

La Syrie de Byzance à l'Islam, VII^e-VIII^e siècles, actes du Colloque international publiés par Pierre CANIVET et Jean-Paul REY-COQUAIS. Institut français de Damas, Damas, 1992. xviii + 367 p., 4 indices.

La publication du colloque international qui s'est tenu à Lyon en septembre 1990 est un événement pour la connaissance de l'Islam à ses débuts, et plus largement pour la connaissance du processus de construction d'un empire fondé sur une religion nouvelle. La Syrie est le centre de cet empire, et l'on voit mieux qu'ailleurs comment le mouvement religieux islamique y jeta quelques-unes de ses bases, à la fois dans la continuité et la singularité, par la confrontation et l'assimilation. L'on y voit aussi mieux qu'ailleurs comment le pouvoir nouveau s'affichait, comment les populations locales réagissaient, comment un ordre peu à peu s'affirmait.

Les éditeurs ont réuni les interventions du colloque en quelques grandes sections : sources et traditions; situation religieuse et courants d'idées; sources archéologiques, art; société, économie et politique. Il n'est guère possible, dans le cadre d'une simple recension, de rendre justice à toutes les contributions à ce colloque, ni même de rendre simplement compte de toute sa richesse. Arbitrairement peut-être, les exemples choisis ici permettront de mesurer la cohérence de l'ensemble.

Le parti pris de commencer par les « sources et traditions » n'est pas purement historiographique : les sources dont il est question ne sont pas tant celles qui aident à établir la chronologie de l'installation arabe dans l'aire proche-orientale au VII^e siècle, que celles qui permettent d'entrevoir comment les milieux lettrés et religieux considéraient l'intrusion arabe. Qui plus est, ces sources et traditions montrent comment de tels hommes de science et de religion intègrent l'événement dans leur propre culture, dans leur propre vision de l'œkoumène.

Une approche de ce type n'est évidemment possible que si elle s'appuie sur des programmes de collationnement de textes relatifs à l'histoire du Proche-Orient. Un tel projet existe (Averil Cameron, « The literary sources for Byzantium and early Islam »), qui couvre les deux siècles écoulés entre la mort de Justinien et la fin de l'époque omeyyade (565-750), et rassemble les sources chrétiennes (en grec et syriaque) et musulmanes (en arabe). Ce qui est frappant, souligne Averil Cameron, est le fort décalage entre les données chrétiennes et les données musulmanes. Celles-ci formant une tradition extrêmement fermée, sans référent extérieur, sans réel point de repère, leur crédibilité paraîtra parfois suspecte. Très peu de passages, en tout cas, sont possibles entre elles et ce que les sources chrétiennes avancent.

Les contributions de Michel Van Esbroeck, Andrew Palmer, Stephen Gero, Louis Pouzet, Han Drijvers et G.J. Reinink — mais aussi celle de Michel Tardieu sur « L'arrivée des Manichéens à al-Hira » — proposent des lectures fines et fouillées de quelques-unes des plus importantes traditions littéraires.

Andrew Palmer (« Une chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe ») s'attache, de manière très convaincante, à montrer que le *Chronicum miscellaneum* n'est pas une compilation de textes hétérogènes mais un texte unique ayant sa structure propre. Celle-ci est simple :

il s'agit d'une histoire de l'humanité, d'Adam à l'empereur Heraclius. Sont donc passés en revue les patriarches et les rois, les nations et les empires successifs. Ce qui nous concerne plus particulièrement est la conquête arabe de la Syrie. L'auteur est le prêtre jacobite Thomas, du couvent de Qenneshré (sur l'Euphrate). Or, ce prêtre interprète la conquête comme un châtiment divin : Dieu punit Heraclius d'avoir imposé le chalcédonisme et les Syriens de l'avoir accepté. La victoire des Arabes est alors vue comme une conséquence de l'éloignement de la vraie religion. Le texte se situe à la fois comme une dénonciation de la persécution des jacobites par les chalcédoniens et l'explication d'un événement singulier, mais il tient également de l'oracle, permettant de préserver la confiance en un Dieu qui n'a pas abandonné le persécuté mais seulement puni le persécuteur.

Louis Pouzet (« Le hadith d'Héraclius : une caution byzantine à la prophétie de Muhammad ») aborde le thème de l'attente de l'islam. Selon la tradition musulmane, les religions monothéistes (christianisme, judaïsme) auraient signifié qu'elles attendaient l'avènement de l'islam, plus : qu'elles étaient suspendues à cet avènement et que quelques hommes savaient que l'avenir de leur propre religion était scellé par l'islam. Les signes de cette prémonition, au sens propre, étant des paroles, des oracles, ou des prédictions faites par des hommes d'autorité (rois, prêtres...). L'exemple le plus célèbre est celui du moine Bahirā. Le hadith d'Héraclius est, quant à lui, d'autant plus intéressant qu'il met en scène un personnage vrai et ayant un rôle central dans l'épisode historique de la conquête, et qu'il joue sur la vraisemblance historique. Le récit est celui d'un stratagème : Heraclius affirme à ses officiers l'imminence du nouveau prophète, Muhammad, et leur enjoint de se convertir à la nouvelle religion. Mais les officiers refusent, et Heraclius avoue que sa proposition était un stratagème et qu'il se voit rassuré sur leur conviction chrétienne...

Han Drijvers (« Christians, Jews and Muslims in Northern Mesopotamia in Early Islamic Times. The Gospel of the Twelve Apostles and Related Texts ») évoque les milieux lettrés du Nord mésopotamien à la fin du VII^e siècle. Une intense production littéraire témoigne des changements considérables qu'a vécus ce siècle. La thématique dans la littérature apocalyptique a changé (Pseudo-Méthode, anonyme d'Édesse) et l'autre abhorré n'est plus seulement le juif ou l'adversaire chrétien. L'Évangile des douze apôtres est un exemple particulièrement intéressant de cette production mésopotamienne. L'auteur est monophysite et participe rudement à la polémique contre les nestoriens et chalcédoniens qu'il qualifie de païens. Il est également très anti-juif, et le texte signifie la prétention chrétienne sur la souveraineté de la ville sainte de Jérusalem, — ce qui implique, certes plus sourdement, une revendication chrétienne contre les nouveaux maîtres de la ville, les musulmans qui se prennent à édifier le Dôme du Rocher.

C'est de la même mouvance que provient l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode* (G.J. Reinink, « The Romance of Julien the Apostate, as a source for seventh century Syriaq apocalypses »). Ce qu'elle signifie est la prise de conscience de l'appropriation par les musulmans de Jérusalem. Le contexte historique est la restauration du pouvoir omeyyade par 'Abd al-Malik, la reprise en main des provinces... et l'espoir perdu d'une destruction imminente de l'Empire arabe. L'apocalypse exprime un « repli » sur le thème de la guerre menée derrière la vraie Croix, en

l'occurrence de la guerre de reconquête lancée par l'empereur byzantin. La reprise de l'histoire ancienne de Julien permettant de dessiner une image haute et idéalistée de l'empereur.

Les apocalypses, les pseudo-évangiles et les sermons produits pendant ou peu après la conquête arabe sont une littérature connue depuis le début de notre siècle. Les savants qui l'ont alors exhumée ont bien analysé comment elle servait, en quelque sorte, à intégrer un événement (une invasion) dans une éthique (une punition divine) et comment elle faisait entrer des acteurs nouveaux (les Arabes musulmans) dans une vision globale de l'humanité. Parallèlement, les mêmes savants avaient déjà senti tout l'écart existant entre cette production chrétienne et la tradition islamique naissante, qui ne se préoccupait — avec le thème récurrent de l'attente (par les chrétiens, par les juifs) de l'islam — que de faire figurer l'islam dans la continuité de la révélation prophétique. Or cette première section fait surtout apparaître, par touches successives, un *milieu en réaction*. Un milieu de clercs, un milieu de religieux qui réécrit, réorienté, résitue — en un mot : adapte — un corpus de textes eschatologiques en fonction d'une volonté nouvelle de décrire l'épreuve, le danger. Le renouvellement de la lecture de ces écrits de la fin du VII^e siècle, du début du VIII^e siècle, fait ressortir ce qu'ils sont par rapport à un fonds plus ancien et stéréotypé. Mais dans le même mouvement cette lecture nouvelle montre comment les *topoi* littéraires sont actualisés, sont réutilisés pour parler d'une actualité somme toute menaçante.

Le double titre de la deuxième section (situation religieuse, courants d'idées) sert certainement moins à distinguer deux objets (il est malaisé de séparer des courants d'idées de leur contexte religieux, voire de séparer ce qui est alors « de l'ordre de l'idée » de ce qui est « religieux ») qu'à proposer deux manières d'envisager un même objet — des cultures religieuses en situation de construction (islam) ou de rupture (christianisme). Ces cultures religieuses étant considérées soit synchroniquement, dans leurs états successifs (Ignace Dick, Gianfranco Fiaccadori, Robert Schick, Roshdi Rashed), soit diachroniquement, dans leurs mouvements (Sidney Griffith, Joseph Nasrallah, Pierre-Louis Gatier, Rachid Haddad).

Robert Schick (« *Jordan on the Eve of the Muslim conquest, A.D. 602-634* ») brosse un rapide tableau de la Jordanie d'avant la conquête arabe. Le pays apparaît comme bouleversé mais il ne faut peut-être pas trop accorder à l'invasion sassanide, car le tremblement de terre de 633 y fut pour beaucoup. Ceci dit, il est certain que la réorganisation byzantine après le retrait sassanide en 628 ne fut pas partout efficace, elle fut notamment malaisée dans le Sud. Ce qui, bien sûr, favorisa grandement l'avancée arabe...

Avec Sidney Griffith (« *Images, Islam and Christian Icons* ») sont abordés les premiers signes de ce que l'on peut appeler, au sens fort, une « exhibition de l'Islam » (*the Display of Islam*). Il y a des signes positifs : les monuments, les monnaies. Mais aussi des signes négatifs, qui se matérialisèrent par la volonté de destruction de l'hégémonie symbolique chrétienne. Haine de la croix, en premier lieu; des indices archéologiques clairs montrent que des croix ont été détruites. Iconoclasme, en second lieu, qui doit être également pris comme une opposition à ce qui symbolise, avec ostentation et émotion, le christianisme. Mais le rejet de la croix et le refus du culte des images expriment parallèlement une prise de position théologique : le crucifix et l'icône sont condamnés sous le constat d'idolâtrie et de répudiation de Dieu. En

effet, celui qui vénère la croix ou l'image du saint ignore Dieu dans la mesure où il n'adore plus qu'une idole...

La complémentarité des signes négatifs (volonté de réduire la superbe chrétienne) et positifs (volonté d'affirmation de l'islam) est très clairement exposée par M^{gr} Joseph Nasrallah à propos de la mosquée des Omeyyades de Damas (« De la cathédrale de Damas à la mosquée omeyyade »). La cathédrale ne fut pas simplement — c'est-à-dire par une unique décision — détruite et transformée en mosquée principale. L'affaire est plus complexe. Il y eut d'abord instauration de deux sanctuaires distincts, dans la cathédrale même, pour chacune des communautés, chrétienne, bien sûr, et musulmane. Puis la cathédrale fut démolie. Elle le fut parce qu'on la considérait désormais comme un signe ostensible de la puissance chrétienne (signe négatif); et il fut décidé de construire, sur ses fondements, une imposante mosquée (signe positif). Il est à cet égard caractéristique que l'acte ait été célébré par les poètes de la cour omeyyade — ces hérauts de l'autorité califale et du discours doctrinal...

L'organisation de l'ouvrage n'étant pas le fait du hasard, c'est dans ce contexte de mise en place d'un appareil symbolique musulman et de réduction de l'appareil chrétien qu'il faut certainement lire l'importante contribution de Pierre-Louis Gatier (« Les inscriptions grecques d'époque islamique (VI^e-VIII^e siècles) en Syrie du Sud »). Les inscriptions grecques sont prises ici comme des bornes, comme les témoins des accidents de l'histoire des communautés chrétiennes. Il est notable que les inscriptions de construction soient toutes antérieures à l'ère omeyyade : la paupérisation des institutions chrétiennes paraît évidente et les explications sont de deux ordres. D'abord, les mécanismes fiscaux d'aide aux églises ont disparu. Ensuite, et peut-être surtout, nombre d'églises et de monastères sont désertés, abandonnés. Enfin, mais ceci est d'un autre ordre, le grec — langue liturgique — décline rapidement. Le repli des communautés chrétiennes est incontestable, et l'auteur s'élève avec raison contre l'opinion courante selon laquelle il y aurait eu une sorte de sursaut chrétien durant l'ère omeyyade, de dernier siècle d'or, après le désastre de l'invasion sassanide et avant le véritable déclin.

Il semble difficile de séparer vraiment cette deuxième partie de la troisième (sources archéologiques, art), car elles participent d'un même exposé, qui est de situer les formes de la puissance musulmane en Syrie; ou du moins les premières contributions de cette troisième partie (Farioli Campanati, Qasim Tweir, Oleg Grabar), dont nous parlerons maintenant, rassemblent-elles des données archéologiques qui confortent et amplifient ce qui est déjà avancé dans la partie précédente.

Qasim Tweir (« L'Héraldia de Harun al-Rachid à Raqqa, réminiscences byzantines ») fait parler l'étrange forteresse que Hārūn édifia sur l'Euphrate. Il s'agit d'un monument stratégique, posé sur la frontière avec Byzance, laquelle subit les attaques régulières des armées califales. Il s'agit aussi d'un monument (unique dans l'art islamique) qui célèbre la victoire des conquérants musulmans. Il s'agit enfin, si l'on considère son plan, d'une sorte de miniature de la nouvelle capitale, Bagdad. C'est qu'à l'évidence il s'inscrit dans la volonté de signifier, au sol et dans les murs, la domination et la centralité abbassides. Qasim Tweir reprend explicitement l'un des thèmes forts de l'ouvrage célèbre d'Oleg Grabar, *La formation de l'art*

islamique, selon lequel les premiers monuments de l'Islam posaient des signes visibles de l'appropriation d'un territoire conquis et de la démarcation d'un espace impérial.

Oleg Grabar, précisément, se pose trois questions à propos de l'art omeyyade (« L'art omeyyade en Syrie, source de l'art islamique »). Pourquoi y eut-il tant de monuments, particulièrement en Syrie ? Pourquoi tant de monuments profanes ? Et comment caractériser ces monuments ? Les réponses peuvent être multiples mais sont cohérentes entre elles. On doit rappeler que la manne financière tombait largement dans les mains des élites arabes et leur permettait de construire, de se livrer au mécénat. Il faut également considérer ce que l'auteur appelle heureusement « l'idéologie de la fortune », c'est-à-dire le besoin de se montrer différent, autre et vainqueur avec l'aide de Dieu. Cette idéologie suscitait l'érection de deux types de monuments : religieux, pour s'identifier comme musulman (le Dôme du Rocher) mais aussi — et beaucoup plus communément — profanes, pour simplement rendre visible le pouvoir nouveau (les palais, les forteresses). Mais cet art monumental omeyyade fut, pour Oleg Grabar, une manière d'interprétation « d'une Antiquité universelle », il fut le conservatoire, méditerranéen, d'une Antiquité finissante. En ce sens il n'exprimait nullement une cassure historique, il était peu, voire non islamique (par exemple, il représentait abondamment l'animé, qui fut bientôt proscrit). Il ne se définit pas comme l'âge premier d'un art, comme le début d'un art qui aurait eu son prolongement (les motifs des mosaïques de la mosquée de Damas n'ont notamment pas de suite). Mais il convient d'ajouter ceci : la réforme monétaire, éliminant l'iconographie mais ne gardant qu'une inscription, le motif scripturaire, imposa un autre type de perception. Elle rendit d'abord la monnaie immédiatement différente, et islamique, sans possibilité d'interprétation : les monnaies nouvelles se voyaient, étaient immédiatement reconnaissables, elles ne demandaient pas à être interprétées. Apparaissaient ainsi les premiers éléments d'une culture de la vision sans interprétation. Le siècle omeyyade fut au total le moment unique de la rencontre, par les Arabes, des arts visuels mais aussi de l'interrogation sur le phénomène de la représentation.

Les communications qui suivent concernent ce matériau archéologique massif qu'est la céramique. Une table ronde, organisée par Jean-Pierre Sodini & Estelle Villeneuve, traite du « passage de la céramique byzantine à la céramique islamique ». Malgré l'absence de données de synthèse, il est possible de déceler quelques grandes tendances à propos de la céramique du premier siècle de l'islam. La permanence de la plupart des formes de céramique commune. L'arrêt de l'importation de sigillées, lié à la quasi-disparition des échanges méditerranéens et, corollairement, à l'appauvrissement des centres de production. L'éclipse cependant de quelques formes, certainement due à des changements d'habitudes alimentaires. Une évolution nette des décors (sinusoïdes, enroulements ; incisions, cannelures...). Enfin, l'apparition de céramiques moulées, glaçurées. En résumé, les formes de céramique restent stables en général, mais, dans le détail des décors, des changements sont visibles, et d'autre part quelques formes nouvelles apparaissent.

Ce constat est largement confirmé par l'étude de Dominique Orssaud sur le matériel de Déhès en Syrie du Nord (« De la céramique byzantine à la céramique islamique »). On peut y observer une continuité dans les formes, mais une certaine évolution quant aux profils

(surtout pour les céramiques à pâte rouge, les mieux connues), et enfin l'introduction de quelques formes nouvelles (lampes tournées, marmites, cruches).

Ce qui précède concerne les sites d'habitat chrétien, mais l'on trouve le même matériel dans les sites d'habitat musulman. André-Marc Haldimann (« Umm el-Walid : prolégomènes céramologiques »), rapprochant les céramiques du *qasr* omeyyade d'Umm al-Walid et du site chrétien d'Umm al-Rasas, conclut à la grande homogénéité du matériel.

Les deux contributions sur l'important site de Pella (Fihl) sont très complémentaires (Pamela Watson, « Change in foreign and regional economic links, with Pella in the seventh century A.D. : the ceramic evidence »; Alan Walmsley, « The social and economic regime at Fihl (Pella) and neighbouring Centres between the 7th and the 9th centuries »). Le matériel de Pella montre une assez grande continuité de traditions de formes, mais des changements, qui avaient déjà commencé à la fin du VI^e siècle, sont nettement visibles au milieu du VII^e siècle et s'accélèrent à la fin de ce siècle. Une division nette existait entre le Nord et le Sud de la Jordanie; le Nord (où est Pella) était orienté dans un réseau d'échanges Est-Ouest; or une subtile réorganisation des réseaux, qui avait précédé l'arrivée des Arabes, s'accéléra avec leur installation dans le pays. Pella était au VII^e siècle un lieu de marché, il y avait un caravansérail, nouvellement construit près de la cathédrale, et entouré d'un quartier de commerçants. Ce complexe marchand avait des liens puissants avec Jerash, qui était notamment un centre de grande production de céramiques. Malgré le terrible tremblement de terre de 747, la ville continua à commercer mais lorsque, au IX^e siècle, les préférences nouvelles en matière de céramique firent décliner la production de Jerash, Fihl / Pella en souffrit et se replia sur une économie locale et rurale.

Les interventions des céramologues brossent un tableau assez clair : des changements existent et l'on peut les cerner (quelques formes nouvelles, des modifications de décors ou de profils). D'autre part, si ces changements peuvent être décelés avant la conquête arabe, ils deviennent plus importants après la conquête. Et c'est certainement en étudiant le matériel du IX^e siècle que le constat d'une véritable transformation, qui s'est faite au long des deux siècles précédents, sera le mieux établi. Une véritable transformation quant à la céramique et, plus largement, quant à toute la culture matérielle.

La dernière section de l'ouvrage, non moins riche que les autres, est plus éclatée, plus spéculative peut-être. Il n'est d'ailleurs pas vain de lire certains articles en regard l'un de l'autre, pour mieux les situer dans un débat, qui n'est au reste pas nouveau, sur l'Islam comme entité politico-religieuse spécifique ou empruntée, faite d'influences.

Devant Thierry Bianquis (« L'Islam entre Byzance et les Sassanides ») qui défend avec verve la thèse selon laquelle les Arabes n'empruntèrent ni à Byzance ni à l'Empire sassanide les fondements de leur système de pouvoir, il faut placer Irfan Shahid (« Ghassanid and Umayyad structures : a case of *Byzance après Byzance* ») qui soutient que les influences sur les Omeyyades ont peut-être été plus complexes qu'on ne le pense. Les liens entre les Ghassanides et les Omeyyades existaient, même si on en connaît peu. Des faits aussi importants (et divers) que la chasse, les pôles de sédentarisation rurale autour de forteresses dans le désert et le mode de relations (par les audiences) avec les chefs tribaux sont étrangement

communs aux Ghassanides et à l'ère omeyyade. Et si l'on accepte l'idée que le petit Royaume ghassanide était largement dans l'orbite byzantine, l'on conclura à une influence seconde — ou plutôt à un phénomène de diffusion...

De la même façon, on se plaira à placer face à face l'article de Thierry Bianquis et celui de Raif-Georges Khoury (« Calife ou roi : un fondement théologico-politique du pouvoir suprême dans l'Islam sous les califes orthodoxes et omeyyades »). Au premier qui montre comment le système politique islamique se construit et s'autonomise avec 'Umar, 'Uthmān et Mu'āwiya, s'oppose indirectement le second qui suggère que le système dérive, sous les Omeyyades, d'une conception prophétique à une conception toute impériale (le califat comme succession formelle de Dieu et commandement des croyants).

On peut également jouer des différences de méthodes. D'un côté, l'on situera Hugh Kennedy (« The impact of Muslim rule on the pattern of rural settlement in Syria ») qui démontre, de manière précise, détaillée, serrée, que la sédentarisation a fortement augmenté durant le siècle omeyyade, que cela était un effet de la structure nouvelle de l'État (centralisme, volonté personnelle des gouvernants...), et que cela transforma durablement le paysage syrien. De l'autre, l'on placera Pedro Chalmeta (« Pour une étude globale des Omeyyades ») qui appelle à une histoire omeyyade globale, la Syrie n'étant après tout qu'une province d'empire...

Il est impossible de conclure sur une telle masse d'informations, sur une telle variété de points de vue. Une remarque cependant. D'abord, cette publication contribue à renverser une opinion encore répandue (surtout dans le milieu français), selon laquelle il ne s'est en définitive pas passé grand-chose, pour les populations conquises, après la conquête arabe; selon laquelle, en définitive, on ne pouvait guère écrire une histoire sociale de l'Islam du premier siècle. Citons cette simple phrase du grand historien Claude Cahen, non à des fins polémiques mais pour poser le débat :

« Un premier point à souligner : la conquête est apparue aux habitants des territoires conquis comme ne rompant pas la continuité de leur existence locale »¹.

Claude Cahen parlait très justement de l'absence de changement notable dans la situation juridique et fiscale des populations syriennes, égyptiennes, etc. Mais on ne saurait généraliser l'assertion. On constate que des consciences chrétiennes étaient alertées par l'irruption d'une nouvelle religion qui voulait s'approprier ses lieux saints. Certes lesdites « consciences » étaient issues d'un milieu très minoritaire, lettré, généralement monastique, mais ceci ne veut pas dire que ce milieu vivait en autarcie, replié sur lui-même, se forgeant des idées qui ne se diffusaient pas. Ce milieu était à la fois autorisé et autoritaire, il éduquait, il tendait à façonner les esprits. À l'inverse, les gestes d'aversion des musulmans envers la croix et les icônes ne devaient pas laisser indifférents les simples fidèles dans les églises. Par ailleurs, l'importante communication de Hugh Kennedy indique bien que la structure nouvelle de l'État califal, au moins pour la Syrie — mais il conviendrait de s'interroger pour l'Égypte ou la basse Mésopotamie —, favorisait d'importants mouvements de populations rurales ou ruralisées, et que donc, au niveau des communautés locales, il devait bien se passer quelque

1. Cl. Cahen, *L'islam des origines au début de l'Empire ottoman*, Paris, 1970, p. 23.

chose. Enfin, l'on voit que les circuits d'échanges commencèrent vite à se modifier. Et l'on sait désormais que des traditions aussi profondes et stables que les techniques céramiques ont évolué dès la fin du VII^e siècle. Les changements étaient certes déjà perceptibles avant la conquête, et ce n'est certainement pas l'islam *en soi* qui transforma la poterie, mais il est naturel de supposer que des (ou quelques) modifications dans le mode de vie ont favorisé des évolutions, plus ou moins latentes, dans la céramique usuelle.

Christian DÉCOBERT
(IFAO, Le Caire)

Aiman IBRAHIM, *Der Herausbildungsprozeß des arabisch-islamischen Staates. Eine quellenkritische Untersuchung des Zusammenhangs zwischen den staatlichen Zentralisierungstendenzen und der Stammesorganisation in der frühislamischen Geschichte 1-60 H/ 622-680*. Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1994 (*Islamkundliche Untersuchungen*, 177). 265 p.

Dans cet ouvrage, qui reprend une « Dissertation » présentée en février 1993 à l'université Martin-Luther de Halle, l'auteur se donne pour but d'étudier le processus de formation de l'État arabo-islamique entre 622 et 680 en s'attachant uniquement à l'analyse des relations entre les tendances centralisatrices étatiques et l'organisation tribale. Dans une longue introduction (p. 8 à 32), l'auteur passe en revue les différents ouvrages (de langue allemande, anglaise et arabe, mais non de langue française) qui traitent des débuts de l'Islam pour conclure à la nécessité d'un travail centré sur les seuls changements sociaux, qui ne mêle pas les fondements sociopolitiques avec les composantes religieuses et idéologiques.

Le résultat est, non un récit des faits supposés par ailleurs connus, mais une description, fondée sur les grandes sources habituellement utilisées (Ibn Hišām, Ibn Sa'd, Balāduri, Ya'qūbī, Tabārī, etc.), des mécanismes qui ont permis la formation et la consolidation de la domination politique exercée par Muḥammad, les premiers califes, les Omeyyades. Le premier chapitre (p. 33 à 90) est consacré à la période médinoise. Selon l'auteur, la pratique politique du Prophète demeure dans le cadre tribal, et son œuvre n'est ni plus ni moins que la création d'une confédération tribale de type traditionnel. La « Constitution de Médine », la politique de razzias, de guerres et d'alliances, le versement d'un tribut (*zakāt* et *ȝizya*), l'absence de toute théorie politique dans le Coran, sont analysés comme autant de manifestations du respect de l'autonomie juridique, sociale et politique du groupe tribal. La prédication d'une nouvelle religion n'a en rien induit de nouvelles structures sociales. Dans le second chapitre (p. 91 à 162), l'auteur affirme que la première vague de conquêtes, de 633 à 644, ne modifie pas substantiellement ce cadre tribal, mais a permis l'élargissement de la confédération à toutes les tribus d'Arabie, et en a assuré le renforcement. Les modes d'organisation des régions conquises, la création du système des pensions, le modèle du calife représenté par 'Umar relèvent de normes qui sont celles de l'organisation tribale tout en assurant la continuité de