

des cœurs à Dieu. Il nous a livré un bel ouvrage de piété. Ce faisant, il a éliminé un peu de ce qui dans les sources, et dans leur décodage, permettait de mieux voir le milieu dans lequel l'islam est né, et de mieux percevoir les procès complexes du passage au monothéisme.

Corollairement, l'objet montre combien sa position est ambiguë, de conviction et intenable à la fois. Se posant dans l'absence apparente de point de vue critique, il laissera glisser les remarques des historiens (la présente recension, par exemple) en lâchant qu'elles sont hors de son propos. Et il se sera rapproché de l'hagiographie qui a pour principes génériques de poser comme donnée ce qui est enjeu et conflit (le message religieux) et de poser au psychologique ce qui — pour l'historien, pour l'anthropologue — revient à l'éthique. Il reste qu'en se risquant à ces limites le travail de M. Lings a l'incontestable privilège de nous faire vivre un prophète-messager. Mais la biographie d'un *messager-fondateur* est autre, et c'est un genre bien difficile.

Christian DÉCOBERT
(C.N.R.S., Paris)

Michael G. MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1984. 689 p.

L'objet du gros ouvrage de Michael Morony (MM) est de savoir, à propos d'une région précise, l'Iraq, ce que la conquête arabe a changé, a laissé en place, a réactivé ... C'est la grande question sur le changement et la continuité (cf. « Introduction : The Question of Continuity ») qui se retrouve posée ici, mais d'ordinaire c'est plutôt au surgissement de la modernité que les régions du monde arabo-musulman sont ainsi interrogées. Utilisant les catégories, désormais classiques, de la sociologie (changement, continuité, continuité dans la rupture, rupture pour une continuité ...), MM se demande si la conquête a été réellement le passage d'un monde à un autre ou si elle se situe au cœur d'une période que l'on appellerait l'antiquité classique (« late Antiquity »). L'argument est celui-ci. Cette période qui s'étale du V^e au VIII^e siècle a une telle homogénéité — la matière du livre est d'en apporter les éléments — qu'on doit la considérer pour elle-même. Ce n'est pas la conquête arabe qui a séparé l'antiquité de l'âge médiéval, c'est toute une plage temporelle qui se caractérise par certains traits spécifiques (cf. « Conclusion : The Nature of Continuity »). Pour résumer, l'économie vécut une profonde expansion et un large mouvement de déplacement de produits. Au social, le fait décisif est l'existence de communautés religieuses séparées; qui étaient des facteurs identitaires, qui produisaient des systèmes légaux, juridiques, éducatifs, bref des systèmes institutionnels; qui pensaient l'appartenance de leurs membres par l'attachement au rite et les oppositions en termes de piétisme ... Ces groupes, qui n'étaient à proprement parler ni ethniques ni linguistiques, s'accommodaient d'un pouvoir absolutiste dont la légitimation passait par le mode divin et dont l'exercice autoritaire évoluait — de façon tendue — entre une pratique mécaniste et les prescriptions d'un Dieu personnel. Intégrant à la fois une forte stratification sociale et des formes de relation lignagère, l'Iraq de cette antiquité tardive se stabilisa donc dans un régime communautaire. Si la démonstration n'est valable que pour cette région, elle prolonge singulièrement, ajoute MM, les descriptions de cet autre monde

qu'est celui de Byzance et des provinces syrienne, égyptienne, devenues terres de souveraineté arabe. D'autre part ce dispositif de communautés cloisonnées a servi de modèle pour les communautés islamiques elles-mêmes, il a été intériorisé par l'islam et a produit un système d'identités séparées (sectes, écoles, voies ...). La conquête et l'installation arabe sont en définitive plus le produit de leur époque qu'une faille historique. Et pour retourner à l'Iraq, termine notre auteur, au pôle continental de la construction islamique, la civilisation qui y prévalut ensuite, l'Islam, fut en fait la culture régionale de toute l'Asie occidentale.

La démonstration de cette thèse, MM l'échafaude, minutieusement, par le détail, en trois grosses sections : *l'administration* (Chap. 1-3), *les gens* (Chap. 4-9), *les communautés religieuses* (Chap. 10-15). Allons d'emblée à la seconde partie (*les gens*), qui semble logiquement être de première lecture car elle explique la section précédente. Passant en revue tous les groupes résidant en Iraq, son propos est simple : la distribution des groupes ethniques n'a pas été profondément bouleversée par la conquête et les différenciations ethniques ne furent jamais des barrières suffisantes à l'intégration culturelle et à l'innovation. Il faut néanmoins, précise MM, nuancer cette assertion par le constat que le phénomène d'assimilation (par intégration, par adoption de l'innovation) est d'autant plus observable qu'il concerne les individus et d'autant moins que les groupes concernés sont en même temps liés à des activités sociales spécifiques — en particulier, militaires. Or cela est vrai avant et après la conquête, celle-ci n'ayant pas fondamentalement transformé les formes de relation inter-ethnique. Plus concrètement, l'étude de l'immigration arabe (Chap. 7-8) montre qu'un afflux nouveau de population renforçait en réalité la résistance culturelle des groupes en place. S'installant dans des villes-garnisons devenues rapidement de grandes métropoles (*Baṣra*, *Kūfa*), les immigrants s'employèrent à développer de nouveaux axes d'échange et à ne pas toucher, sauf par l'impôt, les groupes autochtones. Relativement fermés à ces groupes (en tant que militaires), ils les laissaient dans le même temps à leurs systèmes institutionnels, qu'ils utilisèrent pour gérer le pays (*les dahāqīn*, la bureaucratie ...). Ils permirent ainsi à la « stratigraphie » antérieure de ne pas être bouleversée. Les conversions qui provoquèrent d'inévitables contacts au quotidien n'eurent pas pour effet une complète assimilation du converti au nouveau maître; en effet les structures culturelles, institutionnelles, préservées comme telles suffisamment longtemps, et reconnues, même de l'extérieur, par les Arabes — purent être transmises à ceux-ci. Au total, la résistance arabe au contact fut, paradoxalement, un puissant facteur de continuité des cultures ethniques, et même un moyen de pénétration, parmi ces immigrants arabes, d'éléments des cultures autochtones par l'entremise des convertis qui, quoique partiellement assimilés, apportaient chez les Arabes ce que ceux-ci toléraient, si l'on veut, à côté d'eux. La règle générale, qui prévalait avant l'islam, de la diffusion en Iraq, par-delà les barrières ethniques, des traits culturels persans (Chap. 5), restait vraie après la conquête; la domination culturelle de ce groupe ethnique minoritaire, institutionnalisée par l'empire sassanide, persistait, et les emprunts des Arabes à ce qu'on appelle la culture matérielle persane (p. 258-264) sont là pour l'attester.

Mais c'est dans l'administration que la transmission de pratiques, de l'époque sassanide à l'ère arabe, est la plus visible. Le système de l'impôt (Chap. 2), la géographie administrative (Chap. 3), qui avaient prévalu sous les Sassanides, furent reconduits sur les mêmes bases, et si la conquête eut pour première conséquence un certain relâchement du centralisme, la politique

de Mu'āwiya et de ses successeurs le rétablit tel qu'il avait été sous les derniers souverains perses. La bureaucratie restait en place parce que ses hommes restaient en poste. La monnaie ne se transformait que lentement et la frappe arabe fut une transformation supplémentaire (un cas de continuité par la voie du changement) des pièces dans une longue chaîne de modifications mineures.

D'un point de vue théorique (Chap. 1), MM passe à une argumentation plus ambiguë. Il y eut, dit-il par exemple, changement de niveau de pouvoir au VII^e siècle : la monarchie sassanide combinait une organisation hiérarchique (verticale) du pouvoir avec une séparation (horizontale) de compétences à l'échelle provinciale, séparation entre le militaire et le civil, le financier et le purement administratif... Or ce système se retrouva, avec les premières générations arabes, au niveau du gouvernorat et non à celui du califat; l'*amīr* avait en mains les responsabilités diverses de l'armée, du fiscal, du judiciaire, du religieux. Et c'était à un échelon inférieur à lui que les départements étaient distingués. Plus tard seulement, l'*amīr* eut auprès de lui des juges, des trésoriers, etc... Selon MM, l'attendu d'une telle remarque est double. L'*amīr* d'un côté était pour l'Iraq ce que Muhammad avait été pour Médine, un chef aux activités multiples; ce n'est qu'ensuite que la centralisation, et la relation au pôle syrien, ont séparé les compétences. D'autre part, *l'application* arabe de la présente théorie sassanide du pouvoir se fit dans le cadre de la région iraqienne et non de tout l'empire; ce qui explicitement priviliege un axe Arabie-Iraq — axe ancien et, depuis la conquête, beaucoup plus suivi — comme voie de pénétration de modes mésopotamiens de gouverner. En d'autres termes, l'Arabie, ouverte à la Mésopotamie bien avant la conquête, se déplaçait, avec ce mouvement militaire de conquête, vers elle. Si j'insiste sur ce point, et j'y reviendrai, c'est parce qu'il me semble très représentatif (on peut multiplier les exemples) de la manière qu'a MM d'argumenter le procès en continuité de l'Iraq sassanide à l'Iraq musulman.

La partie la plus intéressante de l'ouvrage est certainement celle qui concerne les communautés religieuses, car elle constitue le trait caractéristique de ce qui paraît à MM décrire cette antiquité tardive iraqienne. De la même manière que les groupes ethniques, les communautés sont présentées l'une après l'autre, avec une grande précision et des développements qui font de chacun de ces chapitres une vraie monographie et une précieuse base de travail. Et la description de la manière institutionnelle de fonctionner qu'eut chaque communauté, par ses rites, ses hiérarchies et ses stratifications, sa juridiction et ses procédures éducatives, peuvent fournir les meilleurs instruments de comparaison. Les positions doctrinales de chacune sont répertoriées; et nous revenons là au thème de la continuité car l'auteur repère aisément (et longuement) toutes celles qui furent transmises des Chrétiens, des Mazdéens, des Juifs, aux Musulmans, concernant la prédestination, l'aliénation, la vision de Dieu, la relation de l'ici-bas avec l'au-delà... Les formes mêmes de l'autorité religieuse islamique furent imprégnées du terreau local : le *qādī* était un mélange de *hakam* d'Arabie pré-islamique et de *mobadh* d'Iraq sassanide. Certes les Arabes-musulmans entrèrent en Iraq avec un système religieux relativement construit, mais l'emprise étrangère (chrétienne, juive) avait déjà existé, au H̄igāz même. En Iraq, simplement, l'édition doctrinale continuait, dans le sens d'un renforcement dans la transmission.

Il y a assurément plusieurs lectures possibles de l'ouvrage de MM. Si l'on cherche une monographie précise de l'Iraq du VI^e au VIII^e siècle, la description d'une région dans sa cohérence

malgré les accidents de l'histoire, on trouvera ici la meilleure étude à ce jour, et surtout celle qui, croisant les sources d'origines diverses, a su le mieux briser le carcan des seuls documents arabes (cf. une longue et remarquable annexe consacrée aux sources).

Si l'on s'attache plus à la dynamique du projet, c'est-à-dire si l'on considère les questions posées à cet objet géographique, on s'engagera alors avec l'auteur dans un double débat. Il s'agit, au premier chef, du débat, en fait bien ancien, sur la place de l'islam primitif comme *continuum* ou comme *rupture* : la conquête islamique fut-elle cause ou conséquence du passage de l'Asie occidentale de l'antiquité au Moyen-Age, a-t-elle construit le pont ou l'a-t-elle simplement emprunté ? MM prétend refuser de répondre et il avance prudemment, en conclusion, que l'islam fut le mouvement qui draina et cristallisa le plus sûrement les forces du changement sur le long terme. Cette ultime discréption ne cache pourtant pas que tout l'ouvrage dit une chose et une seule : l'islam fut engendré, porté par ce monde de l'antiquité tardive orientale, il en fut le produit, il en fut en définitive la culture dominante. L'autre face du même débat touche à l'unité historique de cette période dont a procédé l'islam. Sa description par la présence de communautés religieuses séparées est d'une grande importance et elle rejoint d'autres travaux touchant aux régions méditerranéennes (Syrie, Egypte, Afrique du Nord). Il est un peu dommage que MM n'y ait fait que des allusions, car de leur confrontation se dégage une série de questions : la question de l'extension de l'antiquité tardive, dans le temps et l'espace; la question de sa définition même dans son rapport aux domaines du sacré et du politique; la question, enfin, du statut de ce qui pourrait apparaître ici comme un prolongement vers l'Orient de traits récurrents dans une aire plus méditerranéenne — à cet égard une comparaison entre, par exemple, les communautés chrétiennes d'Iraq et d'Egypte (pour lesquelles la documentation est au moins aussi riche), avant et après la conquête, eût été très utile.

Si l'on regarde l'agencement des matériaux, la manière dont l'argumentation s'articule et progresse, on aborde deux points délicats de méthode. Le premier concerne le problème général de l'emprunt, de la transmission, de la diffusion, d'un groupe vers un autre, d'un élément quelconque (économique, culturel, religieux). MM s'interroge rarement sur le *mode* de transmission et l'attestation lui suffit : tel fait de doctrine, apparu en milieu musulman, vient des Chrétiens *puisque* ceux-ci l'avaient auparavant adopté, telle habitude culturelle vient des Iraniens *puisque* on l'a décelée chez eux ... Or toute la difficulté est dans ce moment et ce mécanisme de passage d'un groupe à un autre, avec ses réinterprétations, cette façon qu'a chaque groupe de penser le nouvellement acquis dans le cadre de l'ancien, de la tradition. Autrement dit, quand l'historien se place à une distance suffisamment grande de l'objet, il repère immanquablement ces faits de transmission mais, s'il s'en approche plus, il constatera qu'ils ne sont pas toujours des processus de *diffusion*. Pour être précis, disons que la doctrine de la prédestination, si fréquemment abordée, se retrouve dans le premier islam comme elle se trouvait dans le premier christianisme, mais parlait-on chez les Musulmans et les Chrétiens réellement de la même chose ? Et surtout, par delà les mots, vivait-on à ce propos la même chose ? Ce n'est pas certain, en tout cas le problème doit être soulevé. Par ailleurs une proposition telle que celle évoquée plus haut, de l'application de la théorie verticale du pouvoir sassanide à la façon des premiers Arabes de gouverner l'Iraq, fait d'une attestation de ressemblance une occurrence de causalité. Mais qu'est-ce qui permet de constater le transfert d'une théorie chez les Sassanides à une pratique chez les

Arabes ? En-deçà d'une vague similitude, peut-on avancer des indices de mécanismes plus précis (et puis, connaît-on un type de pouvoir impérial qui ne fût pas vertical au sommet et horizontal à l'échelon inférieur) ? Et combien même l'homothétie serait-elle frappante, elle n'en signifierait peut-être qu'un effet de système, historiquement daté, et non obligatoirement un effet de causalité ?

Cela nous amène au deuxième point. S'il y a transmission d'éléments d'ordre économique, institutionnel, religieux, d'un groupe à un autre, l'étude du fait tiendra compte des conditions du passage de l'un à l'autre, c'est-à-dire qu'elle portera une certaine attention aux groupes eux-mêmes. De façon particulière, le supposé emprunteur sera vu non pas tant comme tel (structure vide d'accueil) que comme structure pleine, avec son histoire et son système de relations entre les différentes sphères du vécu que sont l'économique, l'institutionnel, le religieux. Or la manière dont l'ouvrage présente les séries d'emprunts et d'imprégnations ne tient paradoxalement (malgré l'ampleur du travail accompli) guère compte de ces groupes constitués. Les trois sections (l'administratif, les groupes ethniques, les communautés religieuses) diluent la cohérence de ces entités sociales et surtout séparent de façon par trop artificielle les modes de leur vécu. Le religieux, comme *système culturel*, est inséparable de l'économique, de l'administratif, de l'ethnique (dans la mesure où celui-ci est fondé dans une histoire mythique qui touche au sacré). Le groupe lui-même, comme communauté, se définit, au moins à ses frontières, par les ponts qu'il établit de façon intrinsèque et unique entre les diverses facettes (économique, institutionnelle) d'une même réalité qui est tout empreinte du religieux.

Pour parler précisément du groupe immigrant arabe-musulman, il risque de devenir, par la méthode même employée, une sorte d'ensemble vide. Cette méthode tend à empêcher la description de ce qu'a pu être le mouvement historique de la conquête : s'il y a rupture, si la conquête est un phénomène religieux en rupture, la parcellisation de l'objet ne permet pas vraiment de l'établir. La conquête, à la limite, n'existe plus comme événement. Et nous en revenons à la question précédemment soulevée, de savoir si la conquête arabe fut un facteur de rupture ou si elle s'inscrivit dans une continuité culturelle que les Arabes et les islamisés peu à peu récupérèrent pour fixer l'islam. La façon dont l'argumentation a été avancée, la façon de séparer le culturel (réduit à une culture matérielle : le vêtement, les aliments ...) du religieux (réduit à l'organisation et au doctrinal) ne pouvait que produire une seule réponse — il y eut plus de continuité (avec sa variante : continuité dans le changement) que de rupture, dans l'islam.

Christian DÉCOBERT
(C.N.R.S., Paris)

G.R. HAWTING, *The First Dynasty of Islam, The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Croom Helm, London & Sydney, 1986. xx + 141 p.

Il manque, en langue anglaise, une véritable introduction à l'histoire des Umayyades. Un manque qu'il s'agira bien ici de combler. Contestable (M.A. Shaban : *Islamic history. A New Interpretation*) ou peu adapté au lecteur non familier de l'islam naissant (P. Crone : *Slaves on*