

Andrew MARSHAM (éd.)  
*The Umayyad World*

Londres-New York, Routledge  
 2021, 88 ill. n&b, 636 p.  
 ISBN : 9781138913509

**Mots-clés :** Omeyyades, empire, provinces, gouvernement, conquêtes, arabité, islam, sources

**Keyword :** Umayyads, empire, provinces, government, conquests, Arab identity, Islam, sources

الكلمات المفتاحية: بنو أمية، إمبراطورية، أقاليم، سلطة، فتوح،  
 عروبة، الإسلام، مصادر

Le titre de cet ouvrage collectif, *The Umayyad World*, s'explique au premier abord par sa publication au sein de la collection «Routledge Worlds», qui réunit des titres aussi variés que le «monde bouddhiste» ou le «monde shakespearien». Envisager les immenses territoires sous domination omeyyade comme un «monde» s'avère un choix heureux, en suggérant d'entrée de jeu la grande diversité de ses régions, des modalités de leur intégration au sein de l'empire et des modes de gouvernement omeyyades, à laquelle les contributions du volume rendent amplement justice.

Cette publication de plus de 600 pages constitue une étape majeure du projet d'Andrew Marsham sur la période omeyyade, qui a abouti à la publication d'une monographie de synthèse, *The Umayyad Empire* (Édimbourg, 2024) renouvelant en profondeur le récit historique de cette période fondatrice de l'islam (voir le compte-rendu d'A. Borrut dans ce numéro). Les 25 chapitres sont précédés par une introduction substantielle de l'éditeur, qui constitue un bon point d'entrée dans le volume. A. Marsham y offre, d'abord, un récit synthétique du siècle omeyyade intégrant les apports de l'historiographie depuis les années 1980 (p. 1-10). Parmi les points saillants, on relèvera, premièrement, l'insistance sur le fait que la formulation des conceptions du pouvoir en termes religieux est un trait commun dans le contexte de l'Antiquité tardive: avoir ce point à l'esprit permet de dépasser l'aporie de la rupture et de la continuité sur les questions religieuses liées à la genèse de l'islam. Deuxièmement, les catégories de «conquistadors arabiques» (*Arabian conquerors*) et de «monotheïstes ouest-arabiques» (*West Arabian monotheists*), proposées pour tenir compte des travaux sur la formation de l'identité arabe comme de l'islam (la religion musulmane), montrent une forme de maturité des recherches et débats menés

ces dernières décennies sur la formation des identités ethniques et religieuses (voir *infra*); A. Marsham décrit l'empire comme «ouest-arabique» dans la mesure où l'élite dirigeante était issue de l'Arabie du Nord-Ouest et en tirait une culture partagée, facteur d'unité de l'empire. Troisièmement, l'importance du legs omeyyade pour l'histoire ultérieure de l'islam, au-delà de la chute de la dynastie, est soulignée, notamment en matière de structures impériales.

L'introduction s'achève par une présentation du volume (p. 10-15). Le terme «omeyyade» y est pris dans une acception large, couvrant l'histoire du nouvel empire entre les années 640 et les années 750, en prêtant attention aux conquêtes et aux transformations qu'elles provoquent dans les nouveaux groupes dirigeants de l'empire. Prendre le règne de 'Uthmān, premier membre du clan omeyyade à accéder au pouvoir califal, comme point de départ, répond implicitement au caractère artificiel du découpage dynastique (critique déjà formulée par Michael Morony dans son compte-rendu à l'ouvrage introductif de Gerald Hawting, *The First Dynasty of Islam*, 1986, 2<sup>e</sup> éd. 2000)<sup>(1)</sup>. Ce choix permet aussi de présenter un récit moins dépendant de la Vulgate sunnite postérieure qui érigea les quatre premiers califes en modèles «bien-guidés», et de replacer 'Uthmān dans l'arbre généalogique omeyyade (figure 1.4, à comparer avec Hawting, *op.cit.*, fig. 3). Ainsi, trois phases chronologiques se dégagent dans l'histoire des Omeyyades comme «famille de gouvernants»: la première, sous 'Uthmān (644-656), est déjà marquée par une politique familiale (élargie à tous les descendants de 'Abd Shams) et patrimoniale, menée depuis Médine; la seconde, sous Mu'āwiya et les Sufyanides (656/661-680), voit l'avènement d'une logique dynastique qui provoque la deuxième *fitna* (680-692); la troisième est celle des Marwanides après la réaffirmation de leur autorité en 692. L'ère omeyyade désigne donc, dans un sens englobant, une «période historique où cette famille connut un succès politique significatif au centre d'un vaste nouvel empire» (p. 15), tandis que la dynastie omeyyade, à proprement parler, est instaurée seulement à partir des années 660.

(1) Dans ce compte-rendu paru dans *IJMES*, 21/1 (1989), p. 138-140, M. Morony considérait le cadre dynastique comme artificiel: à la fois le fait de prendre Mu'āwiya comme point de départ, alors que «'Uthmān fut, en fait, le premier calife omeyyade», et le fait de prendre Marwān II comme point final – cette dernière question ayant été reprise deux décennies plus tard dans les travaux d'A. Borrut, notamment *Entre mémoire et pouvoir: l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72-193/692-809), Leyde, Brill, 2011, ch. VII (Penser la révolution abbasside dans l'espace syrien), p. 321-381.

La réflexion sur la périodisation n'est, en revanche, pas étendue à la fin de l'empire omeyyade, traditionnellement placée en 750. Les Omeyyades d'al-Andalus sont écartés du volume, à l'exception du dernier chapitre dans lequel Mateusz Wilk (ch. 26), s'inscrivant dans le sillage des études initiées par Gabriel Martinez-Gros sur l'idéologie califale omeyyade à l'œuvre dans la production historique d'al-Andalus, met en évidence l'importance du droit, et en particulier du malikisme, dans cette idéologie. La question des héritages omeyyades aurait pourtant mérité d'être posée (voir le compte-rendu d'A. Borrut), notamment sur le plan de l'écriture de l'histoire. Pour donner un seul exemple, le *Ta'rikh* de Khalīfa b. Khayyāt (m. 855), plus ancienne histoire annalistique arabo-musulmane conservée, nous est parvenu dans la recension d'un savant cordouan, Baqī b. Makhlad (m. 889), qui avait voyagé en Orient et étudié avec Khalīfa à Basra<sup>(2)</sup>. Du point de vue de la transmission de l'information historique, il est donc difficile d'exclure les Omeyyades de Cordoue : ayant construit sa légitimité sur le passé omeyyade en Orient, l'émirat (puis le califat) omeyyade d'al-Andalus est aussi le cadre dans lequel la mémoire omeyyade a été transmise et remaniée. Une telle réflexion aurait pu faire écho à la stimulante contribution d'Edward Coghill sur les sources d'Ibn 'Abd al-Ḥakam (voir *infra*).

Les 25 chapitres, regroupés en six parties thématiques (que nous ne reprendrons pas ici), alternent entre deux types de contributions : des synthèses sur certains des principaux enjeux de la période et des études plus pointues et ponctuelles. De ces riches et diverses contributions, A. Marsham fait ressortir quatre débats qui traversent les recherches actuelles, en y rattachant les contributions des auteurs du volume (p. 10-13) : 1) le problème des sources, posé par le caractère tardif des sources littéraires, et les différentes méthodes et corpus (littéraires ou documentaires) mobilisés pour y faire face ; 2) les structures du pouvoir impérial et leur variation selon les régions considérées, des provinces centrales aux zones où la domination omeyyade est contestée ; 3) les rapports entre la conquête et les changements économiques, dont les temporalités sont souvent distinctes, mais qui montrent tout de même des réorientations ou le renforcement de connexions déjà émergentes avant les conquêtes ; 4) les conséquences sociales et culturelles des interactions entre conquérants et conquis, thème sur lequel les recherches convergent

(2) Voir en dernier lieu Tobias Andersson, *Early Sunni Historiography: A Study of the Tārīkh of Khalīfa b. Khayyāt*, Leyde, Brill, 2019.

en faveur d'un tournant dans les années 690, à l'issue de la deuxième *fitna*, dans l'affirmation de l'islam et de l'arabité.

Ce tournant est illustré par la synthèse de Fred Donner (ch. 2) reprenant ses propres thèses et les travaux récents sur les rapports interconfessionnels dans les débuts de l'islam. Avant de devenir l'islam, la nouvelle religion est selon lui un mouvement de « croyants » ou « fidèles » (*Believers/mu'minūn*) qui ne se définissent que progressivement comme distinctement « musulmans » (*Muslims/muslimūn*), ce qui va de pair avec la fluidité des frontières confessionnelles. Si ce cadre d'interprétation est aujourd'hui largement répandu, certains points suscitent néanmoins l'interrogation. Pouvait-on être à la fois chrétien et *mu'min* ? Fred Donner l'affirme à partir de quelques passages de sources chrétiennes contemporaines, dont un texte de l'auteur syro-oriental Jean Bar Penkāyē (vers 687) qui suggère seulement la présence de chrétiens parmi les conquérants, sans préciser leur adhésion religieuse au mouvement (p. 26-27)<sup>(3)</sup>. D'une certaine manière, l'affirmation de F. Donner trouve un prolongement dans l'introduction du chapitre de Basema Hamarneh (p. 464), qui interprète le titre califal d'*amīr al-mu'minīn* comme l'expression de la souveraineté sur l'ensemble des « fidèles » y compris non-musulmans, les chrétiens ayant été considérés comme des « fellow members of the faithful » par les Omeyyades, ce qui paraît discutable. Il me semble que la notion de *mu'minūn*, distincte des musulmans postérieurs, vaut surtout pour qualifier la représentation que les premiers fidèles, de ce qui deviendra l'islam, se faisaient d'eux-mêmes, mais ne peut être étendue au point de vue des chrétiens. Son usage historien est pertinent avant tout pour qualifier la nature religieuse du mouvement initié par Muhammad, son contenu doctrinal (un monothéisme fervent, mais peu soucieux à ce stade de distinction confessionnelle vis-à-vis des chrétiens et des juifs), et non sa dimension sociale et politique : les armées et l'administration ont compté de nombreux non-musulmans sans que cela implique nécessairement leur appartenance aux *mu'minūn* au sens religieux<sup>(4)</sup>. De ce point de vue, l'analyse que

(3) Les mêmes passages sont mobilisés dans l'article initial de F. Donner sur cette question, « From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community », *al-Abhath* 50-51 (2002-2003), p. 9-53 (p. 43-46).

(4) Dans *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge, Mass.-Londres, 2010), F. Donner généralise l'emploi de l'appellation de « Believers » pour désigner les conquérants, mais un tel usage présente le risque de rabattre tous les aspects des conquêtes et de la formation de l'islam à la dimension religieuse, même revisitée.

fait Sean Anthony, en introduction au chapitre 3, du titre d'*amīr al-mu'minīn* me semble convaincante: *amīr* exprime la fonction de commandement qui rapproche le calife de l'*imperator* romain, tandis que la précision *al-mu'minīn* en constitue la spécificité islamique, combinant « piety and militarism » (p. 39).

La suite du chapitre de S. Anthony revisite les connotations du terme *mulk* (royauté/*dominion*), généralement négatives dans la pensée politique islamique, soulignant que l'idée (positive) d'un *mulk* prophétique donné par Dieu fut importante dans la légitimation des conquêtes comme dans la formation de l'idéologie politique omeyyade. La contribution de Peter Webb (ch. 4) porte, quant à elle, sur la question débattue de l'identité arabe: il y résume la thèse de son ouvrage *Imagining the Arabs* (Édimbourg, 2016), à savoir la formation post-conquête de la catégorie « arabe » en tant qu'auto-désignation, puis étudie précisément l'évolution de l'emploi de la désignation « Ma'add » à la période omeyyade, montrant que l'usage de ce « collectif super-tribal » déclina au bout de quelques générations, les groupes concernés se désignant désormais comme « Arabes ».

L'un des points forts de la suite du volume est d'interroger le fonctionnement de la domination impériale omeyyade depuis ses différentes provinces. Les espaces conquis sous les Omeyyades ou périphériques, représentés dans la troisième partie (« Regions of the Umayyad World. Conquest, society and economy »), apparaissent comme un point d'observation privilégié des dynamiques impériales. Alison Vacca (ch. 11) s'interroge ainsi sur le statut du « Nord omeyyade », soit l'Arménie et l'Albanie caucasienne. Elle montre que, malgré la considérable autonomie des populations de ces régions, les Omeyyades y intervenaient effectivement, comme l'indique l'implication des divers membres de la famille omeyyade dans les campagnes militaires et le gouvernement du Nord; elle souligne ensuite les représentations contrastées des Omeyyades dans les sources arméniennes, albanaises et géorgiennes. Corisande Fenwick (ch. 14), autrice de *Early Islamic North Africa: New Perspectives* (Londres, 2020), propose une synthèse claire et pédagogique sur l'Afrique du Nord, envisageant la conquête puis le gouvernement de l'Ifrīqiya par les Omeyyades au miroir de leurs politiques impériales en Orient, de même que les révoltes et la perte de contrôle sur le Maghreb sont interprétées par des dynamiques impériales, tout en soulignant les spécificités de la province. Eduardo Manzano Moreno (ch. 15) centre sa réflexion sur la conquête d'al-Andalus et ses suites, avec un développement intéressant sur les frappes monétaires. Arezou Azad (ch. 16), après un bref

historique du territoire entendu comme le Khurāsān aux VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, cherche à évaluer dans quelle mesure la conquête d'une province aussi éloignée a été faite pour des motifs économiques et écologiques (contrôle de terres fertiles et de ressources en eau, de villes et de routes commerciales) plutôt que pour un gain territorial ou la sécurisation des frontières. Elle souligne l'apport des documents contemporains de Bactriane (Tukharistan), mais aussi des histoires locales postérieures de villes comme Balkh.

La place de la péninsule Arabique est mise en lumière dans plusieurs contributions. Harry Munt (ch. 17) montre que c'est pendant le siècle de la domination omeyyade que le Hijāz est pleinement entré dans le monde de l'Antiquité tardive en étant affecté par « l'impérialisme œcuménique » et le « monothéisme impérial » des Omeyyades; l'auteur propose ce faisant une utile discussion des usages heuristiques de la notion d'Antiquité tardive, en particulier dans son application à l'Arabie. Une étude plus ponctuelle de Gerald Hawting (ch. 18) suggère, de manière quelque peu impressionniste, que la Ka'ba n'avait pas un rôle essentiel dans le rituel du *hajj* avant Ibn al-Zubayr et les travaux que celui-ci entreprit pour en faire un véritable sanctuaire. Un chapitre est consacré à la mer Rouge, espace souvent négligé à cette période: à partir des données archéologiques et littéraires rassemblées par d'autres chercheurs, Veronica Morriss et Donald Whitcomb (ch. 13) soulignent la vitalité du commerce régional en mer Rouge aux VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, sur ses deux rives, encouragée par la politique califale. Les Omeyyades ont fait de la mer Rouge une « *mare nostrum* islamique », sur le modèle du contrôle des Romains sur la Méditerranée et les régions voisines, leur permettant d'en extraire des ressources, de contrôler les routes maritimes et d'accéder à des réseaux commerciaux lointains – appelés à se développer au IX<sup>e</sup> siècle autour de l'or et des esclaves, puis au X<sup>e</sup> siècle avec l'essor du commerce avec l'Inde.

La question de l'administration de l'empire est traitée par Marie Legendre (ch. 6), qui offre une utile synthèse sur l'administration fiscale et militaire omeyyade à partir des pratiques visibles dans la documentation (papyrus, sceaux, monnaies). La prédominance des papyrus égyptiens fait qu'une partie de ses conclusions sont avant tout valables pour l'Égypte, comme le souligne l'autrice. Là encore, envisager l'empire omeyyade depuis ses provinces est rendu nécessaire à la fois par l'état de la documentation et par les variations d'un espace à l'autre, dans le rapport au centre notamment. La question de la justice est, quant à elle, traitée par Mathieu Tillier (ch. 8) dans un tableau du système judiciaire (juges, tribunaux et

procédures) attentif à la réalité des différents espaces de l'empire et aux circulations des modèles. Tout en s'appuyant sur *L'invention du cadi* (Paris, 2017), il met en évidence le rôle des Omeyyades dans l'élaboration de l'institution judiciaire, d'abord impériale avant d'être musulmane.

Quant aux provinces centrales de l'empire, les pratiques du pouvoir omeyyade dans l'espace syrien (*Bilād al-Shām*) sont mises en évidence dans la synthèse de Denis Genequand (ch. 12) sur les établissements aristocratiques omeyyades de la steppe, ces « châteaux du désert » dont certains, fondés par les califes ou les princes, allient alors étroitement fonction économique (manifestée par l'investissement dans des infrastructures hydrauliques et agricoles) et fonction politique (visible dans l'importance des salles d'audience/de réception), dans le cadre de l'exercice du pouvoir mobile et décentralisé des Omeyyades. Dans ce contexte, l'expression visuelle du pouvoir ne réside pas seulement dans les somptueuses façades des palais mais aussi dans leur environnement verdoyant et irrigué, parfois enclos, au milieu de la steppe. Ces investissements dans de multiples sites de la steppe syrienne forment le pendant de la politique monumentale urbaine des Omeyyades, dont Suleiman Mourad (ch. 19) rend clairement compte pour Jérusalem, en revenant sur la construction du Dôme du Rocher et ses interprétations<sup>(5)</sup>, (brièvement) sur celle de la mosquée al-Aqṣā, ainsi que sur les palais omeyyades au sud de l'esplanade. Il montre ainsi comment les Omeyyades ont été littéralement les architectes de la sacralité musulmane de Jérusalem – permettant d'historiciser celle-ci.

Enfin, sans être centré sur une région particulière, le chapitre de Hannah-Lena Hagemann et Peter Verkinderen (ch. 23) renouvelle l'approche du kharijisme à la période omeyyade. Au lieu d'y voir seulement l'origine d'un courant de l'islam, les auteurs repartent des révoltes et des rebelles qualifiés dans les sources de la tradition arabo-musulmane de « kharijites » (ou autres termes assimilés) pour les contextualiser. Ils montrent ainsi l'évolution et l'hétérogénéité de ces mouvements d'opposition – qui cessent notamment d'être un phénomène restreint à l'Iraq à partir de la deuxième *fitna*. Ils suggèrent de

tenir compte de l'usage narratif que font les auteurs médiévaux de cette catégorie fourre-tout, propre à qualifier toute rébellion dépourvue d'une caractérisation claire.

Ce riche ensemble de contributions permet ainsi d'appréhender le monde omeyyade comme un empire en expansion et polycentrique, ce qui se traduit par des réalités militaires, administratives, sociales et économiques très différentes d'une région à l'autre. Cette approche s'inscrit pleinement dans les sillons creusés par la recherche récente, et nourrit la monographie publiée en 2024 par Andrew Marsham. Dans *The Umayyad Empire*, au sein d'un plan chronologique, chaque chapitre fait ainsi le point sur la situation des différentes zones géographiques du califat, tordant définitivement le cou à la vision du califat omeyyade comme d'un « royaume arabe de Damas ».

Un autre point fort de ce volume est la diversité des méthodes scientifiques mobilisées, issues de différentes disciplines, pour faire face au défi posé par les sources de cette période haute de l'histoire de l'islam. Dans la partie V consacrée aux sources matérielles (« Religion and identity in the material evidence »), Ilkka Lindstedt (ch. 20) propose un inventaire et une typologie des inscriptions arabes d'époque omeyyade utiles pour le non-spécialiste, face au foisonnement des publications épigraphiques. Éléonore Cellard (ch. 21) revient sur un manuscrit coranique fragmentaire ancien dont elle a fait l'édition (*Codex Amrensis I*, Brill, 2018) : à travers une analyse paléographique, codicologique et textuelle du manuscrit et une comparaison avec d'autres fragments, elle aboutit à la conclusion que le manuscrit peut être considéré comme une production de l'époque omeyyade montrant des caractéristiques de transition, certaines propres au scribe, d'autres communes à d'autres manuscrits ou répertoriées dans la tradition musulmane. L'iconographie est mise à profit dans la synthèse de Basema Hamarneh (ch. 22) sur le maintien de l'architecture religieuse chrétienne en Syrie-Palestine, mais aussi dans l'étude de Katharina Meinecke (ch. 5) sur la « culture visuelle » omeyyade. L'autrice y souligne l'impasse que peut constituer la recherche des origines des motifs iconographiques, à laquelle il est préférable de substituer une attention aux circulations et aux transferts interculturels, qui tienne compte de la culture visuelle partagée des sociétés tardo-antiques.

Les sources littéraires elles-mêmes font l'objet d'approches renouvelées. Steven Judd (ch. 9) s'appuie sur une approche quantitative des collections de hadith pour remettre en question le rôle minime attribué aux Omeyyades dans la définition du droit

(5) À compléter néanmoins, notamment pour l'interprétation des inscriptions du Dôme du Rocher, par l'article de Mathieu Tillier, « Abd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier : le dôme du Rocher comme expression d'une orthodoxie islamique », dans *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales : XLVIII<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP (Jérusalem, 2017)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, p. 341-365.

musulman, du fait que leur intérêt se serait limité aux régulations juridiques relatives à la guerre, à la fiscalité et à la répartition du butin. Il le fait à partir du cas d'al-Awza'ī (m. 774), savant qui fit carrière à Damas sous le calife Hishām, et dont nombre de hadith montrent son intérêt pour les questions rituelles et non seulement pour les questions militaires. Majied Robinson (ch. 24) plaide en faveur de l'utilisation par les chercheurs de la prosopographie quantitative (dont la méthodologie est exposée p. 519-521), qu'il met en œuvre pour l'analyse statistique des mariages au sein des Quraysh, grâce à une source exceptionnelle: le *Nasab Quraysh* d'al-Zubayrī, probablement composé dans les années 830. Il s'appuie sur cette analyse pour réinterpréter la révolte du Hashimite 'Abd Allah b. Mu'āwiya à Kūfa (744-747), à la lumière des liens matrimoniaux noués par sa famille sur plusieurs générations. La contribution de Lucien Reinfandt (ch. 7) affirme elle aussi se baser sur une étude prosopographique des administrateurs égyptiens mentionnés dans les papyrus, mais n'en tire pas de réelle démonstration, malgré des pistes de réflexion intéressantes sur la composition sociale de l'administration égyptienne. L'historiographie est au cœur de deux chapitres. Milka Levy-Rubin (ch. 10) reprend de manière synthétique, avec des compléments, ses travaux sur l'historicité des traités de reddition, conclus lors des conquêtes et transmis

dans les sources postérieures. Edward Coghill (ch. 25) propose une étude de cas sur la conquête du Maghreb dans les *Futūḥ Miṣr* d'Ibn 'Abd al-Ḥakam qui a une portée méthodologique bien plus ample et trouve son prolongement dans *The First Arabic Annals: Fragments of Umayyad History* (Berlin, 2021). Il met en œuvre, avec brio, le principe visant à identifier des « strates historiographiques » plus anciennes dans les œuvres d'époque abbasside: en analysant l'usage qu'Ibn 'Abd al-Ḥakam fait des *isnād-s*, il dégage un « récit de base » (*backbone narrative*) continu dont la composition remonte à la fin de la période omeyyade, ce qui permet de mieux distinguer et circonscrire les ajouts – et donc les réinterprétations – dus à l'auteur du IX<sup>e</sup> siècle.

Ces chapitres, tout en prenant pour beaucoup d'entre eux la forme d'études de cas, ont donc une portée plus large en matière de sources et de méthodes. Ils répondent bien à l'ambition de l'ouvrage de fournir des « exemples variés et accessibles de la recherche actuelle sur l'ère omeyyade » (p. 10). En complément à *The Umayyad Empire*, cet ouvrage collectif offre une ressource précieuse pour qui cherche des points d'entrée dans les divers aspects du monde islamique sous les Omeyyades, comme des études plus pointues contribuant à renouveler son histoire.

Mathilde Boudier  
Université Paris 1 Panthéon Sorbonne  
UMR 8167 Orient & Méditerranée