

ROBINSON Chase F.,
Islamic Historiography

Cambridge, C.U.P., 2003. 237 + XXV p.

L'ouvrage se compose d'un texte relativement court (189 p. pour le sujet traité, introduit par une préface de 14 p.), cette dernière étant agrémentée d'un glossaire des termes techniques employés par l'A. et de 3 cartes. Au texte est adjointe une abondante bibliographie (p. 200-221), divisée en sources primaires et secondaires et précédée par des *suggestions for further reading* (p. 190-199), car le livre est destiné surtout à un public d'étudiants en licence ou *undergraduates*. L'ensemble est complété par un index (p. 223-237) mêlant toponymes, noms propres, titres d'ouvrages arabes translittérés et mots-clefs.

L'ouvrage comprend 5 reproductions de folios d'ouvrages arabes manuscrits : le f° 140 v° du *Ta'riḥ* d'al-Ṭabarī sous l'entrée de l'an 124 H. (ms. de la Bodléienne, Oxford); la page restaurée, sous l'en-tête de l'an 124 H., dans l'édition du *Ta'riḥ* d'al-Ṭabarī, Leyde 1878-1901, II, p. 1726; deux index de noms propres extraits du *Wafayāt al-a'yān* d'Ibn Ḥallikān (Bodléienne, ms. Pococke 338, f° 1 v° et 2 r°); l'*incipit*, écrit à deux mains et portant marques du possesseur du ms., de la neuvième partie d'Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil* (Bodléienne); le f° 142 v° d'al-Ṣafādī, *al-Wāfi bi'l-wafayāt* (Bodléienne, ms. Arch. Seld A 25) avec un colophon complet.

L'A., *University Lecturer in Islamic History* (université d'Oxford) et, maintenant, *chairman* du département des arabes et islamiques de cette université – il a publié *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge, 2000 –, tient l'histoire pour le passé tel qu'il est rapporté dans un « journal » et pour la discipline consistant à penser, enseigner le passé et à écrire sur ce dernier. Il traite non pas du passé ou *ta'riḥ* en tant que tel, qu'il considère rapidement dans le corps du texte comme un équivalent d'historiographie, mais de la façon dont les historiens musulmans écrivent l'« histoire » en arabe durant la période de formation ou *formative period*, circa de 600 à 950, et la période classique ou *classical period*, circa de 950 à 1500 (cf. le tableau synoptique à deux volets, p. XIV-XV).

L'A., privilégiant la « chronographie » (histoire de type annales, histoire califale et histoire universelle) au détriment d'autres formes historiographiques (biographie, en particulier la *sīra*, et la « prosopographie ») comme critère de base pour opérer une césure, caractérise l'avant 950 par un État musulman (Empire umayyade et Empire abbaside) relativement centralisateur et unifocal, bien que des craquements se manifestent dès la mi-X^e siècle, qui favorise plus ou moins les histoires califales unitaires et univoques. L'après 950 se distingue par un monde islamique plurifocal, une démultiplication des dynasties locales qui encouragent

ou subventionnent les productions littéraires et, ce, selon les modèles élaborés antérieurement, dont les histoires dynastiques locales qui, reprenant les schèmes des histoires califales et des annales, tendent à promouvoir les intérêts des dynastes locaux et à légitimer leur pouvoir.

Bien que la langue de cette historiographie soit l'arabe – elle en est la seule jusqu'à la fin du X^e siècle –, l'A. s'en est tenu dans le titre à *Islamic Historiography*, non à *Arabic Historiography*, car, d'une part une historiographie perse ⁽¹⁾ apparaît dès le XI^e siècle (d'ailleurs selon des cadres déjà en place avant 950, et d'autres qui émergent aux XII^e et XIII^e siècles), bientôt suivie par les Turcs Ottomans et d'autres peuples musulmans, d'autre part, la très grande majorité de cette historiographie a été écrite en arabe par les non-Arabes (cas d'Abū Ḡa'far al-Ṭabarī) selon les normes linguistiques d'alors : l'historiographie a toujours été un effort collectif.

L'A. ne livre pas une présentation de l'historiographie arabe classique à la façon de F. Rosenthal ⁽²⁾, ou n'interprète pas la tradition historiographique classique comme T. Khaliḍi ⁽³⁾. Historien des faits sociaux, il insiste sur la fonction sociale de la tradition historiographique et sa production sociale ; il tente de rendre compréhensibles tout autant la fabrication de l'écrit historique que la façon dont et les raisons pour lesquelles les historiens musulmans écrivent. Pour ce, l'A. essaie de saisir la production historiographique islamique à l'intérieur des catégories de la sociologie de la connaissance (à savoir : retenir tout ce qui touche à l'historiographie islamique depuis les dettes conceptuelles de l'historien musulman à l'égard de la loi islamique jusqu'à la façon dont il gagnait sa vie et organisait ses notes). Pour ce encore, l'A. recourt à 3 catégories considérées comme des genres littéraires (cf. p. XXIV-XXV et chapitre IV) et retenues plus pour leur valeur heuristique que pragmatique, qui permettent d'organiser un corpus de textes vaste et désordonné :

– La « chronographie » ou *chronography* : elle regroupe des genres décrivant les événements tels qu'ils apparaissent chronologiquement et les organise selon leur déroulement : les annales. S'y rattachent aussi les histoires universelles qui couvrent l'histoire du monde depuis sa création, mais pour autant qu'elles sont en relation avec l'histoire islamique : elles annoncent et préparent même cette dernière. Il faut y ajouter les histoires califales qui ordonnent les événements chronologiquement, mais en les centrant sur une famille (dynastie ou *dawla* : cas des Abbassides) et en privilégiant les dates de décès des souverains et leur succession. L'histoire des dynasties locales peut

(1) Julie Scott Meisami, *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*, Edimbourg, EUP, 1999.

(2) *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill, 2nd rev. ed., 1968.

(3) *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge, CUP, 1994.

y figurer, bien que ses caractères « prosopographiques » soient plus accentués.

– La biographie : l'A. entend par ce terme des ouvrages développant un seul sujet, la vie d'une seule personne tenue pour exemplaire (toujours traitée à titre d'illustration de valeurs morales et religieuses). Ce genre, appelé *sīra* ou « façon d'agir », connaît une forme prestigieuse : la *sīra* du Prophète, mais ne se limite pas à ce dernier.

– L'A. comprend par « prosopographie » ou *prosopography*, du grec *prosōpon* ou « visage », « personne », non l'étude d'ensemble de groupes sociaux (sens retenu par les historiens contemporains), mais le fait d'écrire sur des groupes sociaux. La prosopographie compile et met en ordre les données biographiques d'individus exemplaires ou *tarğama*, lesquelles désignent leur appartenance à un groupe social (traditionnistes, juges, saints...), sous forme de « dictionnaires biographiques » (*wafayāt*, *ṭabaqāt*). L'A. renvoie sur ces points à Cl. Cahen⁽⁴⁾, R.S. Humphreys⁽⁵⁾ et T. Nagel⁽⁶⁾.

Il ordonne son propos en trois parties divisées en chapitres :

Partie I – Origines et catégories (chap. I – origines ; chap. II – l'émergence du genre ; chap. III – conséquences et modèles ; chap. IV – trois catégories : biographie, « prosopographie » et « chronographie »).

Partie II – Contextes (chap. V – historiographie et « traditionnalisme » ; chap. VI – historiographie et société ; chap. VII – Dieu et les modèles de l'histoire ; chap. VIII – historiens et vérité).

Partie III – Comment les historiens travaillaient (chap. IX – vocations et métiers ; chap. X – écrire l'histoire).

Les Bédouins arabes convertis à l'islam, imbus de leur certitude religieuse (succès militaires) et exerçant leur domination politique, surent préserver leur langue (condition *sine qua non* pour accéder à la bureaucratie) et résister à toute assimilation involontaire, à la différence des « Barbares » germaniques. Ils choisirent les savoirs techniques et scientifiques étrangers et écartèrent de ce champ leur propre héritage culturel (langue, grammaire, poésie...), tandis que le savoir religieux encapsulé par et dans les *ḥadīth* en suivait le formalisme : des *isnāds* ou chaînes de garants assuraient la véracité du contenu des *ḥadīths*, bientôt réunis en collections, et les *ḥabars*, le pendant profane des *ḥadīths*, portant tant sur des sujets historiques qu'anodins, se conformaient à ce modèle formel des *ḥadīths*. Eux aussi étaient réunis sous forme de collections par des *ahbārī* ou *mu'arriḥūn* (noms des historiens en arabe). Ils aspiraient à devenir des autorités reconnues et le modèle élaboré par les *ahl al-ḥadīth* triomphait : récit historique introduit et entrecoupé d'*isnāds* durant la période de formation de l'Islam (chapitre I).

La tradition historiographique s'est peu à peu constituée en genre (chap. II). Durant la phase I, ca. 610-730, le mode de transmission orale prédomine, bien que des documents nécessaires aux besoins de l'administration

marwānide (*papyri* fiscaux, lettres, traités) marquent l'émergence de l'écrit, ce dont témoigne l'existence de listes de noms (en particulier les compagnons du Prophète présents lors de grands événements : cas de 'Urwa b. Zubayr), d'un calendrier dont le début est déterminé par l'hégire, éléments initiant la tradition chronographique.

La phase II, ca. 730-830, se caractérise par une explosion du savoir islamique, corrélative du boom de la collecte des matériaux et des titres historiographiques (Abū Miḥnaf, m. 774, Sayf b. 'Umar, m. 791, Abū'l-Ḥasan al-Maḍā'ini, m. 843, Ibn Ishāq m. 761, al-Wāqidi, m. 823 et Ibn Sa'd, m. 845, qui déjà élaguent). Vers 830, chronographie, prosopographie et biographie ont acquis leur spécificité, mais le genre biographique, après une spécialisation des *ahbār*, opère une mue, la *sīra* prenant le pas sur les *mağāzī* (sous al-Wāqidi), corollaire d'un Prophète plus législateur que soldat, tandis que les *ṭabaqāt* (prosopographie) se multiplient et se diversifient : listes de poètes, listes distinguant entre traditionnistes et juristes. Dans le même temps, les critères de l'autorité commencent à être conférés aux auteurs de collection autour d'un thème, matérialisation du rôle grandissant de l'esprit individuel. L'A. voit à l'œuvre derrière ce phénomène une combinaison d'un corpus d'*ahbār* en expansion et la mise au point de schèmes narratifs calqués partiellement sur le mode d'exposition des *ḥadīth*, le tout encouragé par les Abbassides, jouant un rôle de mécène, auxquels il faut ajouter le développement du papier chiffon (*qirtās*).

La phase III, ca. 830-930, se marque par une systématisation des champs du savoir et l'émergence de collections qui font autorité (la *sīra* d'Ibn Hišām qui « avale » la *sīra* d'Ibn Ishāq, les *ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd et le *Ta'riḥ* d'al-Ṭabarī). Les compilateurs des IX^e et X^e siècles deviennent des auteurs, car ils sélectionnent les *ahbār* et « englobent » nombre d'ouvrages précédents, si bien que ces derniers n'existent que sous forme de citations : cas des *maqātil* (souvent des martyrologies) et des *futūḥ*. En outre, un nouveau procédé rhétorique envahit le champ historiographique : les *isnāds* fragmentent de longs récits, marque de la prégnance des standards propres au *ḥadīth* (cf. Sayf b. 'Umar, m. 791, *K. al-Ridda wa'l-futūḥ* : la différence est frappante entre l'édition facsimilée de fragments préservés et les citations faites par des historiens des IX^e et X^e siècles).

(4) Cl. Cahen et J. Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, Paris, 1961 ; trad. angl. : *Introduction to the History of the Muslim East : A Bibliographical Guide*, Berkeley, 1965.

(5) R.S. Humphreys, *Islamic History. A Framework for Inquiry*, rev. ed., Londres/New York, I.B. Tauris, réimp. 1999.

(6) T. Nagel, *Die Islamische Welt bis 1500*, München, 1998. Il faut ajouter à cette série d'ouvrages généraux : K. Hirschler, *Medieval Arabic Historiography*, Londres, Routledge, 2006.

Toutefois, il existe des alternatives à cette historiographie « traditionniste » : al-Mas'ūdī, opposé à l'usage des *isnāds*, montre des goûts universels et urbains ; al-Ya'qūbi, *Ta'riḥ*, demeure iconoclaste (renoncement aux *isnāds* et point de vue shiite), alors que les ouvrages de ces compilateurs investissent le champ des savoirs et s'établissent comme normes (la *sīra* d'Ibn Hišām évince celle d'Ibn Ishāq, alors tenue par une « autorité », et devient la norme de la biographie du Prophète à imiter), la composition et la transmission se séparant de plus en plus (ce processus qui débute avec al-Madā'īni, m. 843, s'achève chez al-Balāḍūrī, m. 893). Beaucoup d'historiens continuent à « publier » leurs ouvrages, non en les mettant au net (confiés à des copistes), mais en les donnant sous forme de cours ou en les dictant à partir de notes ou de brouillons.

Une telle périodisation (p. 36) repose sur une hypothèse : l'A. présume que le premier savoir islamique (antérieur à 830) fut créé et transmis en grande partie comme le fut le savoir islamique postérieur. Elle est confortée par une évolution du support de la transmission : l'écrit tend à remplacer l'oral au cours du ix^e siècle, car des copies (notes d'élèves ?) de certains ouvrages (*sīra* d'Ibn Ishāq) circulent déjà au ix^e siècle.

Le changement opéré au ix^e siècle résulte, pour l'A., d'un immense projet (chap. III) visant à repenser l'histoire, où les visions opposées et les versions du passé (histoire individuelle, tribale, locale) sont intégrées selon une perspective impériale : de nombreux excès des Abbassides sont occultés chez al-Ṭabarī. L'ensemble est refondu en termes favorables à la cause sunnite, une sorte de triomphalisme sunnite bénin justifiant un gouvernement tenu pour illégitime par les « sectaires ». Ces tentatives abbassides encourageant l'histoire à des fins apologétiques échouent partiellement, car la chronographie est soumise à une *Kaiserkritik* : les récits d'al-Azdi'l-Baṣri et d'Ibn A'tam al-Kūfi (ix^e siècle), exaltant l'héroïsme romantique des premiers conquérants, sont à l'opposé de la norme « traditionaliste » (al-Balāḍūrī).

Il est possible, selon l'A., d'enquêter sur l'émergence de schèmes historiographiques incomplets (biographie, prosopographie) à la fin du VIII^e-début du ix^e siècle. La naissance de l'écrit biographique serait liée, pour l'A., à celle de l'idée d'individu, plus qu'à la naissance d'un individu (le Prophète), puisque les premières biographies ne portent pas sur le Prophète et les premières prosopographies sur les transmetteurs de *ḥadīths*. Quant à la chronographie (la chronographie califale d'Ibn Ishāq, puis d'Abū Ma'shar, m. 786), elle correspond à une extension des listes royales squelettiques à un pouvoir califal : son modèle serait à chercher dans les chroniques sassanides des v^e et vi^e siècles ou dans les histoires d'Eusèbe (traduites entre 754-775 sous al-Manṣūr). Toutefois, il est impossible, pour l'A., de reconstituer le passé islamique des vii^e et début du VIII^e siècles, tant les premières sources ont été retravaillées par des œuvres postérieures (ix^e siècle). Ces dernières nous renseignent

plus sur les dates de composition des premières que sur les événements qu'elles sont censées relater, et sur les normes valorisant l'adaptation, la rédaction et la reformulation du récit narratif, bref sur la façon dont les musulmans des II^e et III^e siècles de l'H. manipulaient leur histoire.

Les historiens arabes sont appelés *ahl al-sīra* (ou *siyar*), *aḥbārī* ou *mu'arriḥ* selon qu'ils exercent leur talent dans la biographie (*sīra*), la prosopographie (*ṭabaqāt*, *mu'ḡam*) ou la chronographie (*ta'riḥ*) (chap. IV). Si l'historiographie a pour primat la chronologie, certaines branches de la prosopographie, type *mu'ḡam*, délaissent ce primat pour l'ordre alphabétique. L'ensemble historiographique présente donc des contours incertains, d'autant plus que le genre géographie, ou même la lexicographie, peut emprunter certains traits à l'historiographie. Ces trois catégories, des *Ideal-typen*, se cristallisent au milieu du ix^e siècle et sont globalement fixées au x^e siècle, tout en connaissant des évolutions par la suite (production d'hybrides aux xiv^e et xv^e siècles et faveur grandissante à la chronographie).

La biographie : *sīra*, désignant à l'origine une proclamation (sens conservé chez les « sectaires »), prend son sens de biographie d'une personne éminente au ix^e siècle, caractérisée soit par ses *manāqib* (exploits glorieux), ses *maḥāsin* (mérites) et *faḍā'il* (vertus), de véritables *Ideal-Typen*, avant que le Prophète les incarne tous, car la *sīra* a concerné des califes, des traditionnistes avant le Prophète. La *tarǧama* renvoie à une biographie encapsulée dans une compilation de biographies. La *sīra* du Prophète, entièrement chronologique, donne de lui une image recomposée, légendaire et, par certains côtés, elle annonce la *ṣifā'* ou « biographie dévotionnelle » (cf. l'Andalou al-Qāḍi al-'Iyād, m. 1149), où domine un personnage intemporel, mythologisé, et bientôt « faiseur de miracles ».

La prosopographie organise des données biographiques d'individus appartenant à un groupe de l'élite, définis par un mérite religieux (compagnons du Prophète...), un type particulier de connaissance (traditionnistes...), par l'exercice d'un art (ceux qui récitent le Coran...). Les *maḍāhib* juridiques génèrent aussi une importante prosopographie, et il en est de même des notables ou *a'yān* (célébrités). L'A. distingue, d'une part, les *ṭabaqāt* qui, apparaissant à la fin du VIII^e-début du ix^e siècle, sont organisées autour de listes de noms disposés chronologiquement selon des « classes » ou « générations » et ont pour fonction sociale d'assurer la filiation, au sein d'un groupe, entre le fondateur et les savants qui s'en réclament, d'autre part, les *mu'ḡam* ou « dictionnaires biographiques » (expression réservée par l'A. aux *mu'ḡam* contrairement à l'usage) qui, nés au x^e siècle, sont ordonnés selon des listes de noms disposés alphabétiquement (soit autour d'un lieu : *Ta'riḥ Baǧdād* d'al-Ḥaṭīb al-Baǧdādi, m. 1071, soit autour de tout type de notables : al-Ṣafādī, *al-Wafī bi'l-wafayāt*) et peuvent embrasser toutes les disciplines du savoir islamique à la différence des *ṭabaqāt*.

Pour l'A., les ouvrages de prosopographie sont liés à l'engouement pour des listes de noms inhérentes à la généalogie, corollaire d'une tradition académique (science des *ḥadīths* et des transmetteurs, écoles juridiques).

La chronographie comprend deux grandes formes : l'histoire annale (*ta'riḥ 'alā'l-sinīn*), où le récit est ordonné selon les années hégiriennes, et l'histoire califale (*ta'riḥ al-ḥulafā'*) avec des hybrides. La seconde conviendrait mieux à ceux dont les intérêts épousent plus la culture que la chronologie. L'histoire annale peut adapter autant de matériel que l'historien le désire, s'accommoder de l'hétérogénéité du matériel. La chronographie permet de préserver les désaccords (un des traits de l'historiographie traditionniste).

Au cours des VIII^e-IX^e siècles, l'éthos et les outils du traditionalisme islamique (conserver plutôt qu'innover, présence d'un passé plutôt que le passé) embrassent l'ensemble du savoir islamique (chap. v) : tout est subordonné aux rapports transmis de façon sûre par les prédécesseurs (le *tawātur* privilégie les *ḥadīths* corroborés par plusieurs versions) et le passé connaissable n'est pas inféré, mais préservé. La conséquence est la révérence portée par les traditionnistes aux débuts paradigmatiques de l'islam et une indifférence à l'histoire contemporaine : les *aḥbārī* (certains sont des traditionnistes) adoptent l'*isnād* et la forme des *ṭabaqāt* est associée aux institutions traditionnistes.

Toutefois de nouvelles directions de l'historiographie se dessinent entre le X^e et le XV^e siècle : les historiens apprennent à émonder dans les *isnāds*, prennent confiance en recourant à un style narratif plus hétérogène, associé à l'apparition d'un arabe non standard (cas d'Abū Naṣr al-'Utbi, m. 1036, qui écrit sur l'histoire des règnes de Sebüktegin et de Maḥmūd), et traitent de l'histoire contemporaine de façon rationnelle. Une prosopographie axée sur des sujets contemporains (cf. al-Ṣafadi, m. 1363) apparaît et des écoles historiques (chez les Almohades et les Mérinides) se constituent aux XII^e et XIV^e siècles.

La chronographie et la *sīra* « chronographique » sont associées aux milieux des cours et des États nouvellement fondés et complètent aux XI^e et XII^e siècles l'historiographie fondée sur la tradition.

Le chap. vi examine l'audience du récit historique et le patronage des milieux de cour à l'égard de l'historiographie. Il est très difficile de bien mesurer l'audience de l'historiographie, tant les traces de la circulation des livres sont ténues (relevés sur les colophons, présence d'*iğāza*, date et nombre de copies, marques, notes et signatures diverses) : si la *ṣifā'* du Qāḍi 'Iyād, une *sīra* du XII^e siècle, est populaire à la folie (près de 100 copies), de même que les *ḥitāt* de Maqrīzī (170 copies), combien d'ouvrages antérieurs à la période classique sont perdus (absence d'une seule série complète du *ta'riḥ* Ṭabari par exemple). L'A. conclut à la faible place accordée à l'historiographie en général et à la chronographie en particulier durant la période « classique », y compris dans les *madrasas* aux X^e et XI^e siècles, qui

privilégient les disciplines juridiques, attribuant même une place modeste à la biographie du Prophète. Les historiens spécialistes n'existent pas et ceux qui écrivent de l'histoire le font à leur moment perdu, car ils sont autre chose (al-Ṭabari est d'abord un *tafsīrī*).

Toutefois, dès la fin du X^e siècle, un certain nombre d'auteurs (Ibn Qutayba, m. 889, al-Nuwayrī, m. 1332) recommandent l'étude de l'histoire dans la formation des secrétaires et fonctionnaires et les historiens écrivent de plus en plus à plein temps pour les fonctionnaires et les sultans, remplissant une fonction didactique dans le monde politique.

Dans le même temps, la chronographie, car elle délivre des leçons du passé et forme une matrice de savoir et de culture, est encouragée par les souverains musulmans : Ayyoubides et Mamlouks passent commande de biographies non prophétiques et de chronographies dynastiques dès le XII^e siècle, bien que le phénomène ne soit pas entièrement nouveau. L'histoire califale revêt alors une fonction apologétique (cf. al-'Imrānī, m. 1184) et légitime les pouvoirs en place, tandis que la *sīra* du Prophète, organisée chronologiquement, renferme une fonction programmatique : un modèle pour la vie des souverains dans leur lutte contre les chrétiens (Saladin et surtout les Almohades avec *al-Rawḍ al-unuf* par al-Suhaylī).

Au chap. vii, l'A. fait ressortir la double sélectivité de l'historiographie islamique. Elle l'est en raison de l'origine sociale et culturelle de son public et de ses vecteurs : dans les deux cas, elle est faite par et pour les élites urbaines cultivées.

Elle l'est aussi en raison de la place occupée par Allah dans l'histoire. Elle représente un modèle d'explication du monde où l'ordre politique – le seul reconnu – est voulu par Allah. Il est le moteur silencieux de l'histoire et Muḥammad est l'agent de la volonté divine. Une telle conception de l'histoire est téléologique : pour les musulmans, Muḥammad est envoyé pour guider les hommes « à combattre sur le sentier d'Allah, à interdire le mal et autoriser le bien » ; pour les chrétiens, c'est un fléau destiné à punir les hommes. L'historien musulman doit alors exemplifier et illustrer les vérités révélées par Allah, plutôt que les expliquer.

Deux formes historiographiques épousent ces sélectivités. L'histoire universelle (al-Ya'qūbī, m. ca. 900, al-Mas'ūdī et al-Ṭabari), dès la fin du IX^e siècle, est organisée selon ce modèle téléologique : l'histoire préislamique prépare la venue du Prophète et l'histoire post-prophétique est saisie à travers certains cadres bibliques, comme la lutte entre al-Amin et al-Ma'mūn qui réitère celle entre Caïn et Abel. La *sīra* se coule dans ce moule, le matériel relatif aux prophètes proprement dits étant traité dans les *qīṣaṣ al-anbiyā'*.

Les chronographies, biographies et prosopographies locales servent à ancrer les dynasties locales, et dans un « commonwealth d'entités politiques régionales » héritières de l'Empire abbaside et dans la localité où s'exerce leur pouvoir. D'autres histoires locales, tel le *Ta'riḥ Ġurġān* par

al-Sahmī, m. 1035, cartographient la façon dont les élites locales complètent leur capital économique par un capital culturel et symbolique (*ṭabaqāt* de '*ulamā*' assurant la continuité du savoir religieux orthodoxe depuis le Prophète).

Au chap. VIII, l'A. questionne l'esprit critique des historiens musulmans. Ils ont toujours manifesté un esprit plus ou moins critique à l'égard de ce qu'écrivaient leurs devanciers (cf. al-Ṣafādī, m. 1363, qui rejette un traité attribué à la période des conquêtes, car il portait une date antérieure à la prise de la ville), un ethos archivistique (nombre de documents officiels sont intégrés dans les récits historiques). Toutefois, cet esprit critique est plus prononcé chez les historiens des XII^e-XIII^e siècles, dont certains étaient de véritables professionnels tel Abū'l-Fiḍā', m. 1331, que chez les historiens des IX^e-X^e siècles écrivant sur les événements des VII^e-VIII^e siècles. Mais ils écrivent toujours selon des conventions destinées à illustrer plutôt qu'à expliquer, à savoir une modélisation littéraire (cadres bibliques, intervention divine dans les combats, recours aux miracles...), l'emploi de dialogues toujours écrits dans un registre de langue soutenue, les dialectes colloquiaux (langue parlée par les acteurs) n'apparaissant guère qu'à l'époque mamlouke.

Au chap. IX, l'A. s'interroge sur les ressources financières et les modèles de carrière des historiens musulmans. Ils proviennent de familles appartenant à l'élite (régnante ou non), aisées (propriétaires terriens) et cultivées, si bien qu'il y a des dynasties de savants (la famille de Mu'āfā b. 'Imrān, m. 801 ; famille Saṣra, Mésopotamie septentrionale : enseignants juristes du milieu du X^e à la fin du XIV^e siècle...). Si la base de leur richesse est la terre, le cœur de leur savoir est la science des traditions, source de profit et bientôt principale pourvoyeuse de postes dans les *madrasas*, car peu de familles cultivent l'historiographie, tels Ibn 'Abd al-Zāhir, m. 1292, ou les Ṣābi', des païens de Ḥarran (Syrie) qui donnèrent quatre générations d'historiens entre la fin du X^e et la fin du XI^e siècle.

Richesse et savoir allant de pair tendent à privilégier le conservatisme de la tradition, moyen pour les familles de préserver leur statut, bien qu'il y eût des exceptions. Encore une fois, elles se manifestent chez les Mamlouks : des fils d'esclaves, qui ne peuvent embrasser la carrière de leur père pour des raisons successorales, se tournent vers l'histoire (le père d'Ibn Taḡrī Birdī au XV^e siècle). Un autre changement à ce modèle est associé au développement des *madrasas* aux XII^e-XIII^e siècles. Si les familles des élites continuent à fournir des historiens, d'autres servent l'État et des historiens tirent leurs revenus de ces institutions d'enseignement, qui définissent alors de nouveaux cadres de carrière, contribuant à dégager l'historiographie de la prégnance du traditionalisme : cas du *Muntaẓam* d'Ibn al-Ġawzī, où se mêlent systématiquement prosopographie et chronographie.

L'A. analyse dans le dernier chapitre les modes de confection des livres. L'acquisition du savoir chez les Arabo-musulmans repose sur l'écoute, donc l'oralité (lecture à

haute voix, mémorisation, écoute et récitation de l'ouvrage à son auteur), ce qui implique la fréquentation du maître par l'étudiant.

Si l'oralité et la mémorisation l'emportent dans les premiers temps, l'écrit devient crucial au début du VIII^e siècle (traduction en arabe des registres fiscaux grecs et persans), si bien que le savoir islamique valorise l'oral et l'écrit : le chassé-croisé entre oralité et écrit est au cœur de la science des *ḥadīths*. Or beaucoup d'historiens sont avant tout des juristes : leurs ouvrages sont d'abord des cours et notes dictés, recueillis par des étudiants, compilés et approuvés (du vivant des auteurs) ou rassemblés (sans approbation) et ce n'est qu'au cours des VIII^e et IX^e siècles que les textes sont de plus en plus revendiqués par leur auteur. Le diplôme obtenu par l'étudiant ou *ijāza* consiste alors à lire à haute voix le livre d'un professeur sous sa direction ou celle d'un de ses élèves ayant reçu l'*ijāza*, et à le lui restituer oralement.

Un tel système fut battu en brèche : Ibn al-'Adīm (m. 1262), *Buġyat al-ṭalab fī ta'rīḥ Ḥalab*, par exemple, cite des ouvrages avec ou sans *ijāza* et des ouvrages sans titre ou incomplets. Même si des *ijāzas* uniques sont accordés pour l'œuvre d'un savant, les étudiants continuent à voyager pour obtenir des *ijāzas*.

Bien que l'historiographie soit tenue pour une discipline de seconde zone, à l'époque « classique » elle attire d'éminents esprits et est sujette à des innovations : les historiens « chronographes » et prosopographes peuvent opter pour un résumé (*ihṭisār/muḥṭasār*), une continuation (*dayl* ou *sila*) ou une refonte (*tahḍīb*) d'ouvrages plus anciens (cf. *al-Kamāl fī ma'rīfat al-riġāl* par Taqī al-dīn al-Maqdisī, m. 1203 : une prosopographie de tous les transmetteurs qui comptent un *tahḍīb*, un *taqrīb* de ce dernier). C'est à l'occasion de continuations que les « chronographes », innovant, ajoutent des témoignages oraux ou oculaires (cas d'al-Yūminī qui écrit une continuation du *Mir'āt al-zamān* d'Ibn al-Ġawzī). Il en est de même de la *sīra* : Ibn 'Abd al-Barr, m. 1071, fit un épitomé de la version d'Ibn Hišām en introduisant des résumés des livres de Mūsā b. 'Uqba et d'Ibn Ishāq, épitomé qui servit de base à la *sīra* d'Ibn Ḥazm, m. 1064. L'innovation se traduit aussi dans les commentaires.

En général, l'historien élabore un brouillon à partir de notes, fiches (*ġuzāzāt, ruqay'āt*) – très utiles aux prosopographes qui réorganisent le matériel – et carnet (*kitāb, daftar*), un livre en puissance. Les historiens travaillent à leur rythme et le temps de rédaction peut être long ou court (al-Ṣafādī travaille à sa prosopographie jusqu'à sa mort). Des vides sont laissés sur la copie avant d'être complétés (cas des *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd achevés après sa mort). L'historien fait appel à des copistes, à des membres de sa famille ou met la main à la pâte, afin de produire des copies de son ouvrage, mais aussi à des collègues pour en assurer la promotion.

Ce livre essaye de saisir en peu de pages l'objet « historiographie islamique médiévale », une gageure que l'A. parvient tant soit peu à combler. Pour ce, il divise cette

catégorie littéraire en trois genres (biographie, prosopographie et chronographie). Analysée comme une production sociale, l'historiographie est le fait de couches sociales urbaines aisées et lettrées : ses vecteurs se dégagent peu à peu de la prégnance du modèle des *ḥadīths*, sans s'en affranchir complètement (*isnāds* regroupés ou omis, émergence de nouveaux procédés littéraires qui font appel aux témoignages) dans le courant des XI^e-XIII^e siècles, en raison de l'apparition de dynasties indépendantes, qui favorisent chronographie et prosopographie afin de légitimer leurs nouveaux pouvoirs, et de nouveaux *desiderata* de ces couches sociales urbaines aisées et lettrées qui tendent à privilégier leur inscription sociale locale.

Un livre documenté, bien structuré, se livrant à des développements sur l'historiographie byzantine, syriaque bien venus : il devrait susciter quelques discussions, en particulier sur les problèmes liés aux débuts de l'historiographie. L'A. conclut assez rapidement qu'il est quasiment impossible de tenter de reconstituer une histoire de l'Islam des VII^e et VIII^e siècles, bien que des tentatives à l'œuvre depuis une quinzaine d'années (J. M. Kister et d'autres) attestent le contraire, mais sur des points limités. Il existe maintenant un recueil de contributions – l'A. pouvait difficilement en avoir connaissance – sur la prosopographie élaborée dans les milieux *ḥārīgītes*, *šī'ītes* sous ses diverses formes et *mu'tazilītes* réunies et dirigées par Manuela Marín ⁽⁷⁾.

Guy Ducatez
Cnrs - Paris

(7) M. Marín (ed.), « Medieval Prosopography ». Special Issue, *Arabic-Islamic Culture*, 23, 2002, notamment l'article de Cl. Gilliot, « Prosopography in Islam. An Essay of Classification ».