possessions de l'imam Aflaḥ b. ʿAbd al-Wahhāb (208-258/824-875) [36]. À la génération suivante, al-Yaʿqūbī traverse les territoires rustumides, offrant au lecteur une carte assez détaillée de la configuration politique et tribale du Maghreb de son temps. Alors que son évocation de la prospérité de la ville [37] sera amplement reprise par la suite, la description qu'il nous transmet d'après le témoignage oral de l'un des membres de la dynastie régnante [38] ne semble pas avoir connu la même fortune littéraire. Al-Istaḫrī témoigne lui aussi de la configuration du Maghreb, juste avant l'apparition de l'État fatimide en 296/909. Il précise qu'il a terminé d'ordonner (*taṣnīf*) son ouvrage avant que le *mahdī* ʿUbayd Allāh ne s'empare de ces régions [39]. Dans son évocation concise de Tāhart, il peut encore écrire que les Ibāḍites y règnent en maîtres. Il prend soin de distinguer la *kūra* de Tāhart de la ville du même nom, qu'il qualifie de « Tāhart la haute » (*Tāhart al-uʿlā*), désignation réservée au site perché d'origine antique, appelé aussi *Tāhart al-qadīma* (« Tāhart l'ancienne ») [40].

Quant aux sources produites dans le domaine rustumide avant la conquête fatimide, nous n'en conservons que très peu. Le *Kitāb* d'Ibn Sallām, rassemblé sans doute après 274/887, ne s'attarde pas sur la fondation de Tāhart, mais mentionne la *nisba* ethnique al-Fārisī immédiatement après le nom de l'imam fondateur, preuve de l'importance attachée à son origine perse [41]. La

34. Laporte, « Les djedars ».
35. Pour un rapide aperçu, voir Talbi, « Tāhart », X, p. 107-108.
36. Ibn Ḫurradāḏbih, *Kitāb al-masālik*, éd. p. 87-88, trad. p. 63. Peu de temps après, vers 289-290/902-903, Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī recopie intégralement sa notice, sans rien y rajouter : Ibn al-Faqīh, *Kitāb al-buldān*, p. 79.
37. Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. p. 141-143 ; trad. p. 215-217.
38. Un certain [Abū Muḥammad] ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Maymūn b. ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum al-Tāhartī. Entre crochets, la *kunya* initiale est corrompue dans le manuscrit édité par Juynboll. Nous en proposons une reconstitution hypothétique, Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. p. 149 ; trad. p. 223.
39. Al-Istaḫrī, *Kitāb al-masālik* p. 39.
40. Marçais, Dessus-Lamare, « Recherches d'archéologie musulmane », p. 26.
41. Ibn Sallām, *Kitāb Ibn Sallām*, p. 8.

AnIsl 45 (2011), p. 47-78 Cyrille Aillet
Tāhart et les origines de l'imamat rustumide. Matrice orientale et ancrage local.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

chronique d'Ibn Ṣaġīr constitue par contre une source fondamentale pour l'étude des origines, de la composition et de l'évolution de la ville. Ce récit, rédigé après 294/907, s'arrête avant la prise de Tāhart par les Fatimides. L'incise d'un *ḥadīṯ* favorable au cousin du Prophète suggère l'appartenance de l'auteur au parti ʿalīde. Il marque en tout cas sa distance à l'égard de l'ibāḍisme tout en se montrant profondément attaché à Tāhart, son lieu de résidence, et plutôt bienveillant envers la dynastie locale. Il dresse un portrait admiratif de ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum, contribuant à forger une image idéale du premier imam. L'affiliation doctrinale supposée de l'auteur n'élimine donc pas la possibilité qu'il s'agisse d'une œuvre de commande : bien au contraire, son appartenance à un courant adverse renforce l'effet d'impartialité de son témoignage, d'ailleurs précieusement conservé au sein de la communauté ibāḍite. Dans la seconde moitié du Ve/XIe siècle, l'auteur ibāḍite Abū Zakariyyāʾ reprit presque mot à mot sa célèbre description des deux ambassades successives des « gens de Baṣra » auprès d'Ibn Rustum. C'est donc bien la preuve que l'écrit d'Ibn Ṣaġīr a alimenté la construction de la mémoire communautaire.

La ville du IIIe/IXe siècle est aussi mentionnée dans une série de sources andalouses, qui s'attachent principalement à évoquer les bonnes relations unissant les imams et les émirs omeyyades de Cordoue contre leurs adversaires communs, le califat abbasside et ses représentants en Ifriqiyya, les Aġlabides de Kairouan. Les Rustumides y sont perçus comme de fidèles vassaux, ce qui relève bien évidemment d'une construction idéologique dictée par les prétentions du califat sur le Maghreb. Ibn al-Qūṭiyya, rappelant le séjour de ʿUmar b. Ḥafṣūn de l'autre côté du Détroit, affirme que le futur révolté avait peur que les dynastes locaux ne découvrent ses machinations, et il décerne aux Banū Yaqẓān le titre de « gouverneurs pour le compte des Omeyyades » (*wulāʾ li-Banī Umayya*)[42]. Le *Muqtabis* d'Ibn Ḥayyān contient, à partir de l'année 181/797[43], des informations détaillées sur les échanges entre les deux puissances voisines. En 206/822, Cordoue reçoit fastueusement – les sources évoquent des dépenses s'élevant à un million de dinars – l'ambassade envoyée par ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum, marquée aussi par le naufrage de deux des trois fils de l'émir lors du voyage de retour[44]. Autre marque d'honneur accordée par les souverains ibériques, ils envoient à leurs voisins des communiqués de victoire célébrant la défaite des Normands dans l'embouchure du Guadalquivir en 230/844, message accompagné d'un trophée sanglant, la tête du chef viking, et d'une cohorte d'esclaves capturés au combat[45]. Sous le règne de Muḥammad I (238/852-273/886), l'intérêt des Omeyyades pour cette alliance qui leur permet de surveiller la côte face aux incursions militaires des troupes « noires » (abbassides) ne faiblit pas. Parmi les « rois

42. Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīḫ iftitāḥ al-Andalus*, p. 103.

43. Il est noté qu'à cette date ʿAbd Allāh « le Valencien », l'un des fils de l'émir ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, en révolte contre son frère l'émir Hišām puis contre son cousin al-Ḥakam, quitta Tāhart, « sur la côte du Maghreb », où il était jusque-là réfugié, pour tenter de s'emparer du pouvoir en al-Andalus : Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-1, p. 19. L'alliance entre Cordoue et Tāhart doit donc dater des derniers temps du règne d'al-Ḥakam I (180/796-206/822), comme l'atteste l'ambassade de 206/822, six mois avant son décès.

44. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-1, p. 274. On en trouve une version plus succincte (rédigée vers 641/1243) chez Ibn Saʿīd al-Maġribī, *Kitāb al-muġrib*, p. 48.

45. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-1, p. 314.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

berbères » qui constituent leurs meilleurs « appuis » (*aklāf*) locaux, Ibn Ḥayyān cite derechef les Rustumides [46]. Ibn al-Aṯīr (m. 630/1233) rappelle, à la suite d'auteurs orientaux plus anciens, la gratification de cent mille dinars que les Omeyyades auraient envoyée à Aflaḥ b. ʿAbd al-Wahhāb pour le féliciter d'avoir réussi à ravager et incendier vers 239/853 une ville nommée al-ʿAbbāsiyya, construite « près de Tāhart » par l'émir aġlabide Abū l-ʿAbbās Muḥammad I [47].

Dans l'orbite fatimide : une place frontalière disputée (296-début du Ve/909-XIe siècle)

Après l'exécution du dernier imam par les Ismaʿīlites en 296/909 [48], Tāhart conserva une certaine importance économique et stratégique au sein du domaine fatimide [49]. De 304/917 à 389/999, la ville fut au cœur de la confrontation entre l'armée fatimide et les forces pro-omeyyades, principalement représentées par les Berbères Maġrawa. Ibn Ḥayyān l'évoque à plusieurs reprises au plus fort des combats, dans les années 930 [50]. Tāhart constituait en effet un poste avancé face au *Maġrib al-Aqṣā*, une sentinelle de l'empire fatimide face à ses adversaires omeyyades. Cela lui valut d'être désormais affublée, dans les rapports officiels qui étaient envoyés à Cordoue par les auxiliaires berbères du pouvoir omeyyade (Muḥammad b. Ḫazar puis Mūsa b. Abī l-ʿĀfiya), de toute une série de surnoms empruntés à la polémique anti-ismaʿīlite : « siège des Šīʿites et nid de leurs turpitudes » (*qāʿidat al-šīʿa wa nuqrat mašāyinihā*), « demeure des associationnistes et refuge des hérétiques » (*dār al-mušrikīn wa maʾwā al-mulḥidīn*), « demeure des corrompus » (*dār al-fāsiqīn*)…

Dans les années 970, le transfert des Fatimides vers le Caire mit les troupes pro-omeyyades aux prises avec leurs épigones zīrīdes. Tāhart, dont Zīrī b. Manād avait été nommé gouverneur en 349/960-961 [51], servit une fois de plus de base avancée pour les opérations militaires lancées successivement par Buluqīn b. Zīrī (361-373/972-984) et al-Manṣūr (373-386/984-996) en direction du Maghreb occidental [52]. Comme le rapporte l'historien oriental Ibn al-Aṯīr, puis avec plus de détails encore Ibn Ḫaldūn, la ville fut successivement confiée en apanage aux membres les plus prestigieux de la famille, avant de passer entre les mains de la branche ḥammādide à la suite d'un accord avec l'émir al-Muʿizz en 408/1018 [53].

46. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-2, p. 130 et 266.

47. Il ne s'agirait donc pas de la cité-palais des environs de Kairouan, comme le souligne Talbi, *L'émirat aghlabide*, p. 354. Pour les sources, outre Ibn al-Aṯīr, *al-kāmil fī l- taʾrīḫ*, éd. t. 6, p. 519 et trad. p. 213, il faut remonter à al-Balāḏurī (m. 279/892) pour voir apparaître la première mention de cet événement : al-Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, éd. p. 336 ; trad. p. 371. Al-Balāḏurī tire ses informations d'un *mawlà* des Aġlabides, Aḥmad b. Nāqid.

48. Nègre, « La fin de l'Etat rustumide ».

49. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zīrīdes*, I, p. 12, 23-24, 26-28, 35-37, 40, 47-48, 64, 79, 81-82, 90-94, 156, t. II, p. 494.

50. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, éd. p. 259-260, 301-303, 330, 369-370, 373-374, 415 ; trad. p. 196-197, 226-228, 246, 248, 276-277, 280, 311.

51. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zīrīdes*, I, p. 28.

52. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* VII, p. 178, 181.

53. Ibn al-Aṯīr, *Al-Kāmil fī l-taʾrīḫ*, éd. VIII, p. 524-525 ; trad. p. 359-361.

AnIsl 45 (2011), p. 47-78 Cyrille Aillet
Tāhart et les origines de l'imamat rustumide. Matrice orientale et ancrage local.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Une série de témoignages – le *qāḍī* Nuʿmān vers 346/957, puis Ibn Ḥayyān, Ibn al-Aṯīr et surtout Ibn Ḫaldūn – démontre que la ville connut au moins trois révoltes durant cette période. La première d'entre elles fut certainement animée par la population khāriğite locale, puisqu'elle eut lieu juste après la conquête, en 298-299/910-911 selon Ibn al-Aṯīr [54]. La convulsion suivante, en 323/935, est elle aussi peut-être d'inspiration anti-fatimide, qu'elle ait été soutenue par le parti pro-omeyyade ou par l'opposition khāriğite. Le facteur fiscal joua toutefois un rôle primordial, puisque la population s'en prit avant tout à l'intendant chargé du prélèvement de l'impôt, Abū Mālik b. Abī Šaḥma [55]. Les représailles exercées par Mahdiyya sur les notables furent en tout cas brutales, ce qui explique peut-être l'apparente discrétion de la ville lors du soulèvement d'Abū Yazīd, « l'homme à l'âne [56] ». Pourtant, en 362/973, la population s'en prit de nouveau au gouverneur local (*ʿāmil*) – un certain Ḫalūf b. Abī Muḥammad – ce qui provoqua une violente réplique des émirs zīrīdes [57]. La ville frondeuse se rangea pourtant ensuite aux côtés d'Abū l-Bahār, l'oncle d'al-Manṣūr, lorsqu'il voulut faire cavalier seul en 379/989. Après une démonstration de force, al-Manṣūr accorda l'*amān* aux habitants [58], qui se laissèrent quand même tenter par les offres de capitulation de Zīrī b. ʿAṭiyya en 389/999 [59].

Au cours de cette époque tourmentée, Ibn Ḥawqal, dont l'engagement au service des Ismāʿilites du Caire est bien connu, visita la ville. Son ouvrage, achevé vers 378/988, décrit un centre commercial encore florissant. Il précise la situation de dichotomie des deux villes en distinguant « Tāhart l'ancienne » (*al-qadīma*) et « Tāhart la neuve » (*al-ḥadīṯa*). Il dresse également une liste, assez approximative et stéréotypée il est vrai, de ses principales ressources [60]. Sa description sera par la suite amplement recopiée, entre autres par al-Idrīsī (VI^e^/XII^e^ siècle) [61], par l'auteur anonyme du *Kitāb al-istibṣār fī ʿağā'ib al-amṣār* (VI^e^/XII^e^ siècle) [62], et par al-Ḥimyarī (VIII^e^/XIV^e^ siècle) [63]. Vers 375/985, al-Muqaddasī traverse lui aussi une ville prospère et vivante. Il apporte des détails supplémentaires sur sa topographie, et s'attache à réfuter les comparaisons, trop flatteuses à son goût, avec d'autres grandes métropoles islamiques [64]. Enfin, le principal géographe de la cour fatimide, al-Muḥallabī, mentionne lui aussi la ville dans son *Kitāb al-masālik wa l-mamālik*, dédié au calife al-ʿAzīz bi-llāh entre 365/975 et 380/990 [65].

Quant au long passage qu'al-Bakrī consacre à Tāhart vers 460/1068, il ne peut être considéré comme le portrait d'une situation contemporaine, puisqu'il repose en vérité sur l'ouvrage

54. *Ibid.*, p. 53 ; trad. p. 308.
55. Al-Qāḍī Nuʿmān, *Iftitāḥ al-daʿwa*, p. 228 ; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, éd. p. 301-303 ; trad. p. 226-228.
56. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zīrīdes*, I, p. 23-24.
57. Ibn al-Aṯīr, *Al-Kāmil fī l-taʾrīḫ*, éd. VIII, p. 622 ; trad. p. 373 ; Ibn Ḫaldūn, *Taʾrīḫ Ibn Ḫaldūn*, trad. p. 10.
58. Ibn al-Aṯīr, *Al-Kāmil fī l-taʾrīḫ*, éd. IX, p. 68 ; trad. p. 399.
59. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zīrīdes*, I, p. 90-94.
60. Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. p. 86 ; trad. p. 83.
61. Al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštāq*, trad. p. 162.
62. *Kitāb al-istibṣār*, p. 178 (l'édition est d'ailleurs fautive en ce qui concerne plusieurs toponymes, comme le montre la comparaison avec le texte de Bakrī).
63. Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-miʿṭār*, p. 126-127.
64. Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsim*, p. 22-25.
65. Cité par Yāqūṭ, *Kitāb muʿğam al-buldān*, II, nº 2426, p. 10.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

perdu de Muḥammad b. Yūsuf Abū ʿAbd Allāh al-Warrāq (m. 363/973)[66]. C'est donc à cet auteur contemporain d'Ibn Ḥawqal et de l'Empire fatimide, kairouanais installé à Cordoue, que l'on doit d'importants renseignements topographiques, ainsi qu'une série de légendes relatives à la fondation de la ville par Ibn Rustum. Cette matière littéraire connaîtra ensuite une grande fortune, alimentant les œuvres de Yāqūṭ (VII^{e}/XIII^{e} siècle)[67], d'al-Qazwīnī (dont la première rédaction date de 661/1262-1263)[68], d'Ibn ʿIḏārī (VIII^{e}/XIV^{e} siècle)[69], mais aussi – plus surprenant – les *siyar* de l'historien ibādite Darǧīnī (VII^{e}/XIII^{e} siècle)[70].

L'effacement de la ville (V^{e}/XI^{e}-605/1208-1209)

À partir du V^{e}/XI^{e} siècle, la réalité vivante de la ville semble progressivement céder le pas à la mémoire d'une métropole disparue. Al-Idrīsī en parle au passé et se contente de recopier Ibn Ḥawqal[71]. Pour sa part, l'andalou Ibn Ḥazm se penche sur l'antique lignage royal des Perses, évoquant les Rustumides parmi les nombreuses ramifications nées de cette souche commune[72]. Au début du VI^{e}/XII^{e} siècle, le grand chroniqueur ibāḍite Abū Zakariyyāʾ al-Warǧilānī (m. après 504/1110-1111) s'intéresse non pas à l'entité urbaine telle qu'elle pouvait subsister, mais à l'objet de mémoire qu'elle représentait pour sa communauté. Rassemblant probablement un ensemble de traditions plus anciennes, il contribue à enrichir le mythe de fondation de Tāhart et l'aura légendaire de son premier imam[73]. Quelques décennies plus tard, le *Siyar* attribué à al-Wisyānī[74] ne reprend pas les récits d'Abū Zakariyyāʾ : son apport spécifique se limite donc à quelques traditions complémentaires[75]. Un siècle plus tard, Darǧīnī (VII^{e}/XIII^{e} siècle) et Šammāḫī (X^{e}/XVI^{e} siècle) se contentent eux aussi de mettre en regard Abū Zakariyyāʾ et al-Bakrī[76]. Quant au sunnite Abū l-Fidāʾ (m. 732/1331), il rassemble lui aussi des témoignages bien connus auparavant[77].

66. Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. p. 66-69, trad. p. 137-141.
67. Yāqūṭ, *Kitāb muʿǧam al-buldān*, II, nº 2426, p. 9-10.
68. Al-Qazwīnī, *Kitāb aṯār al-bilād*, p. 113. Cet auteur rajoute une notice, dont je n'ai pas retrouvé l'origine, sur la bêtise (*ḥumq*) des habitants, due selon lui à un usage étroitement littéraliste des textes sacrés comme source du droit.
69. Ibn ʿIḏārī, *Kitāb al-bayān*, I, p. 196-199.
70. Al-Darǧīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ*, I, p. 41-43.
71. Al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštāq*, trad. p. 162.
72. Ibn Ḥazm, *Kitāb ǧamharat ansāb al-ʿarab*, p. 511-512.
73. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma*, éd. p. 42-43, 49-50, 57-60, 85-90 ; trad. p. 100-101, 104-105, 109-111, 130-133.
74. Il faut ici rappeler, sans entrer dans le détail, les réserves émises par Allaoua Amara à l'égard de l'identification des textes réunis par ʿUmar b. Luqmān Bū ʿAṣbāna sous le nom de *Siyar al-Wisyānī* : Amara, « Remarques sur le recueil ibāḍite-wahbite ». Nous nous contenterons de nous référer à ce corpus, dans l'édition qu'en a donnée Bū ʿAṣbāna, sous son titre générique, c'est-à-dire sans préjuger de l'identité de l'auteur.
75. *Siyar al-Wisyānī*, II, p. 233, 257-259, 296, 328-329, 498, 500, 561, 626.
76. Al-Darǧīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ*, I, p. 11-12, 15, 40-44 ; Al-Šammāḫī, *Kitāb al-siyar*, p. 42-46 et 52-53.
77. Abū l-Fidāʾ, *Taqwīm al-buldān*, p. 172-173 et 192-193.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les grandes chroniques des VII^e/XIII^e-VIII^e/XIV^e siècles s'avèrent toutefois précieuses. Celle d'Ibn al-Aṯīr contient de nombreuses données sur l'histoire de Tāhart après 296/909[78]. Bien qu'oriental, cet historien a recueilli de précieuses informations sur le Maghreb auprès d'Ibn Šaddād al-Ṣanhāǧī, officier berbère passé au service de Saladin. La production mérinide, qui s'intéressait de très près à l'histoire des Berbères, accorde aussi une certaine importance à la ville, comme on peut le constater chez Ibn ʿIḏārī[79], et dans deux des « trois textes arabes sur les Berbères dans l'Occident musulman » édités par Muḥammad Yaʿlā : le *Kitāb al-ansāb* d'Ibn ʿAbd al-Ḥalīm et les *Mafāḫir al-barbar*, dont l'auteur est anonyme[80]. Ibn Ḫaldūn constitue aussi une source irremplaçable pour l'histoire de la ville, en particulier sous le règne des Fatimides et les Zīrīdes. Sa fréquentation du royaume ʿAbd al-Wādide de Tlemcen lui a sans doute procuré une assez riche documentation sur le sujet. De plus, Tāhart présentait l'intérêt d'être située à la confluence de plusieurs groupes tribaux, et d'avoir servi de terrain d'affrontement aux Zanāta et aux Ṣanhāǧa : l'évolution de la ville et son sort final illustraient bien sa théorie sur le rôle de la *ʿaṣabiyya* dans l'essor et le déclin de l'État en terre d'Islam[81].

À partir du V^e/XI^e siècle, les auteurs semblent cesser de s'intéresser au présent de la cité, pour ne se tourner que vers son passé prestigieux. C'est l'indice probable d'une longue éclipse commencée à cette période. Quelques notices éparses laissent supposer qu'elle joua encore un rôle militaire sous l'émir zīrīde Bādīs (386/996-406/1016)[82], mais la vitalité urbaine semble avoir été considérablement érodée par les affrontements incessants entre les lignages berbères qui se disputaient le contrôle du Maghreb central. Cible et enjeux des combats, la ville pâtit également des conséquences de son infidélité au pouvoir fatimide, puis zīrīde, qui réaffirmèrent chacun leur autorité de façon brutale. De sorte que l'impression dominante – que de nouvelles sources pourraient néanmoins corriger – est que Tāhart sombra progressivement dans l'oubli au cours des V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles. Ibn Ḫaldūn attribue toutefois l'abandon définitif du site aux destructions infligées par Yaḥya le « majorquin », émir des Banū Ġāniyya, à la suite de sa victoire contre le gouverneur almohade de Tlemcen Abū ʿImrān en 605/1208-1209[83]. Sans nier l'importance de la politique de terre brûlée adoptée par cet adversaire acharné des Almohades, les malheurs de Tāhart ne firent très certainement que couronner un processus de déclin entamé dès le IV^e/XI^e siècle.

78. Ibn al-Aṯīr, *al-kāmil fī l- ta'rīḫ*, éd. IV, p. 105 ; V, p. 317-318 et 599 ; VI, p. 519 ; VIII, p. 49, 53, 179, 422, 524-525, 622 ; IX, p. 68 et 152 ; trad. p. 21, 83, 114, 213, 308, 318, 325, 359-361, 373, 399, 403.
79. Ibn ʿIḏārī, *Kitāb al-bayān*, I, p. 196-199.
80. M. Yaʿlā (éd.), p. 48, 50-51, 87 (*Kitāb al-ansāb*), p. 130, 135, 171, 185, 188, 222 (*Mafāḫir al-barbar*).
81. Il convient de se référer à l'édition plutôt qu'à la traduction, très approximative, des *ʿIbar* par le baron de Slane. Toutefois, on trouve aussi beaucoup d'imperfections dans l'édition que nous avons utilisée, en particulier la corruption de nombreux anthroponymes : Ibn Ḫaldūn, *Ta'rīḫ Ibn Ḫaldūn*, éd. III, p. 213 ; IV, p. 18, 21, 44-46, 48, 50-52, 54-57, 178, 190, 244-245, 256 ; VI, p. 126, 131-132, 136, 142, 147-148, 154, 159-160, 162, 171-172, 174, 176-177, 185, 191, 193, 204-211, 228, 238, 261, 285, 328, 375 ; VII, p. 19, 23-24, 35-36, 39-42, 45, 54-55, 104-106.
82. Ibn al-Aṯīr, *al-kāmil fī l- ta'rīḫ*, éd. IX, p. 152 ; Ibn Ḫaldūn, *Ta'rīḫ Ibn Ḫaldūn*, éd. VI, p. 238 ; trad. II, p. 59.
83. Ibn Ḫaldūn, *Ta'rīḫ Ibn Ḫaldūn*, éd. VI, p. 375, trad. II, p. 289-290 ; Bel, *Les Benou Ghânya*, p. 148-149.

AnIsl 45 (2011), p. 47-78 Cyrille Aillet
Tāhart et les origines de l'imamat rustumide. Matrice orientale et ancrage local.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Problème de délimitation : « Tāhart » et les Idrīssides

Dans cette longue suite de références à l'ancienne capitale ibāḍite se détache un élément insolite que les historiens ont jusqu'à présent omis de relever : la référence à un territoire ou à une cité homonyme, mais qui aurait eu partie liée avec les Idrīssides.

Rédigés sans doute entre 290/903 et 300/913, les *Atours précieux* d'Ibn Rustah mentionnent les raids maritimes conjugués des « Berbères » de « Tāhart sur la côte » (*Tāhart ʿalā l-baḥr*), de « Tāhart la haute » (*Tāhart al-ʿUliyya*) et d'al-Andalus contre Rome. L'identification du second toponyme ne pose pas de problème, puisqu'il désigne le site perché de *Tāhart al-qadīma* (« Tāhart l'ancienne »), bien connu des sources. Par contre, la première mention est rattachée par l'auteur aux territoires (*min bilād*) d'Idrīs b. Idrīs (m. 213/828) [84].

Les choses se précisent à la lecture d'al-Ṭabarī (m. 310/923). L'historien oriental retrace à sa manière la fuite vers l'ouest d'Idrīs, le fils de ʿAbd Allāh b. Ḥasan, après la bataille de Faḫḫ (169/786). Au lieu de situer son point d'arrivée à Volubilis, il prétend que c'est à Tāhart, « dans les terres occidentales », qu'il trouva refuge parmi les habitants jusqu'à son assassinat par un sbire des Abbassides. Son fils Idrīs b. Idrīs lui succéda alors, fondant une dynastie qui demeura enracinée dans la région [85]. De fait, dans ses *Prairies d'or* dont la première version date de 332/943, al-Masʿūdī énumère ainsi les régions qui constituent le domaine d'Idrīs b. ʿAbd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib : *bilād* de Tlemcen, de Tāhart, de Fès et du *Sūs al-Adnā*. En suivant cet ordre d'énumération la région qui porte le nom de « Tāhart » se retrouve donc placée entre Tlemcen et Fès [86].

Enfin, la *Description de l'Afrique* de Léon l'Africain, écrite dans la première moitié du xᵉ/xvɪᵉ siècle, évoque la ville de « Tagdemt », nom toujours en usage pour désigner en principe « Tāhart la nouvelle ». Curieusement, Tagdemt est placée entre Alger et Médéa, après que l'auteur ait passé en revue la côte depuis Oran, un ordre descriptif qui ne semble pas très logique si l'on se réfère à la situation géographique de Tāhart. La description reste assez vague : protégée par une vaste muraille dont on aperçoit encore les vestiges et qui délimite une superficie de « dix milles », la cité conserve de son passé romain « deux grands temples ruinés ». Dévastée par les guerres des « pontifes hérétiques de Qaïraran » (Kairouan) – en 375/985 selon l'auteur –, « il n'en reste autre chose, sinon quelques masures et fondements ». Malgré leurs efforts pour faire coïncider des observations de terrain [87] avec cette notice, G. Marçais et A. Dessus-Lamare n'ont guère pu établir de rapports étroits entre les deux, ce qui amène à se poser la question de la fiabilité de cette source. Parmi les erreurs commises par Ibn Wazzān, il associe également le souvenir de la ville aux Idrīssides – plus précisément au « frère du père d'Idrīs » –, suivant en cela nos trois géographes orientaux [88].

84. Ibn Rustah, *Kitāb al-aʿlāq al-nafīsa*, éd. p. 129 ; trad. p. 145.
85. Al-Ṭabarī, *Taʾrīḫ al-rusul wa l-mulūk*, vol. 30, p. 31.
86. Al- Masʿūdī, *Murūǧ al-ḏahab*, p. 195.
87. Résultat d'une prospection réalisée pendant la seconde guerre mondiale en 1941, et restée très superficielle : Marçais, Dessus-Lamare, « Recherches d'archéologie musulmane ».
88. Léon l'Africain, *De l'Afrique*, p. 625-626.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Cette série de témoignages qui, sans concorder totalement, rattachent le toponyme « Tāhart » aux Idrīssides, prend tout son sens à la lecture d'un cinquième ouvrage, le *Kitāb aḫbār Faḫḫ* d'Aḥmad b. Sahl al-Rāzī, une source zaydite écrite au début du IVe/Xe siècle. Il y est question de la bataille de Faḫḫ et de la fuite des fils survivants de ʿAbd Allāh b. Ḥasan, propagateurs du mouvement zaydite en Orient, mais aussi au Maghreb [89] :

> Idrīs b. ʿAbd Allāh b. l-Ḥasan se dirigea vers le Maghreb après la bataille de Faḫḫ, accompagné par le fils de son frère Muḥammad b. Sulaymān b. ʿAbd Allāh. Sulaymān avait été tué à Faḫḫ. Lorsqu'Idrīs s'installa au Maghreb, il confia à Muḥammad b. Sulaymān le gouvernement de la région voisine du Maghreb, entre Tāhart et Fès (*istaʿmala ʿalā adānī al-maġrib*). Et [le lignage de] Muḥammad b. Sulaymān est resté dans cette région jusqu'à aujourd'hui […].

On comprend alors que le toponyme « Tāhart » dans nos sources désigne une région – *ʿamal*, *balad* ou *iqlīm*, le terme varie –, et non le doublet urbain bien connu. Ainsi, il convient de traduire le passage d'Ibn Rustah par l'expression « la partie côtière de la province de Tāhart ». Tāhart était située à seulement trois jours de marche de la Méditerranée [90] et les Rustumides disposaient d'un débouché portuaire fortifié à Marsà Farūḫ [91]. De plus, la province de Tāhart, qui correspond à une partie conséquente du Maghreb central, comprenait une assez large façade côtière, ce qui explique que les sources andalouses considèrent l'alliance avec Tāhart comme un enjeu vital pour le contrôle du « Sāḥil », la bordure méditerranéenne de l'Afrique du Nord [92].

Cette province de « Tāhart » ne se limite pas aux territoires contrôlés par les Rustumides, ce qui explique que son nom subsiste après la chute de la dynastie. Dès la fin du IIe/VIIIe siècle, la partie occidentale de cet ensemble fut occupée par les Sulaymānides, affiliés aux Idrīssides comme le signalent les *Aḫbār Faḫḫ*. De fait, le récit d'al-Yaʿqūbī démontre que le domaine rustumide était entouré au nord et à l'ouest d'une ceinture de principautés sulaymānides de dimensions assez modestes. Cela nous explique pourquoi Masʿūdī assimile ces terres d'obédience ʿalīde au domaine idrīsside. Ṭabarī, dont les renseignements sur le Maghreb sont loin d'être précis, confond pour sa part deux récits de fondation, celui des Idrīssides et celui des Rustumides, erreur que Léon l'Africain semble avoir reproduite.

Récits de fondation

Quelles que soient ses origines préislamiques, Tāhart doit avant tout sa renommée à son rôle de capitale des Rustumides, l'un des premiers pouvoirs islamiques autonomes du Maghreb. L'ascendance orientale du lignage fondateur et son appartenance au khāriğisme – une branche de l'islam dont la légitimité s'est construite sur un antagonisme parfois radical avec ses

89. Ibn Sahl al-Rāzī, *Kitāb aḫbār Faḫḫ*, p. 324.
90. Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. p. 149 ; trad. p. 224.
91. *Ibid.*, éd. p. 141-143 ; trad. p. 215-217.
92. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-1, p. 266.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

adversaires –, expliquent que les récits relatifs à la fondation de Tāhart entrent en résonance avec des mythes urbains concurrents, ceux de Bagdad, Kairouan et Fès, dont la genèse fut antérieure ou contemporaine. Repérer les modalités précises de cette circulation, reprise et adaptation des matériaux constitutifs de la mémoire urbaine s'avère une tâche délicate, mais l'on peut souligner à titre d'hypothèse que la principale raison d'être de la geste fondatrice de Tāhart résidait dans cette logique de confrontation avec des modèles rivaux [93].

Une fondation dans le sillage des révoltes

Il ressort de ce faisceau de récits que Tāhart est avant tout le fruit des révoltes khārijites du IIe/VIIIe siècle contre le pouvoir impie des califes omeyyades, puis contre les « imams noirs », c'est-à-dire les Abbassides. Elle apparaît ainsi comme une capitale de la sédition. Comme le rappelle Ibrāhīm Baḥaz [94], la naissance de Tāhart est précédée par une série de défaites qui mettent fin à la domination khārijite sur Kairouan et Tripoli. Ce fut d'abord le premier imam ibāḍite du Maghreb, Abū l-Ḫaṭṭāb al-Maʿāfirī, qui tomba à huit jours de marche de Kairouan avec, selon la légende, quatorze mille de ses compagnons [95]. En 155/772, l'élimination, aux environs de Tripoli, de son successeur Abū Ḥātim al-Malzūzī, sert de prologue immédiat au récit de fondation [96]. Cette série de revers est imputable à l'action du calife al-Manṣūr, qui n'est autre que le bâtisseur de Bagdad. La fondation de Tāhart se veut donc une réponse à l'émergence de la grande capitale, bien que l'aura de celle-ci finisse par déteindre sur sa rivale occidentale, surnommée « l'Irak du Maghreb [97] ».

Dans la littérature hagiographique ibāḍite, le sang du martyre (*istišhād*) semble servir de ciment à la cité, dont la construction marque le dépassement des deux premiers « états » qui avaient jusqu'ici caractérisé la vie de la communauté : l'état de « secret » (*kitmān*) et l'état de « défense » (*difāʿ*). La ville est tout d'abord conçue comme une « place-forte » (*ḥiṣn*) contre les Abbassides. Toutefois, elle inaugure surtout la « manifestation » ou « révélation » au grand jour (*ẓuhūr*) du mouvement. La colonne de lumière miraculeuse qui, s'élançant vers le ciel, illumine en pleine nuit le champ de bataille où succombe Abū Ḥātim, constitue un élément important du récit [98]. En effet, tout en annonçant le martyre du second imam, elle préfigure aussi l'avènement d'une ère nouvelle où les « ténèbres » environnantes – celles de l'oppression

93. Les études précédentes ne proposent aucune analyse critique de ces récits de fondation. Gérard Dangel les utilise dans une perspective purement factuelle, s'attachant surtout à dépeindre, à partir des sources littéraires, les deux sites successifs : Dangel, *L'imamat ibadite de Tahert*, p. 37-44. Ulrich Rebstock rappelle le passé de « Tāhart l'ancienne » et se penche sur la construction de l'imamat rustumide : Rebstock, *Die Ibaditen im Magrib*, p. 139-153.

94. Baḥaz, *Al-dawla al-rustumiyya*, p. 81-86.

95. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma*, éd. p. 74-75 ; trad. p. 122-123. Nous nous appuierons sur cet auteur, omettant les références à Al-Darǧinī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ*, qui le recopie très largement.

96. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma*, éd. p. 83-84 ; trad. p. 128-129.

97. Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. p. 141-143 ; trad. p. 215-217.

98. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma*, éd. p. 83-84 ; trad. p. 128-129.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

califale, qui condamne la secte des justes à l'isolement et à la clandestinité – seront dissipées par la lumière éclatante du *ẓuhūr*, accompli sous la direction du troisième imam, ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum.

La fuite vers l'ouest

Ce dernier doit d'abord quitter Kairouan, avant que l'armée abbasside ne s'en empare. Ibn ʿIḏārī et Ibn Ḫaldūn racontent son départ de manière assez lapidaire et prosaïque[99]. Le premier se contente de préciser qu'il sort « avec ce qui lui restait de gens et de biens » (*bi-mā ḫaffa min ahlihi wa mālihi*), et qu'il est bientôt rejoint par d'autres Ibāḍites[100]. Le second dit simplement qu'il s'enfuit de Kairouan, réussissant ensuite à rassembler à Tāhart une coalition d'Ibāḍites et de Berbères locaux, Lamāya, Lawāta et Nafzāwa[101].

Son départ prend au contraire l'aspect d'une odyssée chez Abū Zakariyyāʾ, qui cite une source légèrement antérieure, le *Kitāb al-siyar* d'Abū l-Rabīʿ Sulaymān b. Yaġlaf al-Mazātī (m. 471/1078-1079)[102]. Poursuivi par les troupes d'Ibn al-Aškaṭ, Ibn Rustum prend la route de l'ouest (*tawaǧǧahū ilà arḍ al-maġrib*), avec son fils ʿAbd al-Wahhāb et un serviteur unique. La seule monture qu'ils possèdent meurt en chemin et ils doivent l'enterrer en un lieu qui sans doute portait encore au VI^e^/XII^e^ siècle le souvenir de cette épopée fondatrice, puisque l'auteur se donne la peine d'en rappeler le nom usuel : *Qabr al-Faras* (« la tombe du cheval »). ʿAbd al-Wahhāb et l'esclave se relaient pour porter Ibn Rustum, affaibli par l'âge, jusqu'à ce qu'ils atteignent une montagne escarpée, Sūf Aǧaǧ, au sud de la future Tāhart, où ils se réfugient. Ils sont ensuite rejoints par soixante-dix partisans venus de Tripoli. Les assauts d'Ibn al-Aškaṭ se brisent sur cette forteresse de la foi. Cette séquence s'inscrit dans la veine martyrologique des persécutions subies par la communauté des justes. D'ailleurs, le cheval que se partagent le père et le fils n'est pas sans rappeler l'unique chameau sur lequel les deux premiers propagateurs du ḫāriǧisme, Salma b. Saʿīd et ʿIkrīma, le *mawlà* de ʿAbd Allāh b. ʿAbbās, firent le voyage de Baṣra vers le Maghreb[103]. Mais ici, l'auteur met en scène les figures du restaurateur de l'imamat, et de son « calife » ou successeur – qui lui-même est à l'origine de la transformation de l'imamat en *mulk*, c'est-à-dire en pouvoir dynastique.

Le motif de la fuite vers l'ouest, traité ici comme un préalable nécessaire à la refondation politique, occupe une place importante dans l'imaginaire politique des sociétés de l'Occident musulman médiéval. Il entre en effet dans le registre symbolique de plusieurs dynasties, des

99. Ils s'inspirent de la version d'al-Warrāq, transmise par Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. p. 66-69, trad. p. 137-141.
100. Ibn ʿIḏārī, *Kitāb al-bayān*, I, p. 196.
101. Ibn Ḫaldūn, *Taʾrīḫ Ibn Ḫaldūn*, éd. VI, p. 147-148, trad. I, p. 220.
102. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma*, éd. p. 76-77 ; trad. p. 124.
103. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma*, éd. p. 42 ; trad. p. 100.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Idrīssides, fondateurs de Fès, aux Almohades [104], en passant par l'épopée de ʿAbd al-Raḥmān al-Dāḫil vers Cordoue [105]. Dans ces trois célèbres sagas de l'Occident musulman, le « passage vers l'ouest », tout en étant inspiré du schème matriciel de l'Hégire – fuite, migration et transfert fondateurs –, légitime la fondation d'un pouvoir autonome, émancipé de la tutelle orientale [106].

Éclipse du héros fondateur et théorie de l'imamat

Chez les auteurs sunnites, ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum occupe généralement le premier rôle sur la scène de la fondation. Dans la géographie d'al-Bakrī, il conduit les opérations, choisit le meilleur site et dirige la première prière à l'emplacement où va se dresser la grande mosquée [107]. Ibn Ḫaldūn, qui évoque à trois reprises la naissance de la cité, le met lui aussi en avant [108]. Son récit le plus complet concilie cependant cette figure de héros fondateur avec une geste collective [109] :

> De concert, ils décidèrent de bâtir une ville qui serve de siège à leur émirat. Ils prirent alors la décision de construire Tāhart au pied du Ǧabal Kazūl, qui surmonte les hauts plateaux de Mindās. Ils en fixèrent l'emplacement sur les rives de l'oued Mīna, à proximité duquel, plus au sud, se trouvent des sources. Ce cours d'eau passe à Tāhart et à Baṭḥā' avant de se jeter dans le Chélif. Ce fut ʿAbd al-Raḥmān b. Rustam qui établit la ville et en traça les limites.

La légende ibāḍite se distingue par un trait fondamental : l'évacuation du héros fondateur. Les données sur Ibn Rustum y sont plus abondantes que dans les textes sunnites, mais l'imam apparaît en pointillés. On peut distinguer les quatre séquences suivantes dans sa biographie : « porteur de science » introduisant la doctrine au Maghreb vers 139-140/756-757 ; lieutenant d'Abū l-Ḫaṭṭāb à Kairouan en 140/757 ; fuyant vers Tāhart après 155/772 ; inaugurateur du règne des Rustumides après avoir été élu imam vers 161/777. Entre ces séquences discontinues s'intercalent des phases d'éclipse et une zone d'ombre de cinq ans (155-160/772-777) où Ibn Rustum semble s'effacer soit derrière l'autorité de l'imam en titre, soit derrière l'exercice du

104. Que l'on se rappelle la rencontre entre Ibn Tumart, traversant le Maghreb au retour de son voyage vers l'est, qui a fait de lui le « savant de l'Orient et de l'Occident », et son futur « calife » ʿAbd al-Mu'min, en partance vers ce même Orient, mais qui suit finalement son maître dans l'hégire qui les mène jusqu'au fin fond de l'Atlas.

105. Sur le rapprochement entre ʿAbd al-Raḥmān I et Idrīs I, voir Martinez-Gros, *Identité andalouse*, p. 177-209.

106. Martinez-Gros, « Le passage vers l'ouest », p. 21-44.

107. Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. p. 66-69, trad. p. 137-141. Les sources ibāḍites, suivies par Ibn ʿIḏārī, disent que le site définitif de la grande mosquée fut choisi parmi quatre emplacements : Abū Zakariyyā', *Kitāb siyar al-a'imma* , éd. p. 87 ; trad. p. 131 ; Ibn ʿIḏārī, *Kitāb al-bayān*, I. p. 196.

108. Outre le passage ci-dessous, voir Ibn Ḫaldūn, *Ta'rīḫ Ibn Ḫaldūn*, éd. IV, p. 244-245 et VI, p. 147-148.

109. [...] *wa i'ttamarū fī-binā madīna yanṣibūna bihā kursī li-imāratihim, fa-šaraʿū fī binā madīna Tāhart fī safḥ Ǧabal Kazūl al-siyāḥ ʿalā tulūl Mindās, wa iḫtaṭṭūhā ʿalā wādī Mīna al-nābi minhi ʿuyūn bi-l-qibla wa tamarru bihā wa bi-l-Baṭḥā' ilā an taṣibba fī wādī Šalif. Fa-asāsahā ʿAbd al-Raḥmān b. Rustam wa iḫtaṭṭahā*, Ibn Ḫaldūn, *Ta'rīḫ Ibn Ḫaldūn*, éd. VI, p. 159-160.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

pouvoir collégial. Désireux de combler ces lacunes chronologiques et de démontrer la parfaite continuité de l'imamat, Maḥmud Ismaʿīl a cru bon d'affirmer qu'Ibn Rustum avait été investi en tant qu'imam de la « défense » (*difāʿ*) avant d'incarner « l'imamat manifeste », ce que conteste Ibrāhīm Baḥaz [110]. Toujours est-il que, contrairement à d'autres figures tutélaires de l'imaginaire politique maghrébin, Ibn Rustum ne répond guère au profil de l'*outsider* bâtisseur d'État. Au contraire, Abū Zakariyyāʾ nous le dépeint, au cours de sa fuite, comme un homme vieillissant, en proie à la crainte, si affaibli que son fils doit le porter sur ses épaules [111]. L'argumentaire politique des Ibāḍites ne repose évidemment pas sur les mêmes ressorts de légitimation que celui des auteurs sunnites. D'emblée, il faut noter que la caractéristique primordiale du gouvernant idéal pour les Ibāḍites, c'est justement son effacement, son renoncement aux ambitions du pouvoir.

Voilà qui nous explique qu'Abū Zakariyyā et ses successeurs insistent sur le caractère collectif de la fondation urbaine, à l'image d'un gouvernement exercé en commun. D'ailleurs, cette fondation précède l'élection d'Ibn Rustum en tant que représentant de la communauté [112] :

> Voici comment il fut investi du pouvoir : l'assemblée des musulmans (*ǧamāʿa al-muslimīn*) se mit d'accord pour choisir un endroit où serait construite une ville qui servirait d'abri et de forteresse (*ḥirzan wa ḥiṣnan*) à l'islam. Ils envoyèrent des émissaires dans le pays ; ceux-ci, une fois de retour, désignèrent Tāhart. La majorité des musulmans (*ǧumhūr al-muslimīn*) se mit d'accord avec les habitants de Tāhart l'ancienne pour que ceux-ci eussent droit à une part déterminée des produits du sol (*ġallatihā*).

On peut penser que les mutations institutionnelles intervenues au sein des communautés ibāḍites au cours du Ve/XIe siècle, à savoir la naissance de cet organe de gouvernement collégial qu'est la *ḥalqa*, ont dû influencer la description d'Abū Zakariyyā et de ses successeurs – Darǧīnī employant l'expression *ahl al-daʿwa* (« les gens de l'appel »), puis *ahl al-ḫayr wa l-ṣalāḥ* (« les gens de bonté et de bien ») [113].

De même, le choix de l'emplacement de la grande mosquée et du tracé de ville est confié à la communauté tout entière, qui ne se préoccupe de se doter d'un gouvernant que dans un deuxième temps. L'accent est mis sur l'effort de concertation et de consultation, ce qui peut évoquer le gouvernement de ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, le dernier calife reconnu par les Ibāḍites et le dernier à avoir fait appel à la *šūra*. Cette identification n'est pas qu'une simple supposition, puisqu'Abū Zakariyāʾ souligne bien qu'avant sa mort, ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum convoque une *šūra* de six personnes pour choisir son successeur, à l'exemple de ʿUmar [114]. Par ailleurs,

110. Baḥaz, *Al-dawla al-rustumiyya*, p. 91 ; Ismāʿīl, *Al-ḥawāriǧ fī l-Maġrib*, p. 112.
111. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma*, éd. p. 76-77 ; trad. p. 124.
112. *Ibid.*, éd. p. 85-87 ; trad. p. 130-131 (l'excellente traduction de Roger Le Tourneau nous dispense la plupart du temps d'une autre version).
113. Al-Darǧīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ*, p. 40-41.
114. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma*, éd. p. 88 ; trad. p. 133. La comparaison entre ces deux personnages a déjà été esquissée par Adolphe de Calassanti-Motylinski, « ʿAbd al-Raḥmān b. Rostem », I, p. 88.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

l'insistance des auteurs sur la forme collective du pouvoir peut aussi traduire une structure sociale tribale où le chef n'est qu'un *primus inter pares*. On peut d'ailleurs se demander, à la lumière des textes qui remémorent les accords passés avec les tribus berbères locales pour le partage du territoire, si « Tāhart l'ancienne », voire même « Tāhart la nouvelle », n'appartiennent pas en quelque mesure à lignée des villes maghrébines de fondation tribale. La cité se veut en tout cas l'expression de la collectivité, précédant l'imamat. Les délibérations qui débouchent sur le choix d'Ibn Rustum comme imam sont retransmises par Ibn Ṣaġīr, repris tel quel par les auteurs ibāḍites [115]. Elles esquissent la théorie d'un pouvoir idéal, fruit d'un choix collectif sans être attaché à un seul parti, ce qui lui permet d'échapper à l'esprit de corps (*ʿaṣabiyya*) qui déchirera ensuite Tāhart sous la forme de scissions et luttes de clans.

Dans un épisode devenu célèbre, et où il est question de la première ambassade des Ibāḍites de Baṣra auprès de l'imam nouvellement élu, Ibn Ṣaġīr évoque la modestie de ce dernier, que ses visiteurs découvrent affairé aux travaux d'étanchéité du toit-terrasse de sa demeure austère. Il s'agit d'une parfaite illustration de la conception ibāḍite du pouvoir, faite d'ascétisme et de refus des gloires de ce monde. Toutefois, il s'agit aussi d'un récit qui, par des symboles transparents, propose une mise en scène de l'alliance entre la cité et son imam. L'image proposée va bien au-delà du cliché habituel du souverain bâtisseur, posant la première pierre de l'édifice ou bien dessinant les limites futures de l'enceinte urbaine. Il s'agit ici d'un souverain maçon qui, de ses mains, applique l'argile (*ṭīn*) que son serviteur (*ġulām*) a préalablement pétrie [116]. La cité devient ainsi le pôle de réalisation de l'imamat, contre-modèle évident du califat abbasside et de son souverain al-Manṣūr, le fondateur de Bagdad et le persécuteur de la communauté des justes au Maghreb et dans l'ensemble du Dār al-Islām.

Rites propitiatoires

La fondation elle-même est précédée d'une série de rites propitiatoires, à propos desquels al-Warrāq et Abū Zakariyyāʾ se rejoignent sans se confondre. Al-Warrāq est le seul auteur à affirmer que les nouveaux arrivants avaient initialement prévu de s'installer dans la ville antique, « Tāhart l'ancienne ». Toutefois, voyant que tous leurs efforts de construction se trouvaient miraculeusement réduits à néant chaque matin au petit jour, ils reportèrent leurs efforts vers le site de la future « Tāhart la nouvelle ». En insistant sur la virginité du lieu choisi pour abriter la nouvelle capitale, les auteurs gomment tout élément de continuité avec le passé, à l'instar des récits de fondation de Bagdad, Kairouan ou Fès. Le seul indice relatif à une présence indigène plus ancienne sur ce territoire concerne les tractations menées avec les propriétaires du sol, un groupe de Berbères Marāsa et Ṣanhāğa dont on souligne le dénuement (*mustaḍaʿifīn*), mais qui obtiennent pourtant, outre la cession de plusieurs maisons dans la ville, une part

115. Ibn al-Ṣaġir, *Aḫbār al-aʾimma al-rustumiyyīn*, éd. M. Nāṣir, I. Baḥaz, p. 321-327 ; Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma*, éd. p. 85-87 ; trad. p. 130-131 ; Al-Darğīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ*, p. 41.
116. Ibn al-Ṣaġir, *Aḫbār al-aʾimma al-rustumiyyīn*, éd. M. Nāṣir, I. Baḥaz, p. 321-327 ; Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma*, éd. p. 88 ; trad. p. 131-132 ; Al-Darğīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ*, p. 43-44.

AnIsl 45 (2011), p. 47-78 Cyrille Aillet
Tāhart et les origines de l'imamat rustumide. Matrice orientale et ancrage local.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

des impôts (*ḫarāǧ*) à prélever sur l'activité du futur *sūq*[117]. S'agit-il de la projection sur le passé d'une situation de monopole plus tardive ? En tout cas, l'accent est mis sur la consultation et la conciliation comme instruments du bon gouvernement, mais aussi sur la symbiose entre ibāḍisme oriental et peuplement berbère autochtone[118].

Comme dans le cas de Fès, l'arrivée en ces lieux de la colonne des rescapés de la persécution abbasside offre une sorte de contre-modèle aux récits de la conquête « arabe », car la terre n'est pas arrachée à ses propriétaires, mais fructifiée par de nouveaux colons. En défrichant l'épaisse forêt qui recouvre cette contrée reculée, ils l'extirpent de son état de nature initial, épisode dans lequel on peut déceler une figuration symbolique du processus d'islamisation, puisque la mosquée, construite avec le bois des arbres mais dans un endroit désert de toute végétation (*lā šaʿrā' fīhi*), constitue le pivot de la nouvelle communauté. Un événement inattendu précède l'élévation de l'édifice. En effet, à peine a-t-on achevé la première prière du vendredi que l'on saisit, sur ce *muṣallā* champêtre, un lion qui s'y était précipité en rugissant. On amène alors l'animal vivant jusqu'à l'aire de prière où on l'immole. Cette anecdote curieuse est interprétée comme un rite propitiatoire, puisque ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum déclare à son sujet : « Ce pays ne sera jamais divisé, ni par le sang versé, ni par la guerre[119] ». C'en est fini de l'ensauvagement du lieu, une ère nouvelle peut commencer[120].

La version ibāḍite insiste également sur l'état de nature primitif avant de dérouler la séquence suivante[121] :

> Il n'y avait là qu'épaisses forêts et marais[122], peuplés uniquement par les bêtes sauvages, les animaux féroces et les lions. Deux hérauts annoncèrent alors [aux bêtes sauvages] : « Sortez, car nous voulons occuper cette terre ». Ils leur laissèrent un délai de trois jours. Il nous a été rapporté que l'on vit alors une bête sauvage emporter ses petits avec elle, dans sa gueule, hors de ce lieu. Or c'était justement ce qu'ils désiraient des bêtes sauvages, et cela ne fit qu'augmenter leur projet de peupler et de développer ce site. Ensuite, ils mirent le feu à cette terre, et tous les arbres, grands et petits, brûlèrent. [Il ne resta alors plus que les racines des arbres qui avaient brûlé, mais il leur

117. Abū Zakariyā' se contente de parler du versement d'un revenu en nature (*ġalla*), Abū Zakariyyā', *Kitāb siyar al-a'imma*, éd. p. 86 ; trad. p. 130.
118. Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. p. 66-69, trad. p. 137-141. Ibn Ḫaldūn évoque une vieille alliance (*ḥalf*) avec les Berbères Lamāya, parmi lesquels Ibn Rustum aurait trouvé refuge : Ibn Ḫaldūn, *Ta'rīḫ Ibn Ḫaldūn*, éd. VI, p. 159-160.
119. La traduction du baron De Slane constitue visiblement un contresens (« Voici une ville où le sang ne cessera de couler et où l'on fera toujours la guerre »). On comparera au texte arabe (« *haḏā baladu lā yufāriquhu safku damm wa lā ḥarbu abadan* ») : Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. p. 68, trad. p. 140.
120. Le lien entre cette anecdote et l'étymologie berbère du nom de la ville serait à étudier de plus près. Parmi les explications données au toponyme « Tāhart » figure un terme berbère qui signifierait « la lionne » : Brugnatelli, « La morphologie des noms berbères en *w-* ».
121. Abū Zakariyā', *Kitāb siyar al-a'imma* , éd. p. 86 ; trad. p. 130 (nous avons cette fois-ci préféré retraduire le texte).
122. Ibn ʿIḏārī évoque « un marécage entre trois cours d'eau » (*ġayḍa bayna ṯalāṯat anhār*) : Ibn ʿIḏārī, *Kitāb al-bayān*, I, p. 196.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

était difficile de les extraire][123]. Ils prirent donc du *ḥays*[124] qu'ils mélangèrent avec du miel, puis ils enfouirent cette préparation sous les racines. Quand vint la nuit, les sangliers s'y rendirent et se mirent à creuser jusqu'à la base des souches, d'où s'exhalait l'odeur du *ḥays*. Au matin, ils trouvèrent sur le sol les racines des arbres toutes arrachées.

Le texte d'Abū Zakariyyāʾ commence par un emprunt manifeste au mythe de fondation de Kairouan par ʿUqba b. Nāfiʿ, car selon l'une des nombreuses versions disponibles, celle de l'égyptien Ibn ʿAbd al-Ḥakam, le célèbre conquérant aurait lancé aux « habitants de l'oued » l'ordre de déguerpir. Aussitôt les serpents, scorpions et autres bêtes malfaisantes se seraient enfuis, laissant le terrain libre à l'entreprise humaine[125]. Il n'est bien sûr pas anodin de voir surgir l'écho de la grande cité rivale dans cette trame de récit. La suite relève par contre d'une mémoire locale, où la ruse des fondateurs côtoie une étrange cuisine, évocatrice peut-être des rites de fertilité qui pouvaient accompagner la fondation d'établissements humains.

Lux ex Oriente :
les généalogies fictives d'Ibn Rustum

La revendication d'un ancrage berbère autochtone et l'éclipse du héros fondateur constituent donc les marques de fabrique les plus notables d'un récit de fondation passé au crible de l'idéologie ibāḍite maghrébine et de sa théorie de l'imamat. La littérature ibāḍite ne pouvait toutefois se contenter de distinguer sa capitale des orgueilleuses métropoles de l'Islam sunnite : il fallait aussi que Tāhart les égalât en dignité et en rayonnement.

C'est ainsi qu'apparaît, au sein du corpus ibāḍite, une tension entre la dimension collective et locale de l'acte de fondation, et la volonté de réintroduire une figure tutélaire prestigieuse. Abū Zakariyyāʾ et ses successeurs ont brodé une série de motifs tendant à souligner le caractère providentiel de l'élection d'Ibn Rustum et la noblesse de ses origines. Il s'agissait peut-être, en premier lieu, de combler les zones d'ombre qui enveloppaient ce personnage et les conditions de son accès à l'imamat[126]. Les sources démontrent qu'il jouait déjà un rôle important aux côtés d'Abū l-Ḫaṭṭāb : Ibn Ṣaġīr affirme que ce dernier l'avait nommé *qāḍī* et *nāẓir*[127], tandis que les sources ibāḍites disent simplement qu'il fut chargé de suppléer l'imam à Kairouan lors du départ de celui-ci pour la guerre[128]. Al-Raqīq précise qu'il fut nommé « gouverneur » (*wālī*)

123. Ce passage est rajouté par Darǧīnī pour plus de clarté, mais il ne figure pas dans l'édition et la traduction du texte d'Abū Zakariyyāʾ : Al-Darǧīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ*, p. 40.

124. Un mélange de dattes, de beurre et de fromage de lait caillé (*aqṭ*). Roger Le Tourneau parle de « laitues » au lieu de *ḥays*, ce qui doit provenir d'une erreur du texte arabe sur lequel il s'est basé.

125. *Yā ahlu l-wādī, azʿanū, fa-innā nāzilūn*, Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Kitāb futūḥ Miṣr*, p. 66-67.

126. Voir aussi Talbi, « Rustamides », VIII, p. 657-659.

127. Ibn al-Ṣaġīr, *Aḫbār al-aʾimma al-rustumiyyīn*, éd. M. Nāṣir, I. Baḥaz, p. 321-327. Le terme de *nāẓir* s'applique ici à la fonction judiciaire et à l'examen et application du droit islamique.

128. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma* , éd. p. 87 ; trad. p. 131 ; Al-Darǧīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ*, p. 41 ; Al-Šammāḫī, *Kitāb al-siyar*, p. 44.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de Kairouan, alors qu'il exerçait peut-être déjà la charge de *qāḍī*[129]. Les renseignements mis à notre disposition dans les sources ibāḍites et sunnites peuvent donc nous laisser supposer que ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum était le descendant d'un *mawlà* persan arrivé au Maghreb lors des conquêtes, et qu'il occupait une charge importante à Kairouan avant d'être contraint de se replier vers le Maghreb central. Sa biographie ne nous dit guère plus.

Il existe pourtant une autre série de détails censés éclairer son existence avant sa désignation par Abū l-Ḫaṭṭāb. Il convient de souligner qu'Ibn Ṣaġīr n'en dit mot, et que le *Kitāb* d'Ibn Sallām, la source ibāḍite maghrébine la plus ancienne que nous conservions, reste muet à ce sujet, alors qu'il s'agit d'un texte au contenu hautement édifiant et apologétique. Abū Zakariyyāʾ nous renseigne sur le rôle important qu'aurait joué ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum dans la transmission de l'ibāḍisme au Maghreb. On apprend qu'il aurait été initié à la doctrine après qu'elle eût été diffusée par Salma b. Saʿd, qui avait fait la route depuis l'Orient avec pour seul compagnon ʿIkrima, le *mawlà* d'Ibn ʿAbbās, juché sur le même chameau tout en représentant l'autre branche du ḫāriǧisme, le ṣufrisme. Désireux de s'instruire, Ibn Rustum serait parti à Baṣra suivre l'enseignement d'Abū ʿUbayda Muslim b. Abī Karīma al-Tamīmī[130]. Cette histoire laisse donc supposer que le point de départ d'Ibn Rustum était bien le Maghreb, où il était installé lors des prémices du mouvement. Un peu plus loin, il est dit qu'il devint ensuite l'un des principaux propagateurs de la doctrine dans son pays d'origine, puisqu'il fit partie des cinq « porteurs de science » venus diffuser dans leur terre natale le savoir acquis auprès d'Ibn Abī Karīma et des savants de Baṣra[131]. Ce mouvement pendulaire entre Orient et Occident, à la recherche des sources du *ʿilm*, constitue un classique dans les récits de fondation des courants de réforme de l'islam au Maghreb. La séquence suivante dévie cependant légèrement par rapport à cette version. Une courte biographie d'Ibn Rustum nous y est proposée[132] :

> ʿAbd al-Raḥmān fils de Rustum fils de Bahrām fils de Kusrā le roi des Perses – que Dieu soit satisfait de lui. Il était originaire de l'Irak. Son père Rustum savait déjà que sa lignée gouvernerait le Maghreb. Il partit donc de l'Irak accompagné de son fils ʿAbd al-Raḥmān et de sa femme, afin de s'installer en terre maghrébine. Arrivé à La Mecque, ou à proximité, son destin le rattrapa, ses jours finirent, et il mourut. Son fils ʿAbd al-Raḥmān et la mère de celui-ci firent à La Mecque la rencontre de pèlerins venus du Maghreb. La mère de ʿAbd al-Raḥmān épousa un homme de Kairouan. Celui-ci repartit avec elle, et tous ensemble ils allèrent jusqu'à Kairouan. C'est là que ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum grandit […].

129. Il l'appelle en effet ʿAbd al-Raḥmān b. Rustam *al-qāḍī* : Al-Raqīq, *Taʾrīḫ Ifrīqiyya*, p. 25-26.
130. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma* , éd. p. 42-43 ; trad. p. 100-101 ; Al-Darǧīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ*, p. 11 ; Al-Šammāḫī, *Kitāb al-siyar*, p. 42-43.
131. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma* , éd. p. 57-58 ; trad. p. 109 ; Al-Darǧīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ*, p. 41 ; Al-Šammāḫī, *Kitāb al-siyar*, p. 44.
132. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma* , éd. p. 58-60 ; trad. p. 110-111 (nous avons retouché la traduction de R. Le Tourneau). On retrouve ce récit, sans différence notable dans Al-Darǧīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ*, p. 11 et Al-Šammāḫī, *Kitāb al-siyar*, p. 42-43.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

La narration rejoint ensuite la première séquence que nous avions évoquée, à savoir la décision du départ pour l'Orient. On perçoit toutefois assez aisément le caractère artificiel de ce raccord. De fait, cette nouvelle séquence apporte deux éléments essentiels : la généalogie royale d'Ibn Rustum, issu du « roi des rois », et son origine irakienne. Quant au mouvement initial de quête du savoir – du Maghreb vers l'Orient – il est dédoublé par un mouvement inverse et complémentaire, celui qu'accompliront les futurs « porteurs de science » : de l'Orient vers ce nouveau refuge de l'islam qu'est le Maghreb [133].

La suite du séjour d'Ibn Rustum en Orient est tout aussi intéressante. Cette fois-ci, ce sont les qualités morales du futur imam qui sont mises en exergue. Dans la « cave » où Ibn Abi Karīma délivre son enseignement dans le secret le plus absolu, afin d'échapper à la surveillance du pouvoir impie, la « beauté » du jeune disciple maghrébin resplendit comme la promesse de l'ère de dévoilement (*ẓuhūr*) qu'il incarne, et qui mettra fin à la clandestinité du *kitmān*. Pourtant, l'heure n'est pas encore venue de ce dévoilement, et le maître tend un rideau (*sitr*) devant Ibn Rustum, de peur que sa beauté lumineuse ne trouble les autres. Peut-être faut-il lire cet extrait comme une forme de détournement du rite du *ḥiǧāb* qui masquait aux yeux du profane la personne du calife en Orient. Ce voile n'est pas l'attribut de souveraineté dont usaient les imposteurs abbassides et fatimides, mais un écran qui protège le commun de « l'œil du soleil », car c'est par cette comparaison qu'une femme bénit les vertus du jeune ʿAbd al-Raḥmān. D'ailleurs celui-ci, désigné « imam » par ses compagnons à leur retour au Maghreb, préfère décliner l'offre et s'effacer devant Abu l-Ḫaṭṭāb, ce qui constitue une marque évidente de sa modestie et de son rejet des ambitions mondaines. La commission des sages chargée de désigner un dirigeant pour la communauté après la fondation de Tāhart se plaît d'ailleurs à rappeler ce fait exemplaire [134].

Introducteur de la doctrine au Maghreb, investi une première fois de la dignité d'imam en raison de sa réputation de vertu, Ibn Rustum était donc le candidat idéal pour prendre la tête de la communauté. Cependant, un ensemble de prédictions légendaires vient encore renforcer ses droits à l'imamat [135]. Abū Zakariyyāʾ les cite, Darǧīnī les explicite. Il s'agit tout d'abord d'un propos attribué au calife ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb – ce qui lui donne quasiment la qualité de *ḥadīṯ* – alors qu'il discutait avec al-Muġīra b. Šuʿba, un compagnon du Prophète qui était devenu borgne. Le calife prédit à son comparse l'arrivée d'un temps où l'islam deviendra borgne comme lui, mais il affirme qu'au bout d'une période de cent soixante ans, Dieu rendra à l'islam la vue et l'ouïe. Or comme le remarque Darǧīnī, Tāhert fut gouverné par les « Perses » (c'est-

133. Les seules études qui prennent en compte cette dimension « semi-légendaire » sont celles de Rebstock, *Die Ibaditen im Magrib*, p. 61-62 et de Savage, *A Gateway to Hell*, p. 46-51. Cette dernière n'analyse pas les généalogies fictives de ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum, mais elle souligne l'articulation entre caution orientale et ancrage maghrébin : « *[he] came to represent in the later Ibāḍī tradition the junction through wich the legitimate authority, stemming from Abū ʿUbayda, passed into the North African community* ».

134. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma* , éd. p. 87 ; trad. p. 131 ; Al-Darǧīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ*, p. 41 ; Al-Šammāḫī, *Kitāb al-siyar*, p. 44.

135. Comme le remarque Ibrāhīm Baḥḥāz, ces légendes ne figurent pas chez Šammāḫī : Baḥaz, *Al-dawla al-rustumiyya*, p. 94.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

à-dire par les Rustumides) à partir de l'année 160/777. La mise en place de l'imamat marque donc la fin providentielle d'une ère d'incroyance et l'aube d'un temps nouveau [136]. Mieux encore, le *Siyar al-Wisyānī* s'appuie sur un *ḥadīṯ* attribué au Prophète lui-même : « Dieu a déposé ses trésors dans l'échine des Perses ». Il explique ensuite la signification de cette parole [137] : « Il est ici question de la souveraineté (*mulk*), du savoir (*ʿilm*) et du culte (*dīn*), qu'Il a offerts à nos imams perses de Tāhart ».

Une autre prophétie légendaire ancre dans un passé encore plus lointain l'annonce du règne des Rustumides. Le livre d'Abū Zakariyyāʾ débute en effet par l'évocation de la cour du roi des Perses Chosroès (*Kisrā*) avant la conquête arabe. Songes et faits extraordinaires, interprétés par un devin nommé Saṭīḥ, avertissent le roi de la chute prochaine de son Empire et de l'avènement de l'islam. Ce thème littéraire classique, emprunté d'ailleurs à Ibn Qutayba et à Ǧāḥiẓ selon les indications d'Abū Zakariyyāʾ lui-même, est ici détourné en faveur de la dynastie rustumide. Le roi des rois apprend que sa lignée comptera neuf souverains jusqu'à l'apparition de l'islam, puis cinq autres après la Révélation, et que cette période verra l'accomplissement de « grandes choses ». Or Abū Zakariyyāʾ identifie cette chaîne de souverains persans d'après l'Hégire au règne des imams de Tāhert [138] :

> Nous espérons bien qu'il s'agisse de nos imams, arrivés en terre maghrébine où ils ont obtenu un très haut rang et gouverné pendant plus de cent cinquante ans, comme le rapportent plusieurs récits.

La durée mentionnée par Abū Zakariyyāʾ coïncide en effet à peu près avec la longévité des Rustumides (161-296/777-909), bien que les cinq rois ne correspondent pas tout à fait aux huit imams répertoriés par les historiens. L'essentiel est toutefois d'inscrire le lignage fondé par ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum dans la continuité d'un règne des plus glorieux, celui des rois de Perse.

L'origine persane de la dynastie installée à Tāhart a, de fait, été affirmée et exploitée dès le IIIe/IXe siècle. Les sources, sunnites comme ibāḍites, ne manquaient pas d'accoler la *nisba al-fārisī* (« le Persan ») aux Rustumides. Yaʿqūbī raconte d'ailleurs, à la fin du IIIe/IXe siècle, que la population de la capitale était en majorité constituée d'un « groupe de Persans (*qawm min al-furs*) dont on dit qu'ils font partie du lignage (*yuqāl lahum banū*) de Muḥammad b. Aflaḥ b. ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAbd al-Raḥmān b. Rustam al-Fārisī [139] ». Il faut bien sûr préciser que le terme de « Persans » désigne des populations apparemment totalement arabisées, et sans doute venues d'Irak plutôt que des régions orientales de l'ancien empire perse. On sait que le Maghreb reçut, au cours du IIe/VIIIe siècle, d'importants flux humains venus d'Irak : l'exode

136. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma* , éd. p. 50 ; trad. p. 105 ; Al-Darǧīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ*, p. 12.
137. *Siyar al-Wisyānī*, II, p. 328-329 : *li-llāh ḫazāʾin awdiʿihā fī aṣlāb riǧāl min al-furs* […], *wa ḏalika huwa al-mulk wa l-ʿilm wa l-dīn al-laḏī aʿṭā aʾimmatanā min al-furs bi-Tāhart*.
138. *Wa narǧū an yakūna hawlāʾ l-laḏīna waṣalū arḍ al-Maġrib min aʾimmatinā wa qad balaġū fīhā daraǧata ʿaẓīmata, wallū nayf ʿalā miʾa wa ḫamsīn sana, kamā ḏukira bi-baʿḍ al-riwāyāt* : Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma* , éd. p. 49 ; trad. p. 104 ; Al-Darǧīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ*, p. 15.
139. Il s'agit d'Abū l-Yaqẓān Muḥammad b. Aflaḥ (260/874-281/894) : Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. 143 ; trad. p. 217.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

des Idrīssides et de leur clientèle, tel qu'il est retracé par les *Aḫbār Faḫḫ*, en témoigne. Mais ce texte zaydite ne les identifie pas comme « Persans » et, dans un autre contexte, ces mêmes populations auraient parfaitement pu être qualifiées d'« Arabes ». On peut penser que le label « persan », exotique sur le sol occidental, constituait une marque de distinction efficace dans le cadre de cette compétition à laquelle se livraient certains groupes de populations du Maghreb, selon al-Yaʿqūbī, pour se rattacher à l'Orient – une compétition dont l'enjeu semblait être la fabrication de ce que nous pourrions surnommer des « appellations d'origine orientale », c'est-à-dire de fausses généalogies[140].

Le choix de l'appellation persane par les Rustumides, bien qu'il constitue peut-être un écho lointain de la provenance de leur ancêtre éponyme, Rustum, s'explique surtout par le prestige lié aux rois persans dans l'imaginaire politique de l'Islam à l'époque abbasside. De plus, il s'agit aussi très certainement d'une reprise des thèmes de la *šuʿūbiyya* orientale : mérites des « Persans » face aux « Arabes », dont on retrouve la transcription exacte en prélude du *Kitāb al-siyar* d'Abū Zakariyyāʾ, dans la partie intitulée *faḍāʾil al-furs min al-ʿaǧam*[141]. L'emprunt à la rhétorique orientale de la « querelle des peuples » trouve sa raison dans la volonté de différencier la dynastie rustumide du lignage des Qurayš, dont émanent les califes orientaux. Il s'agit aussi de bien distinguer l'implantation de l'ibāḍisme au Maghreb de la conquête « arabe », présentée comme un processus de soumission forcée des Berbères. Or le modèle rustumide est présenté comme une greffe réussie de l'élément persan sur le fond autochtone des tribus berbères. C'est pourquoi les « signes d'élection des Berbères parmi les gentils » (*faḍāʾil al-barbar min al-ʿaǧam*) suivent immédiatement l'éloge des Persans dans le texte d'Abū Zakariyyāʾ et de ses successeurs[142]. Tāhart est en effet vu comme le creuset où se mêlent les deux grands peuples non-arabes (*ʿaǧam*) qui constituent l'Islam. Leur statut d'égalité avec les Arabes est ainsi souligné, conformément aux doctrines khāriǧites.

Souverains perses régnant sur des populations majoritairement berbères, les Rustumides pouvaient ainsi afficher leur vocation à réunir entre leurs mains l'Orient et l'Occident, ambition sans doute utopique mais dont l'écho revient souvent dans le discours des califats ancrés à l'ouest. Quant à leur rattachement au lignage des souverains persans de l'ère préislamique, il n'est pas attesté avant l'ouvrage d'Abū Zakariyyāʾ. À l'époque où celui-ci rédigea son ouvrage, à la fin du Ve/XIe siècle, donc bien longtemps après l'extinction des Rustumides, cette généalogie mythique semble déjà relativement bien diffusée puisqu'on en retrouve la version la plus précise dans le célèbre traité du cordouan Ibn Ḥazm (m. 456/1064), au chapitre sur la « généalogie des Perses ». Le savant andalou énumère les vingt-huit générations qui se sont succédé à la tête de la Perse, jusqu'au dernier des souverains, Yazdağird et ses deux fils Bahrām et Fayrūz. Les Rustumides, selon lui, sont les descendants de Ǧāmāsib, le frère du vingt et unième roi persan, Qubāḍ. Il ne donne pas de détails plus précis sur leur propre chaîne généalogique, mais il établit un lien de parenté avec d'autres lignages (*buyūtāt*) issus du même Ǧāmāsib,

140. *Ibid.*, éd. p. 130-149 ; trad. p. 200-220.
141. Abū Zakariyyāʾ, *Kitāb siyar al-aʾimma* , éd. p. 44-51 ; trad. p. 101-106.
142. *Ibid.*, éd. p. 52-56 ; trad. p. 106-109.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

en particulier deux rois du Yémen, Wahraz et Bāḏān, ce dernier s'étant converti à l'islam[143]. Ce schéma possède un air de parenté avec celui d'Abū Zakariyyā', mais il est beaucoup plus développé et présente des divergences notables[144].

On trouve d'ailleurs, au gré des sources, d'autres essais d'identification du lignage rustumide. Al-Bakrī, sensiblement à la même époque, écrit – peut-être en s'appuyant une fois de plus sur al-Warrāq – que le grand-père de ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum, Bahrām, était un *mawlà* du calife ʿUṯmān[145]. Il nous donne une troisième généalogie, qui ne recoupe qu'imparfaitement les précédentes : Bahrām était le fils de Ḏū Širār b. Sābūr b. Bābakān b. Sābūr ḏī l-Aktāf, le roi des Perses[146]. Enfin, d'après Ibrāhīm Baḥaz, Masʿūdī propose une autre généalogie, cette fois-ci parfaitement fantaisiste, qui fait descendre Ibn Rustum des « Ašbān ». Le polygraphe se demande s'il s'agit de la lignée des rois de Perse, les Aṣbahān – rapprochement opéré à partir du nom d'Ispahan (Iṣbahān) –, ou de celle des rois d'al-Andalus, Ašbān étant effectivement reconnu comme le père de l'*Hispania* dans la littérature arabo-andalouse[147]. Cet écheveau de textes démontre bien l'ampleur des spéculations généalogiques brodées autour des origines perses des maîtres de Tāhart[148].

« L'Irak du Maghreb », l'émancipation d'une métropole de l'Islam

Parée d'une telle caution, Tāhart ne tarde pas à se libérer de la tutelle orientale, pour se hisser au niveau des grandes métropoles de l'Islam. Telle est l'idée véhiculée par tout un faisceau narratif qui célèbre l'essor de la capitale ibāḍite. Selon Ibn Ṣaġīr, dont il faut de nouveau souligner la proximité avec la vulgate ibāḍite postérieure, la nouvelle de l'élection d'Ibn Rustum se répandit « aux quatre coins du monde, en Orient comme en Occident ». Parmi les Ibāḍites de Baṣra, on chuchote qu'« il est apparu au Maghreb un imam qui remplit cette terre de justice. Il possédera l'Orient et le remplira de justice ». Désireux d'aller constater de leurs

143. Ibn Ḥazm, *Kitāb ǧamharat ansāb al-ʿarab*, p. 511-512.

144. Abū Zakariyyā', le fait descendre de Rustum, fils de Bahrām, fils de Kisrā : Abū Zakariyā', *Kitāb siyar al-a'imma* , éd. p. 58-60 ; trad. p. 110-111. Bahrām peut correspondre au fils de Yazdağird cité par Ibn Ḥazm, mais celui-ci ne considère pas Kisrā comme le dernier roi des Perses, contrairement à l'auteur ibāḍite. Šammāḫī rajoute un intermédiaire entre Kisrā et Bahrām, un souverain nommé Sām, peut-être en référence à Sem, ancêtre éponyme des peuples sémitiques : Al-Šammāḫī, *Kitāb al-siyar*, p. 42-43.

145. Opinion partagée par Ibn ʿIḏārī, *Kitāb al-bayān*, I, p. 196.

146. Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. p. 66-69, trad. p. 137-141.

147. Baḥaz, *Al-dawla al-rustumiyya*, p. 93.

148. Brāhīm Baḥaz rejette pourtant toute idée de falsification : Baḥaz, *Al-dawla al-rustumiyya*, p. 95-96. Certains historiens tentent de reconstituer la vraie généalogie d'Ibn Rustum, quitte à forger d'autres chimères, comme Brahim Zerouki qui l'identifie avec un personnage cité par Ṭabarī et Ibn Ḫaldūn, entre autres. Il s'agit du général qui dirigeait l'armée perse à Qādisiya contre les musulmans. Il faut d'abord remarquer que son nom est transcrit sous la simple forme « Rustum », et non « Ibn Rustum » comme le prétend B. Zerouki. Alors qu'Ibn Ḫaldūn n'établit aucun lien entre le lignage rustumide et ce personnage, B. Zerouki va jusqu'à imaginer qu'il y a eu deux ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum : le père qui avait combattu à Qādisiya, et le fils qui devint l'imam de Tāhart. Voir Zerouki, *L'imamat de Tahert*, p. 27-35 et El-Ghali, *Les États kharijites au Maghreb*, p. 137-141 (ouvrage qui prend au pied de la lettre tous les récits sur la fondation de Tāhart).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

propres yeux cet événement épiphanique, les « frères » de Baṣra envoient alors une première ambassade. Celle-ci repart éblouie par les qualités morales de l'imam, qui apparaît dès lors comme le digne successeur des grands maîtres orientaux, en particulier Abū Bilāl Mirdās. L'Orient nourricier apporte à la ville la sève qui lui permet de se hisser à la hauteur des plus grandes. Un court passage contient déjà les ingrédients propres à donner à Tāhart cette image de centralité qui distingue les grands foyers urbains. Aux flux entrants, constitués par les populations et les commerçants venus du monde entier, répond le bourgeonnement des routes et des voies commerciales[149] qui s'étendent vers « tous les pays d'Orient comme d'Occident ». Le thème de l'hospitalité accordée aux étrangers affirme derechef l'idéal d'une cité cosmopolite, nouvelle Terre promise qui vole la vedette à Bagdad, ce « carrefour du monde » célébré par Yaʿqūbī. Lors de la seconde visite des gens de Baṣra, l'imam parfait qui préside cette cité de Dieu ordonne que la somme rapportée soit intégralement restituée aux émissaires orientaux : en effet, Tāhart s'est désormais totalement émancipée vis-à-vis de l'Orient[150]. « Irak du Maghreb » pour les uns, « Balḫ du Maghreb » pour les autres, la cité vertueuse ose maintenant la comparaison avec les plus grands centres de l'Islam : Damas, Cordoue, Kairouan, Fès[151]…

Conclusion

Tandis que les prémices de l'histoire urbaine de Kairouan et de Fès ont fait l'objet d'analyses variées, les récits de fondation de Tāhart n'avaient pas été examinés de manière critique jusqu'à présent. La ville possède pourtant une histoire riche, connaissant son heure de gloire au IIIe/IXe siècle, où elle fut alors considérée comme le principal centre urbain du Maghreb central. Sa prospérité ne commença à décliner qu'au cours du Ve/XIe siècle, non pas dans le sillage immédiat de la conquête fatimide comme on le dit toujours, mais au cours des multiples conflits qui déchirèrent la région sous les Zīrīdes, car elle se situait alors dans l'œil du cyclone, à la charnière entre les deux grandes aires d'influence qui partageaient le Maghreb. Sans même encore parler de l'étude archéologique du cadre urbain, l'histoire de la ville jusqu'à sa destruction supposée par les Banū Ġāniya en 605/1208-1209 reste à écrire : nous n'en avons livré que les étapes essentielles, rappel nécessaire à la reconstitution cohérente d'une trame de mémoire.

Les strates de cette mémoire remontent aux Rustumides, car le mythe urbain est intimement lié au processus de légitimation de cette dynastie qui, en affichant ses origines persanes, mit sans doute en avant son rôle d'intermédiaire entre Orient et Occident, sans toutefois posséder des moyens comparables à son adversaire abbasside. La césure que représente la conquête fatimide dans l'histoire des Ibāḍites explique que Tāhart soit ensuite devenu un lieu de mémoire pour la communauté, d'autant plus idéalisé que le temps du « dévoilement » était maintenant révolu[152].

149. À ce propos, Lewicki, « L'État nord-africain de Tāhert ».
150. Ibn al-Ṣaġir, *Aḫbār al-aʾimma al-rustumiyyīn*, éd. M. Nāṣir, I. Baḥaz p. 321-327.
151. Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. 141-143 ; trad. p. 215-217 ; Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsim*, p. 22-25.
152. Comme le rappelle avec nostalgie le *Siyar al-Wisyānī* par la bouche de l'un de ses personnages : « La peur règne en tout lieu, à l'inverse de Tāhart au temps des imams » (*al-ḫawf fī kull balad illā miṯl Tāhart fī ayyām al-aʾimma*) : *Siyar al-Wisyānī*, II, p. 498.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le souvenir des origines de la cité s'enrichit alors de nouveaux récits, et l'ascendance persane des souverains donna lieu à l'élaboration de généalogies fictives. Tout en soulignant la cohérence idéologique de la matrice légendaire élaborée par les auteurs ibāḍites, nous avons pu constater que des emprunts réciproques relient ce champ de mémoire à la littérature sunnite, qui recueille elle aussi tout un faisceau de traditions émanant principalement de trois grands centres : Kairouan, Cordoue et peut-être Tlemcen dans le cas d'Ibn Ḫaldūn. Nous avons essayé aussi de démontrer que les récits de fondation de Tāhart ne pouvaient se comprendre qu'en résonance et en opposition avec les mythes urbains des grands centres rivaux. C'est ainsi que le prisme communautaire ibāḍite, travaillé par la tension entre modèle oriental et ancrage local, nous offre finalement un aperçu des courants nourriciers qui ont alimenté la mémoire historique et l'imaginaire politique du Maghreb des premiers siècles.

Bibliographie

Instruments de travail

Encyclopédie de l'Islam, 2e édition, E.J. Brill, Leiden, 1954-2004, 12 volumes :
Bel, Alfred, Yalaoui, Mohamed, « Tilimsān », X, p. 534-535.
Calassanti-Motylinski, Adolphe de, « ʿAbd al-Raḥmān b. Rostem », I, p. 88.
Talbi, Mohamed, « Tāhart », X, p. 107-108.
Talbi, Mohamed, « Rustamides », VIII, p. 657-659.

Sources

Abū l-Fidāʾ, *Taqwīm al-buldān*, trad. Joseph-Toussaint Reinaud, *Géographie d'Aboulféda*, (Paris, 1848), réimpr. Francfort-sur-le-Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1998.
Abū Zakariyyāʾ al-Warǧilānī, *Kitāb siyar al-aʾimma wa aḫbārihā*, éd. ʿAbd al-Raḥmān Ayyūb, Tunis, al-dār al-tūnisiyya li-l-našr, 1985. Trad. Roger Le Tourneau, « La 'Chronique' d'Abû Zakariyyāʾ al-Warǧalānī (m. 471 H. / 1078 J.C.) », *Revue africaine*, 104 (1960), p. 99-176, 322-390 ; 105 (1961), p. 117-176 et Hady Roger Idris, *Revue africaine*, 105 (1961), p. 323-374 et 106 (1962), p. 119-162.
Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, (éd. et trad. Mc Guckin de Slane, *Description de l'Afrique septentrionale par Abou Obeïd el-Bekri*), réimpr. Paris, Maisonneuve, 1965.
Al-Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, éd. Raḍwān Muḥammad Raḍwān, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 199. Trad. Philip Khuri Hitti, *The Origins of the Islamic State*, Gorgias Press, 2002.
Corpus Inscriptionum Latinarum, vol. 8, *Inscriptiones Africæ latinæ*, Berlin, 1881 *(abrégé CIL)*.
Al-Darǧīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ bi-l-Maġrib*, 2e éd. revue et corrigée, Ibrāhīm Ṭallay, s.n., s.d., 2 vol.
Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aqṭār*, éd. Iḥsān ʿAbbās, Beyrouth, Maktaba Lubnān, 1975.
Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Kitāb futūḥ Miṣr wa Ifrīqiyya wa l-Andalus*, éd. et trad. partielles Albert Gateau, *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, 2e éd., Alger, Éditions Carbonel, 1947.
Ibn al-Aṯīr, *Kitāb al-kāmil fī l- taʾrīḫ*, éd. s.n. Dār Ṣādir, Beyrouth, 1399/1979, 10 vol. Trad. partielle Émile Fagnan, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1898.

AnIsl 45 (2011), p. 47-78 Cyrille Aillet
Tāhart et les origines de l'imamat rustumide. Matrice orientale et ancrage local.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ibn al-Faqīh, *Kitāb al-buldān*, éd. Michael Jan de Goeje, Leyde, E.J. Brill, 1967.

Ibn Ḫaldūn, *Ta'rīḫ Ibn Ḫaldūn*, éd. Ḫalīl Šahāda et Sahīl Zakkār, Dār al-fikr, Beyrouth, 1421/2000, 7 vol.

Ibn Ḥayyān, *Kitāb al-Muqtabis II-1*, trad. Federico Corriente et Maḥmūd ʿAlī Makkī, *Crónica de los emires Al-Ḥakam I y ʿAbdarraḥmān II entre los años 796 y 847*, Saragosse, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001.

—, *Kitāb al-Muqtabis II-2*, éd. Maḥmūd ʿAlī Makkī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 1970.

—, *Kitāb al-Muqtabis V*, éd. Pedro Chalmeta, Federico Corriente et Muḥammad Ṣubḥ, Madrid, 1979. Trad. María Jesús Viguera et Federico Corriente, *Crónica del Califa ʿAbdarraḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, Saragosse, Anubar Ediciones – Instituto Hispano-Árabe de Cultura, coll. « Textos Medievales » (64), 1981.

—, *Kitāb al-Muqtabis VII*, éd. ʿAbd al-Raḥmān ʿAlī al-Ḥaǧǧī, Beyrouth, Dār at-ṭaqāfa, Al-maktaba al-andalusiyya, 1983.

Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. J. H. Kramers, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Leyde, E.J. Brill, 1938. Trad. J. H. Kramers et Gaston Wiet, *Configuration de la terre*, Paris-Beyrouth, 1964, 2 vol.

Ibn Ḥazm, *Kitāb ǧamharat ansāb al-ʿarab*, éd. Évariste Lévi-Provençal, (Le Caire, Dār al-maʿārif, 1948), réimpr. Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1418/1998.

Ibn Ḫurradāḏbih, *Kitāb al-masālik wa l-mamālik*, éd. et trad. Michael Jan de Goeje, Leyde, E.J. Brill, 2e éd. 1967.

Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib fī iḫtiṣār aḫbār mulūk al-Andalus wa l-Maġrib*, éd. Reinhardt Dozy, revue par Georges Séraphin Colin et Évariste Lévi-Provençal, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Kitāb al-bayān al-muġrib*, (Leyde, E. J. Brill, 1948), réimpr. Dār al-ʿarabiyya li-l-kitāb, Beyrouth, 1983.

Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. Ibrāhīm al-Abyārī, Le Caire, Dār al-Kitāb al-Miṣrī, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982.

Ibn Rustah, *Kitāb al-aʿlāq al-nafīsa*, éd. Michael Jan de Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Leyde, E.J. Brill, 1967, p. 129. Trad. Gaston Wiet, *Les atours précieux*, (Le Caire, 1955), réimpr. Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Islamic Geography, vol. 297, Francfort-sur-le-Main, 2008.

Ibn al-Ṣaġir, *Aḫbār al-a'imma al-rustumiyyīn*, éd. et trad. Adolphe de Calassanti Motylinski, « Chronique d'Ibn Saghir sur les imams Rostémides de Tahert », *Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes* (Alger, 1905), Paris, Leroux, vol. 3, p. 3-132. Nouvelle éd. Muḥammad Nāṣir, Ibrāhīm Baḥaz, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1986.

Ibn Sahl al-Rāzī, *Kitāb aḫbār Faḫḫ wa ḫabar Yaḥya b. ʿAbd Allāh (wa aḫīhi Idrīs b. ʿAbd Allāh). The battle of Fakhkh, its aftermath, and the spread of the Zaydite movement in Yemen, North Africa and northwest Iran*, éd. Maher Jarrar, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Zaydite Sources Series 1, Beyrouth, 1995.

Ibn Saʿīd al-Maġribī, *Kitāb al-muġrib fī ḥulā al-Maġrib*, éd. Šawqī Ḍayf, Le Caire, Dār al-maʿārif, 1993.

Ibn Ṣāliḥ, *Fatḥ al-ʿarab li-l-Maġrib*, trad. Évariste Levi-Provençal, « Arabica occidentalia I. Un nouveau récit de la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes », *Arabica*, 1 (1954), p. 35-42.

Ibn Sallām, *Kitāb Ibn Sallām : Eine Ibaditisch-Maghribinische Geschichte des Islams aus dem 3/9 Jahrundert*, éd. Werner Schwartz et Šayḫ Sālim b. Yaʿqūb, Wiesbaden, 1986.

Al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-afāq*, éd. Istituto Universitario Orientale di Napoli e Istituto per il Medio e Estremo Oriente, *Opus geographicum*, Naples-Rome, 1975. Trad. du Chevalier Jaubert, revue par Annliese Nef, *La première géographie de l'Occident*, Paris, Garnier Flammarion, 1999.

Al-Istaḫrī, *Kitāb al-masālik wa l-mamālik*, éd. Michael Jan de Goeje, Leyde, E.J. Brill, 1967.

Kitāb al-istibṣār fī ʿaǧā'ib al-amṣār, (éd. A. Saad Zaghloul, Alexandrie, Imprimerie de l'Université d'Alexandrie, 1958), réimpr. Francfort-sur-le-Main, Institute for the Historiy of Arabic-Islamic Science, 1997.

Léon l'Africain, *De l'Afrique, contenant la description de ce pays, par Léon l'Africain et la navigation des anciens capitaines portugais aux Indes orientales et Occidentales*, trad. Jean Temporal, Paris, 1830.

Al-Maqqārī, *Kitāb nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, éd. Ibrāhīm Šams al-Dīn, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1418/1998.

Al-Masʿūdī, *Murūǧ al-ḏahab wa maʿāḏīn al-ǧawhar*, éd. Charles Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat, Beyrouth, Éditions de l'Université libanaise de Beyrouth – Librairie orientale, 1966-1979, 7 vol.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Muḥammad Yaʿlā (éd.), *Tres textos árabes sobre berebéres en el Occidente islámico*, CSIC-AECI, Fuentes arábico-hispanas 20, Madrid, 1996.
Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsim fī maʿrifat al-aqālim*, éd. et trad. Charles Pellat, *Description de l'Occident musulman au IVe/Xe siècle*, Alger, 1960.
Al-Qāḍī Nuʿmān, *Iftitāḥ al-daʿwa*, trad. Hamid Haji, *Founding the Fatimid State : The Rise of an Early Islamic Empire*, I.B. Tauris, Londres-NY, The Institute of Ismaili Studies Ismaili Texts and Translations Series 6, 2006.
Al-Qazwīnī, *Kitāb aṯār al-bilād*, (éd. Ferdinand Wüstenfeld, *Zakarija Ben Muhammad Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie : aus der Handschriften der Bibliotheken zu Berlin, Gotha, Dresden und Hamburg*, Göttingen, Dieterichsche Buchhandlung, 1848-1849), réimpr. Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1994.
Al-Raqīq, *Ta'rīḫ Ifrīqiyya wa l-Maġrib*, trad. partielle Hady Roger Idris, *L'Occident musulman à l'avénement des Abbassides d'après le chroniqueur zīrīde al-Raqīq*, Paris, Geuthner, 1973.
Al-Šammāḫī, *Kitāb al-siyar*, éd. partielle Muḥammad Ḥasan, Tunis, Kulliyyat al-ʿulūm al-insāniyya wa l-iğtimāʿiyya, 1995.
Siyar al-Wisyānī, éd. ʿUmar b. Luqmān Bū ʿAṣbāna, Mascate, Wizārat al-turāṯ wa l-ṯaqāfa, 1430/2009, 3 vol.
Al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ al-rusul wa l-mulūk*, trad. C.E. Bosworth, *The History of al-Ṭabarī*, vol. 30, *The ʿAbbāsid Caliphate in Equilibrium*, State University of New York Press, Albany, 1989.
Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. T. G. J. Juynboll, Leyde, 1861. Trad. Gaston Wiet, *Les pays*, Le Caire, 1937.
Yāqūṯ al-Rūmī, *Kitāb muʿğam al-buldān*, éd. ʿAbd al-ʿAzīz al-Ğundī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1990, 2 vol.

Études

Amara, Allaoua, « L'islamisation du Maghreb central (VIIe -XIe siècle) », dans Dominique Valérian (éd.), *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe s.)*, publication du séminaire « Islam médiéval d'Occident » (Paris, 2006-2007), Paris, Presses de l'Université Paris I-Sorbonne, 2011 (sous presse).
—, « Remarques sur le recueil ibāḍite-wahbite *Siyar al-mašā'iḫ* : retour sur son attribution », *Al-Andalus-Magreb* 15 (2008), p. 31-40.
Baḥaz, Ibrāhīm, *Al-dawla al-rustumiyya, 160-296/777-909. Dirāsa fī l-awḍāʿ al-iqtiṣādiyya wa l-ḥayāt al-fikriyya*, 2e éd. revue et corrigée, Ghardaïa, al-maṭbaʿa al-ʿarabiyya, 1994.
Bekri, Cheikh, *L'Algérie aux IIe-IIIe s./VIIIe-IXe s. Quelques aspects méconnus du royaume rostémide : l'exemple d'un Islam tolérant*, Paris, Publisud, 2004.
Bel, Alfred, *Les Benou Ghânya, derniers représentants de l'Empire almoravide, et leur lutte contre l'Empire almohade*, Paris, Ernest Leroux, 1903.
Brugnatelli, Vermondo, « La morphologie des noms berbères en w-. Considérations diachroniques », dans Mohamed El Medlaoui, Saâd Gafaiti, Fouad Saa (éd.), *Actes du premier congrès chamito-sémitique de Fès (12-13 mars 1997)*, Publications de la faculté des Lettres et des Sciences humaines, Saïs-Fès 1998, p. 51-67.
Cadenat, Pierre, « Vestiges paléo-chrétiens dans la région de Tiaret », *Libyca*, 5, 1957, p. 77-103.
—, « Notes d'archéologie tiarétienne », *Antiquités africaines*, 24 (1988), p. 43-66.
Courtois, Charles, *Les Vandales et l'Afrique*, Alger, Publications du gouvernement général de l'Algérie, 1955.
Dangel, Gérard, *L'imamat ibadite 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, 1977.
El-Ghali, Abdelkader, *Les États kharidjites au Maghreb. IIe-IVe s./VIIIe-Xe s.*, Tunis, Centre de publication universitaire, 2003.
Geertz, Clifford, « Ideology as a Cultural System », dans *Id.*, *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973 (en ligne sur http://hypergeertz.jku.at/GeertzTexts/Ideology_Cultural.htm).
Gsell, Stéphane, *Atlas archéologique de l'Algérie*, Paris, Fontemoing et Cie, Alger, Adolphe Jourdan, 1911.
Halm, Heinz, « Eine Inschrift des Magister Militum Solomon in Arabischer Überlieferung », *Historia*, 36, 1987, p. 250-256
Idris, Hady Roger, *La Berbérie orientale sous les Zīrīdes, Xe-XIIe siècles*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1962, 2 vol.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ismāʿīl, Maḥmūd, *Al-ḥawāriǧ fi l-Maġrib*, Beyrouth, Dār al-ʿawda, Le Caire, Maktaba Madbūlī, 1976.
Koribaa, Nabhani, *Les Kharidjites, démocrates de l'Islam*, Paris, Publisud, 1991.
Laporte, Jean-Pierre, « Les djedars, monuments funéraires berbères de la région de Frenda et de Tiaret », dans Claude Briand-Ponsart (éd.), *Identités et culture dans l'Algérie antique. Actes du colloque, université de Rouen, 16 et 17 mai 2003*, Rouen, Publications des universités de Rouen et du Havre, 377, 2007, p. 321-406.
Laroui, Abdallah, *L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Paris, Maspero, 1970, 2 vol.
Lewicki, Tadeusz, « L'État nord-africain de Tāhert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIII^e^ et au IX^e^ siècle », *Cahiers d'études africaines*, 1962, vol. 2, nº 8, p. 513-535.
—, « Les ibāḍites dans l'Arabie du Sud au Moyen Âge », *Folia Orientalia 1* (1959), fasc. 1, p. 3-17.
Marçais, Georges, Dessus-Lamare, A., « Recherches d'archéologie musulmane. Tîhert-Tagdemt (août-septembre 1941) », *Revue africaine* (1946), p. 24-57.
Martinez-Gros, Gabriel, *Identité andalouse*, Arles, Actes Sud-Sindbad, 1997.
—, « Le passage vers l'ouest. Remarques sur les récits fondateurs des dynasties omeyyades de Cordoue et idrisside de Fès », *Al-Masāq*, 1995, p. 21-44.
Modéran, Yves, *Les Maures et l'Afrique romaine (IV^e^-VII^e^ siècle)*, Rome, École française de Rome, 2003.
Moussa Fekhar, Brahim ben, *Les communautés ibadites en Afrique du Nord (Libye, Tunisie et Algérie) depuis les Fatimides*, thèse doctorale d'histoire sous la direction de Claude Cahen, université de la Sorbonne, 1971, 2 vol.
Nègre, André, « La fin de l'État rustumide », *Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb*, 6-7 (1969), p. 10-21.
Rebstock, Ulrich, *Die Ibaditen im Magrib (2-8, 4-10 Jh) : die geschischte einer berberwegung im gewand des Islam*, Berlin, Klaus Schwart, 1983.
Rushworth, Alan H., « From Arzuges to Rustamids. State formation and regional identity in the pre-Sahara zone », dans Andrew H. Merrills, *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2004, p. 77-98.
Salama, Pierre, « Nouveaux témoignages de l'œuvre des Sévères dans la Maurétanie césarienne », *Libyca*, 1, 1953, p. 231-261.
Savage, Elizabeth, *A Gateway to Hell, A Gateway to Paradise. The North African Response to the Arab Conquest*, Princeton, The Darwin Press, Studies in Late Antiquity and Early Islam 7, 1997.
Schwartz Werner, *Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika : der Beit einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islam*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1983.
Talbi, Mohamed, *L'émirat aghlabide (184-296/800-909). Histoire politique*, Paris, Adrien Maisonneuve-Tunis, Publications de la Faculté des Lettres, 1966.
Zerouki, Brahim, *L'imamat de Tahert*, Paris, L'Harmattan, 1987.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net