

thèmes essentiels en vue d'en faire émerger un enseignement social, juridique, moral et spirituel pour d'autant mieux conseiller le peuple des croyants sans trop y développer les problèmes strictement théologiques. Cette approche thématique du *tafsīr* aurait inspiré, selon l'A., 'Ā'īša 'Abd al-Raḥmān, Sayyid Quṭb et Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā'i.

Cette étude d'un 'ālim de l'Égypte contemporaine se révèle donc d'une grande richesse pour mieux comprendre les tendances actuelles de l'islam officiel en certains pays musulmans. Les notes abondantes qui en illustrent les affirmations et les citations, le glossaire des termes techniques utilisés (184-187), la bibliographie reprise en ses diverses sources (188-195) et l'index final (197-200) font de cet ouvrage un véritable livre de référence et un modèle du genre. Ceci devrait inciter les chercheurs à en imiter la méthode et l'esprit pour étudier et analyser la pensée et l'œuvre des autres recteurs d'al-Azhar et des 'ulamā' représentatifs de l'islam actuel. À trop insister sur les leaders politiques musulmans, qu'ils soient laïques ou fondamentalistes, les politologues ne risquent-ils pas de surévaluer certaines dimensions de l'islam contemporain et d'oublier par là les orientations profondes d'un islam traditionnel qui se veut aussi moderne et œcuménique, et qui s'exprime dans le cadre d'institutions universitaires, plus ou moins autonomes, qui entendent bien en définir l'orthodoxie pour aujourd'hui, tout en s'essayant à entreprendre certaines réformes, comme ce fut le cas du shaykh Šaltūt. C'est le mérite de Kate Zebiri d'avoir attiré l'attention des chercheurs sur cette réalité trop souvent occultée.

Maurice BORRMANS  
(PISAI, Rome)

Melhem CHOKR, *Zandaqa et zindīqs en Islam au second siècle de l'hégire*, préface de Daniel GIMARET. Institut français de Damas, Damas, 1993. 350 p. avec bibliographie et index.

L'histoire de l'hérésie est l'histoire du scandale : comme telle, elle promet toujours d'être passionnante, ou au moins d'échapper à la sobriété ennuyeuse de l'histoire de l'orthodoxie. Ce livre, qui nous présente la *zandaqa* en Islam médiéval, est en effet fort intéressant.

Plus qu'une hérésie spécifique et bien déterminée, la *zandaqa* représente pour l'Islam médiéval un danger multiforme, qui englobe à la fois la concurrence d'une autre religion (il s'agit surtout du manichéisme), la subversion des faux musulmans (en particulier les crypto-manichéens), et la critique nihiliste des esprits moqueurs (les libertins). Chokr traite de tous ces aspects de façon systématique. Une ample introduction présente les données historiques, et définit les limites chronologiques du problème. Selon l'A., « à la fin du II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle, la *zandaqa*, en tant que religion... et en tant que courant libertin, fut définitivement effacée » (p. 26).

Le livre comporte deux parties. La première (« Les zindīqs du milieu religieux non musulman ») retrace le phénomène de la *zandaqa* en tant que religion concurrente de l'islam.

L'A. offre une vue panoramique des religions non-monothéistes en Iran et dans ce qu'il appelle « l'Aramée ». Il examine l'influence que ces religions ont pu avoir aux premiers siècles de l'Islam, soit sous forme de sectes, soit sur des individus, et l'histoire de leur persécution en Islam, entre le califat d'al-Mahdī et celui d'al-Ma'mūn. La deuxième partie traite de la *zandaqa* comme critique de l'Islam, et des sujets théologiques et culturels auxquels on associe d'habitude le danger que la *zandaqa* présentait pour l'Islam : le rejet du monothéisme (questions du *tawhīd* et de la création du monde), le défi à l'autorité scripturaire (reflété dans les rumeurs sur des imitations du Qur'ān [*mu'āraḍa*] et des falsifications de *ḥadīth*-s) et la tension entre arabes et clients (la *šū'ūbiyya*). Les trois derniers chapitres de cette partie du livre dépeignent les principales figures hérétiques, en essayant de dégager de nos sources disparates les raisons qui leur valurent le titre de *zindīq*-s.

Dans cet ouvrage, riche en information et en analyse, on peut distinguer deux projets étroitement liés l'un à l'autre. Le premier propose de rassembler toutes les données sur ce qu'était la *zandaqa* originelle, et de les relire attentivement. Le deuxième, de réexaminer la présentation traditionnelle de la *zandaqa*. En effet, la question de la *zandaqa* surgit dans des contextes littéraires très différents, dans la littérature historique et biobibliographique et dans les discussions théologiques, aussi bien que dans de nombreux poèmes et dans la littérature liée à la poésie. C'est une tâche considérable que de regrouper ces *disjecta membra* et d'en tirer un tableau cohérent, une tâche que l'A. exécute de façon admirable. Soulignons qu'il s'agit de la refonte d'une thèse de doctorat, donc d'un premier travail. Il faut féliciter l'auteur pour son audace, et pour l'ampleur et le sérieux de sa recherche.

L'analyse de l'A. dépend de ce qu'il voit dans ce tableau. Peut-être la thèse principale de Chokr se réfère-t-elle à l'identification du manichéisme et de son *Sitz im Leben*. Il insiste sur le fait que, contrairement à ce qu'il croit être l'opinion commune, cette religion doit être comprise avant tout en tant qu'hérésie chrétienne, plutôt que comme une religion iranienne. En conséquence, dit-il, c'est aussi à cette lumière qu'il faut comprendre la place de cette religion dans le monde musulman. Il note le fait que, tandis que l'Iran fut islamisé presque entièrement, « le fond religieux de l'Aramée, missionnaire et agressif, remontait à la surface, et en arabe » (p. 43), et il en conclut que « le caractère iranien ou iranophile de la *zandaqa*, du manichéisme en premier lieu, n'est qu'un mythe : la *zandaqa* était en terre d'Islam plutôt « nabatéenne » (*sic* !) et pro-chrétienne » (p. 61).

Une telle perception de la *zandaqa* permet à Chokr d'examiner de nouveau ce chapitre de l'histoire musulmane et d'en tirer des intuitions nouvelles, découlant de sa thèse. Par exemple, selon lui, « ceux qui croient que le *šū'ūbisme* et la *zandaqa* se confondirent dans la réaction de l'Iranien vaincu contre l'envahisseur arabe et sa religion croient à des fables » (p. 185). C'est dans ce contexte que l'A. dresse le portrait d'Ibn al-Muqaffa', que, malgré son origine iranienne et ses traductions du pehlvi, il perçoit comme « conformiste, ... *mutakallim* politique », un homme qui « était, à sa manière, orthodoxe » (p. 191, 194).

L'argumentation de Chokr présentée avec vigueur, est souvent convaincante (surtout quand il expose les faiblesses des thèses communément acceptées) et toujours intéressante. Mais cette vigueur même est aussi source de faiblesse, car la thèse de Chokr aurait gagné à être atténuée.

Personne ne nie aujourd'hui le contexte elkasaïte, judéo-chrétien, dans lequel naquit la religion de Mani, et certainement pas le contexte chrétien du marcionisme ou du daysanisme. Cela ne doit pourtant pas nous amener à nier totalement l'influence iranienne sur la Religion de Lumière. Les musulmans, en tout cas, ne niaient pas une telle influence; contrairement à la présentation de Chokr, beaucoup de nos sources musulmanes (*e.g.*, Mâturîdî ou 'Abd al-Ġabbār) comprennent le manichéisme comme une sorte de dualisme (*thanāwiyya*), aux côtés du mazdéisme, et associent les *zindīq*-s aux *māġūsiyya*.

Les défauts principaux de ce livre sont liés à la question des sources. Chokr a choisi de se concentrer sur le deuxième siècle de l'hégire. La raison de ce choix est évidente : dans la mesure où l'on cherche la véritable *zandaqa*, et non pas la *zandaqa* chimérique, résultat de la phobie des orthodoxes et des mythes, c'est bien à cette époque qu'il faut la chercher. Mais c'est aussi à cette époque que la question des sources est particulièrement épineuse. On n'a de cette époque que très peu de sources directes, et pour la majeure partie de notre information, nous dépendons de sources plus tardives. Chokr est bien entendu conscient de cette difficulté : il laisse de côté le *K. al-intiṣār* d'al-Ḥayyāṭ et autres polémiques de cette génération parce que, dit-il, « Cette polémique ... appartient à un ordre théologique sensiblement différent de celui de notre époque » (p. 93); il ne fait pas confiance aux sources mu'tazilites, qui regardent l'histoire à travers le prisme de leur idéologie (p. 216-217) et il rejette la liste des *zindīq*-s du *Fihrist* comme étant « sans aucune valeur » (p. 238). Mais les sources sur lesquelles Chokr choisit de s'appuyer ne sont guère moins problématiques. Pourquoi les traditions imāmītes, rapportées par Kulaynī, Kaššī et Ibn Bābawayhi (*e.g.*, p. 94), seraient-elles plus fiables, moins polémiques ou moins anachroniques que celles d'al-Ḥayyāṭ ou moins idéologiques que celles des mu'tazilites en général? et comment se fier à la description de la « *zandaqa* pure », c'est-à-dire, du manichéisme, chez Ibn al-Nadīm (ce que l'A., comme tout le monde fait), quand on suspecte cet auteur d'avoir rassemblé une liste « vraiment folle » des *zindīq*-s? Pour ceux qui sont curieux de savoir ce qui se passa aux premiers siècles de l'Islam, une période à la fois formatrice et nébuleuse, l'évaluation de nos sources reste une tâche ardue. Je ne prétends pas pouvoir offrir une solution complète à ce problème, mais il me semble qu'il faut le mettre au clair. Il y a donc lieu de s'expliquer sur ses méthodes, de justifier ses choix, et de souligner les difficultés rencontrées.

La manière avec laquelle l'A. glisse sur ces difficultés contribue, certes, à l'élégance du livre. Mais cette élégance peut cacher certains problèmes véritables. Par exemple, si « les mu'tazilites, Gāhiz excepté, ont gardé, on ne sait pour quelle raison, un mauvais souvenir du sage de Baṣra » (p. 227), et si ce « sage » n'est autre que le fameux Ṣāliḥ b. 'Abd al-Quddūs, il faudrait peut-être prendre au sérieux ce souvenir presque unanime, et chercher à en savoir la raison. Par contre, l'histoire de la rencontre de ce même Ṣāliḥ avec un moine de Chine, histoire que Chokr décrit comme « ayant toutes les apparences de l'authenticité » (p. 225), reflète sans doute des rencontres de ce genre ayant eu lieu, mais rien ne nous indique son authenticité en ce qui concerne la vie et le personnage de Ṣāliḥ. Le portrait que Chokr offre de Ṣāliḥ (« un Luqmān musulman ») reflète donc une lecture très particulière des textes, et cela est vrai aussi pour d'autres personnages.

Ce problème est d'autant plus sérieux du fait — d'ailleurs fort louable — que l'A. a choisi d'utiliser principalement les sources directes, et de ne mentionner que relativement très peu les travaux modernes. Il est vrai qu'il existe peu de synthèses modernes sur les sujets dont il traite, mais plusieurs importantes monographies existent cependant. Or, l'A. ne s'y réfère que très rarement. Il s'y réfère d'habitude, semble-t-il, et de façon très précise, quand il les critique. Ainsi lisons-nous à propos de Guidi : « Voilà un exemple où l'on sacrifie un texte, pourtant très clair, aux préjugés » (p. 104); de Gabrieli, qu'il « se fondait sur un préjugé puéril qui surévalue le manichéisme » (p. 207); et « le jésuite L. Cheikho » est décrit comme « ayant la même mentalité qu'Ibn al-Kalbī » (p. 313). Si leur style est un peu brusque, de telles affirmations sont certes légitimes : on ne demande pas au chercheur de pratiquer le *taqlid*. C'est l'absence d'autres références qui fait défaut. Lorsque le livre fut envoyé à l'imprimeur, le travail magistral de J. van Ess (*Theologie und Gesellschaft im 2 u. 3 Jh. H* [Berlin : I, 1991; II-III, 1992]) était peut-être encore hors de portée de l'A. Mais mentionnons, à titre d'exemples, le travail de F. Rosenthal sur al-Sarāḥsī (New Haven, 1943), de G.W. Bowersock sur la survivance du paganisme jusqu'à la veille de l'époque musulmane (Ann Arbor, 1990), et les articles de P. Crone sur Mazdak (*Iran* 29 [1991], p. 21-42), de S. Shaked sur Ibn al-Muqaffa' (*JSAI* 4 [1984], p. 50-59), de Sh. Pines sur Ġahm et les *sumaniyya* (*IOS* I [1971], p. 224-240) ou de W. Madelung sur Ġa'd ibn Dirham (*Orientalia Hispanica* I [Leiden, 1974], p. 504-525). Parfois il est évident que l'A. connaît plus de travaux qu'il ne cite. Dans ce cas, il fait tort aux lecteurs, car c'est le devoir du chercheur d'attirer l'attention sur l'état actuel des connaissances sur les sujets en question, surtout dans un livre de cette envergure. Dans d'autres cas, l'A. paraît ignorer certains travaux, qui auraient pu lui permettre de nuancer ses conclusions.

Parfois l'auteur nous offre des observations ouvrant notre appétit, mais qui restent un peu énigmatiques. Prenons, par exemple, l'assertion que l'arabe manichéen est assez proche de l'arabe chrétien (p. 53). Il me semble difficile, d'abord, de traiter du dialecte arabe manichéen (en supposant qu'il en existait un) en se fondant seulement sur les textes reproduits dans le *Fihrist*. De plus, je ne suis pas certaine de comprendre exactement ce que l'A. entend par l'expression d'« arabe chrétien ». Il ne semble pas qu'il vise ici ce qu'on appelle d'habitude « l'arabe chrétien », une sorte de moyen arabe. Pour pouvoir qualifier ainsi l'arabe manichéen, il faudrait, à mon avis, proposer des caractéristiques plus précises qu'un style « naïf ».

Un autre exemple de ce genre, et plus gênant car plus important dans le livre, est l'emploi des termes « araméen », « nabatéen », et « šabéen ». L'A. explique en quelques mots ce qu'il entend par le premier de ces termes, mais le deuxième terme est employé sans plus d'explication, parfois, il semble, comme un synonyme du premier. Or « les nabatéens » peuvent signifier une communauté historique aussi bien qu'une création littéraire quasi mythique. Comme ces termes occupent une place importante dans la thèse principale de Chokr, on voudrait savoir de quoi au juste il s'agit. Quant aux šabéens, ils restent une énigme pour les chercheurs. Chokr nous promet une étude dédiée aux šabéens, mais en attendant il utilise ce terme de façon un peu nonchalante. Certains *obiter dicta*, comme, par exemple, celui liant la religion šabéenne à l'idéologie ismaélienne (p. 180-181), auraient mérité d'être explicités.

Tout cela ne diminue en rien l'intérêt de ce livre, qui, outre une étude approfondie de la *zandaqa*, contient plusieurs digressions pertinentes, comme, par exemple, une identification du *K. al-halilağa* d'Ibn Layt, ou une explication du calendrier shi'ite du jeûne. Il est certain que toute recherche sur le développement de la pensée et de la culture musulmanes aux premiers siècles de l'hégire devra d'ores et déjà se référer à l'ouvrage de Chokr.

Ce livre aura aussi certaines implications importantes sur l'étude de la période plus tardive. Chokr s'arrête au II<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, là où « il ne sera plus question dans nos sources de persécution des Zindīqs ». Mais le soupçon de *zandaqa* et l'utilisation de ce terme continuent longtemps après cette date. L'emploi de ce terme dans des contextes polémiques, où il sert d'arme contre l'adversaire, reflète parfois le désir, et le pouvoir, de faire plier les esprits trop libres, trop hardis. Ainsi l'étude des *zindīq*-s ne se limite-t-elle pas au phénomène historique de la *zandaqa*. Elle doit être complétée par la recherche de ce que devinrent les *zanādiqa* après la disparition de la *zandaqa*, et par l'étude de l'atmosphère religieuse et sociale dans la communauté qui trouva nécessaire de les réinventer.

Sarah STROUMSA

(Université hébraïque de Jérusalem)

Yitzhak NAKASH, *The Shi'is of Iraq*. Princeton University Press, 1994. 312 p.

Dans l'introduction où il explicite les motivations de sa recherche, Yitzhak Nakash part d'un constat très juste : la connaissance que nous avons aujourd'hui du chiisme contemporain résulte uniquement des études réalisées sur le chiisme en Iran, et ce malgré l'existence d'un chiisme arabe qui a ses spécificités. Considérant la position des chiites irakiens lors de la guerre entre l'Iran et l'Irak — contre toute attente, ils se sont rangés du côté de leur pays et n'ont pas soutenu l'Iran — puis les persécutions qu'ils subissent depuis la guerre du Golfe, l'auteur s'est rendu compte de l'urgence d'entamer des recherches approfondies sur cette communauté mal connue. Une communauté qui est numériquement la plus importante dans le chiisme arabe.

Voici un ouvrage ambitieux, consacré à l'histoire contemporaine de la communauté chiite d'Irak, et tiré d'un travail universitaire effectué à Princeton en 1992 : « Shi'ism and National Identity in Iraq, 1908-1958 ». Il traite d'une part, de l'histoire politique de la communauté et, d'autre part, de l'histoire des idées, des pratiques et des institutions religieuses. Le tout sur des sources variées : archives britanniques, indiennes, américaines; travaux de recherche; sources arabes<sup>13</sup> et, dans une moindre mesure, persanes.

L'auteur a découpé sa recherche en quatre grandes parties : *les années de formation; l'État et les chiites; la transformation des rituels et des pratiques religieuses; le déclin des institutions financières et intellectuelles*.

13. Signalons une erreur dans la bibliographie, p. 291 : Muḥsin al-Amin n'est pas l'auteur de *Min*

*balad ilā balad : riḥla fī al-šarq wa al-ğarb*; c'est son fils, Ḥasan al-Amin.