

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-halilağā* 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^e/IX^e siècle, là où « il ne sera plus question dans nos sources de persécution des Zindiqs ». 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 *zindiq*-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 arabes¹³ 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 : rihla fī al-ṣārq wa al-ḡarb*; c'est son fils, Ḥasan al-Amin.

Malgré un titre et une perspective déconcertants (*les années de formation*), la première partie est fondamentale. Après avoir reconstitué l'histoire des villes saintes et de leur peuplement depuis le xvi^e siècle, l'auteur montre comment la société chiite d'Irak a été bouleversée, à une période récente, par la conversion au chiisme de tribus arabes, à l'origine sunnites. C'est de cette façon que les chiites sont devenus majoritaires en Irak. Nakash envisage des facteurs de cette conversion, notamment, la politique de sédentarisation des nomades prônée par les autorités ottomanes au milieu du xix^e siècle : en se fixant autour de Nağaf et Karbalā', les Bédouins embrassèrent le chiisme. Il explique le prosélytisme des *muğtahid*-s par le fait qu'une alliance avec les tribus arabes leur procurait une défense contre les attaques des Wahhabites ou des tribus elles-mêmes dans les villes saintes, sans compter l'apport économique que constitue l'arrivée de nouvelles ouailles. Tout cela est clairement exposé. On comprend mieux, dès lors, les griefs que nourrit l'État ottoman contre les *muğtahid*-s qui, non contents de tendre vers l'autarcie économique et la quasi-indépendance politique dans leurs fiefs, étendaient leur influence aux tribus arabes avoisinantes. On comprend également mieux les premières attaques que lança Raşid Riḍā contre les chiites, dans son *Manār*, dès la fin du siècle dernier. En revanche, malgré la richesse des sources, l'analyse de la conversion des chiites tourne court et, là où l'on s'attendait à une analyse de type weberien, il nous est parlé de façon approximative de *crise identitaire*, de *compensation* et de problème de *légitimité*.

L'auteur détaille ensuite les actions entreprises par les *muğtahid*-s en réaction à la présence européenne dans la région, de plus en plus pressante au début du siècle. Appels à l'unité des musulmans, *gīhād*, et finalement révolte de Nağaf en 1920 contre l'occupation britannique. Nakash n'apporte pas ici d'éclairage nouveau sur des événements qui ont été largement traités avant lui. En revanche, la deuxième partie de l'ouvrage (*l'État et les chiites*) montre bien comment les *muğtahid*-s ont été vaincus par l'État moderne, comment les Persans ont été évincés de la scène et comment les chiites d'Irak ont été réduits à revendiquer une représentation politique proportionnelle à leur nombre. Leurs efforts pour s'insérer dans les rouages de l'État s'avérèrent vains, ce qui les poussa à se rebeller en 1935, puis, plus tard, à se tourner vers des *options radicales* : le communisme ou l'islamisme politique.

Dans la partie suivante, concernant les rituels et les pratiques religieuses, Nakash insiste sur les spécificités des rituels chiites d'Irak comparés à ceux observés en Iran. Ces spécificités sont dues à la *composition socioethnique* de la communauté chiite irakienne, en grande partie d'origine bédouine : ainsi les valeurs de virilité, d'honneur, de bravoure se reflètent-elles dans le culte des *imām*-s et des saints. Ses remarques sur le personnage de 'Abbās (p. 144-145, 147-148, 178-179) sont sur ce point très éclairantes.

La dernière partie de l'ouvrage porte d'abord sur l'aspect économique des institutions chiites : l'auteur essaie de montrer comment elles ont peu à peu perdu leur indépendance, ce qui contribua entre autres, selon lui, au déclin des écoles religieuses.

Enfin, la question des *madrasa*-s est abordée, thème central si l'on veut comprendre le chiisme irakien contemporain et que l'auteur a choisi de traiter en dernier. Son exposé sur les tentatives de réforme des écoles entreprises par les ulémas chiites manque parfois de clarté

et de précision, notamment pour ce qui concerne l'association *Muntadā al-našr* : suggérons, pour le compléter, la lecture du livre de 'Alī al-Bahādilī, *Al-ḥawza al-'ilmīyya fi l-Naḡaf. Ma'ālimūhā wa ḥarakatuhā al-iṣlāḥīyya, 1920-1980*, Dār al-Zahrā', Beyrouth, 1993, 480 p. (surtout p. 312-323 sur les écoles ouvertes par l'association *Muntadā al-našr*).

L'ouvrage présente l'immense avantage d'apporter une vue d'ensemble sur le chiisme irakien au cours de ce siècle, et de comparer chiisme arabe et chiisme iranien. Il faudrait d'ailleurs étendre cette comparaison à d'autres communautés chiites, dans le golfe Arabo-Persique ou au Liban. Pour autant, nous ferons deux critiques négatives essentielles. La première réside dans le fait que l'auteur éclue certains des concepts et des termes techniques chiites indispensables pour élucider les questions traitées, ce qui contribue à « aplatiser » la spécificité du culte chiite relativement au sunnisme. Ainsi, par exemple, ces lieux de culte essentiels appelés *husayniyyāt*, que l'auteur ignore complètement. La seconde critique concerne l'occultation totale de la principale institution chiite en matière de magistère spirituel : la *marḡā'iyya*. Cette fois, c'est aussi bien le concept que la réalité de l'institution qui sont éludés. Ainsi, si l'auteur évoque le vide causé par la mort du *ṣayḥ al-ṣari'a* Ḥisfahānī en 1920, et la lutte pour le leadership religieux qui s'ensuivit (p. 76 sq.), c'est sans se référer à la *marḡā'iyya*. En fait, le mot n'apparaît qu'une seule fois (p. 88), entre parenthèses, comme une traduction de *leadership religieux*. Cela est d'autant plus regrettable que le livre se termine sur les événements qui se déroulent actuellement au sein de la communauté chiite d'Irak. Or, la question de la *marḡā'iyya* et le choix du *margā'* suscitent aujourd'hui des débats partisans très vifs parmi les *muḡtahid-s*, et notamment entre ceux d'Iran et ceux d'Irak.

Sabrina MERVIN
(IFEA, Damas)

‘Ārif TĀMIR, *Tārīh al-Ismā‘īliyya*. Riad El-Rayyes Books Ltd, London, 1991. 4 vol. + 1 opusc., biblio., index, 1014 p.

Un an après la somme publiée en 1990 par Farhad Daftary¹⁴, 'Ārif Tāmir publie à son tour une histoire des Ismaéliens. L'importance de la production historique depuis une trentaine d'années reflète bien l'intérêt soulevé par les études ismaéliennes. Il serait fastidieux de mentionner les ouvrages historiques publiés dans diverses langues d'autant que cette production est très inégale. Pour ce qui est du livre de 'Ārif Tāmir, il a été bouclé avant la publication de l'ouvrage de Daftary, comme l'indique la préface rédigée en 1988.

Lui-même Ismaélien syrien de la branche mu'min-shāhite, donc non aga-khaniste, l'A. a publié plusieurs ouvrages et articles sur le sujet; il a d'autre part édité un certain nombre de

14. Cf. *Bulletin critique*, n° 9 (1992), p. 67-69.