

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'organisationnel 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*

Horses⁽¹⁾, les essais récents ne remplissent pas ce rôle. Quant au monumental ouvrage de Wellhausen (*Das arabische Reich und sein Sturz*, 1902), s'il reste une référence obligée, son grand âge et sa méthode appellent à une prudente révision. En huit courts chapitres, G.R. Hawting (GRH) propose une présentation cohérente de la première dynastie de l'Islam, évitant la pure narration et renonçant à la tentation d'une interprétation toute nouvelle de l'époque. Suivons-le.

Que l'on réfléchisse d'entrée sur la place du siècle umayyade dans l'histoire islamique (Chap. I), c'est essentiellement en termes d'islamisation que les faits s'imposent. L'islamisation, précise GRH, fut un phénomène double, à la fois interne et externe. Interne, c'est-à-dire que commença à se développer parmi les Arabes-musulmans une *orthodoxie*, concept peu clair assurément car il est malaisé de distinguer pour lors un centre, un ordre et des schismes, mais des pratiques apparaissaient, des règles s'élaboraient. Posée pour mémoire, l'islamisation interne intéresse en fait peu notre auteur qui n'y fera que quelques allusions prudentes (ex. p. 92, sur une trop fameuse et trop schématique opposition : pro-Umayyades / anti-Umayyades = partisans de la prédestination / partisans du libre-arbitre = adeptes de l'acceptation piétiste / supporters de la révolte ...). Externe, l'islamisation fut celle des conquies. Et le problème des convertis, souligne GRH, fut capital, car non seulement c'est lui qui précipita la chute de Umayyades, mais surtout il modifia l'acceptation (l'interprétation) de l'islam par les Arabes. Sur ce point, les lectures des historiens divergent grandement et les polémiques ressurgissent régulièrement. L'importance des Umayyades fut donc première dans l'Islam, et pourtant la tradition leur est généralement hostile. Considérée comme une dynastie anti-islamique, elle aurait imposé le système du pouvoir héréditaire, elle se serait éloigné des villes saintes, elle aurait fait de ses califes des rois ... Cette tradition — 'abbâside, iraquienne, retravaillée — se doit d'être décryptée et GRH s'attache à le préciser régulièrement.

A propos de l'origine des Umayyades et de leur accession au pouvoir (Chap. II), cette tâche d'ailleurs s'impose. Au temps de Muḥammad, les Banū 'Abd al-Šams étaient, dit-on, un lignage des plus puissants. Opposés au Prophète ils ne seraient ralliés que tardivement et par intérêt (Abū Sufyān, 'Amr ibn al-Āṣ ...). Forgerie de la tradition ? Certainement, répond GRH, qui rappelle quand même que Muḥammad put considérer l'utilité, dans son camp, de ces élites mecquoises. Quant à Mu'āwīya lui-même, l'homme fort de son lignage, de surcroît gouverneur de la province syrienne, son élection au califat marquait un temps décisif dans la construction politique de l'Islam. La grande *Fitna*, la rivalité entre 'Alī et Mu'āwīya, n'était que le symptôme d'une tension entre groupes d'intérêts opposés. Cette tension, on peut l'interpréter à différents niveaux : entre premiers combattants et ralliés plus tardifs, entre vie bédouine et besoins d'un Etat s'installant, entre ancienne chefferie et nouvelle aristocratie née de l'Islam. Toutes sont vraies, conclut GRH, mais si Mu'āwīya l'emporta contre 'Alī, ce n'est pas seulement que l'ancienne élite reconquit le pouvoir qui semblait perdu avec le triomphe de la prédication muḥammadienne, c'est surtout que cette élite s'ancrait dans une province stable, s'appuyait sur des alliés sûrs. En somme, la *Fitna* fut une lutte inégale entre les forces de la démocratie primitive ('Alī, les bédouins) et celles d'un Etat qui commençait à s'ordonner.

⁽¹⁾ Cf. *Bulletin Critique* n° 2 (1985), p. 317.

Les Sufyānides (Chap. III) furent les agents de cet ordre nouveau. GRH reprend rapidement ce que nous savons déjà de la mise en place du système de l'impôt et de la solde, du rôle de l'*amīr*, de l'importance des *ašrāf* (chefs tribaux). La conquête bouleversa les structures tribales, profondément. Partant de cette constatation, GRH situe pendant les deux décennies sufyānides (661-683) les premières manifestations d'un phénomène qui lui servira de mode récurrent d'interprétation à l'histoire politique de la dynastie. Influencé par les travaux de P. Crone (*Slaves on Horses*), il décrit comme une condensation, une fusion, la restructuration des unités tribales, et non pas comme une désintégration, un simple éparpillement géographique. Les généalogies se reformulaient, en particulier sous forme d'appartenance dichotomique : du Sud / du Nord (du Yémen / d'Arabie du Nord). Cette division, qui ne vient pas d'avant l'Islam mais qui naquit de la conquête, cristallisa peu à peu pour apparaître au grand jour à la fin de l'époque umayyade. Et puisqu'elle naissait dans un milieu précis (militaire), dans des lieux précis (garnisons), pour des raisons précises (course aux postes), ces divisions produisirent des *factions*. En attendant, la Syrie sufyānide jouissait d'un avantage sérieux sur les autres provinces : elle était plus ou moins unifiée par un groupe tribal soudé et puissant, celui des Quḍā'a; l'occupation était résolument urbaine (Jérusalem, Damas, Ḥims ...), donc d'une grande sécurité.

La deuxième guerre civile (Chap. IV), c'est-à-dire le conflit provoqué par la prétention d'Ibn al-Zubayr au califat, précipita le passage du pouvoir à la branche marwānide. Ce furent Marwān et 'Abd al-Malik qui vinrent à bout de la résistance à l'autorité umayyade. Cette guerre permit également le développement du factionalisme. En Syrie, par exemple, les Quḍā'a, qui se disaient du Sud, soutinrent Marwān et affrontèrent les Qays, qui se rattachaient au Nord et défendaient Ibn al-Zubayr : la victoire des premiers à Marḡ Rāhiṭ (683) restaurait le pouvoir umayyade à Damas. L'autre intérêt de la tentative d'Ibn al-Zubayr est que celui-ci se liait au site de La Mecque, au sanctuaire de la Ka'ba. Or Marwān (ou 'Abd al-Malik ?) entreprit la construction, à Jérusalem, du fameux Dôme du Rocher (684-687). N'y aurait-il pas là une rivalité de sanctuaires (Chap. V) ? Le Dôme ne serait-il pas conçu comme un lieu sacré rival du sanctuaire mecquois ? La lutte entre Ibn al-Zubayr et les Umayyades ne se serait-elle pas focalisée sur la nature et l'emplacement du sanctuaire islamique ? A ces questions GRH répond affirmativement. Le processus de sacralisation de Jérusalem ne fut, simplement, pas achevé : après la défaite d'Ibn al-Zubayr, la récupération de La Mecque et la « restauration » de la Ka'ba par al-Haḡḡāḡ entraînèrent l'acceptation générale de la ville du Prophète comme lieu unique et primitif du sanctuaire. (Signalons au passage l'empreinte d'un autre ouvrage qui fit quelque bruit : *Hagarism*, de P. Crone et M. Cook).

Outre l'éloignement entre le lieu du califat et le lieu du sanctuaire, le long règne de 'Abd al-Malik (Chap. V) institutionnalisa le déclin des *ašrāf* et une centralisation de l'administration qui passa aux mains d'hommes forts, attachés directement au calife et à ses gouverneurs. Cette politique de centralisme impérial ne s'accomplit pas sans mal : la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ et l'action vigoureuse d'al-Haḡḡāḡ soulignent à la fois les succès et les difficultés de l'entreprise. Militaire (armée du Sīstān) et régional (Kūfa), le mouvement d'Ibn al-Aš'aṭ résiste — insiste GRH — à l'interprétation par le factionalisme. De la même manière qu'il n'est pas, en premier lieu, le fait des *mawālī* et qu'il n'entre pas, tel quel, dans une lecture générique de la conversion comme mode de transformation d'un islam particulariste et/ou ethnique à un islam universalisant. Ibn

al-Ašʿaṭ et les siens ne furent que les acteurs d'une résistance de cadres tribaux-militaires (les *ašrāf*) que l'Etat umayyade éliminait inexorablement.

Il reste pourtant que le factionalisme et l'islamisation (Chap. VI) devenaient les éléments moteurs de la fin de l'histoire umayyade. Après l'échec en Iraq d'Ibn al-Muhallab et des B. Azd (*du Sud*) qui le soutenaient, les B. Qays (*du Nord*) y obtinrent les postes-clés. La conséquence à terme fut que ces apparentés-Yéménites humiliés aidèrent bientôt la Hāšimiyya contre les Umayyades. Quant à la question des convertis, elle occupa le court règne de ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz. GRH pose en deux points les problèmes que soulevaient alors les convertis : 1. celui de l'abandon des terres par eux ; 2. celui de la tension entre les besoins de l'Etat (l'impôt des conquis) et les exigences de l'Islam (l'égalité des musulmans, l'exemption de la capitation des convertis). La réponse de principe que délivra ʿUmar, et qui devint dès lors la règle générale, est qu'en Islam il ne pouvait y avoir de distinction entre Arabes et non-Arabes.

La troisième guerre civile et le califat de Marwān II (Chap. VII) tout autant que le déclin de la dynastie fut celui de la Syrie. Yazīd III pour régner avait dû souscrire à des exigences exorbitantes, qui réduisaient à très peu son pouvoir d'intervention : il ne pouvait plus entreprendre, dans les provinces, de travaux de construction ni d'irrigation ; les revenus d'une région devaient être dépensés sur place ; les troupes de tel endroit ne sauraient être déplacées trop loin ni trop longtemps ... Marwān II, qui succéda à l'éphémère Ibrāhīm, abandonna la Syrie et s'installa à Ḥarrān. C'est que, pour GRH, quelque chose avait changé dans la nature de l'Etat : il n'avait plus de centre. Avec les premiers Marwānides le factionalisme s'était généralisé dans les provinces, mais la Syrie avait été en partie épargnée parce que le calife (chef d'une aristocratie héréditaire) n'était pas un chef militaire et n'entrait pas dans les débats. Au temps de Hišām pourtant, certains Umayyades s'associèrent à des groupes militaires et leur accession au califat porta le factionalisme au sommet : Marwān II associé aux Qays de Mésopotamie se rendit donc chez eux, à Ḥarrān. Les rivalités factieuses occupaient désormais le centre — qui éclatait.

La chute du califat umayyade (Chap. VIII) et la révolution ʿabbāside furent l'objet de controverses d'historiens que GRH rappelle brièvement. Après avoir certainement surestimé le rôle des *mawālī*, les études portent maintenant sur la question du Ḥurāsān. Il y eut dans cette province frontalière collusion entre divers éléments. La présence d'une Hāšimiyya résolue et efficace, c'est-à-dire d'un mouvement qui revendiquait le pouvoir pour ceux de la famille de Muḥammad (et qui souscrit à défendre les intérêts de l'un de ses rameaux, le ʿabbāside). L'importance numérique d'un peuplement arabe resté militaire et majoritairement *du Sud*, donc anti-umayyade. L'existence de colons, peu affectés par le factionalisme mais en contact avec les populations locales, proches donc des *mawālī* et soutenant leurs revendications universalisantes contre le frein umayyade. La révolution ʿabbāside fut arabe mais elle intégrait les *mawālī* dans la mesure où elle fut supportée par des Arabes civils, sédentarisés, liés à la terre et perméables aux intérêts des conquis.

Cette brève mais ambitieuse introduction à l'histoire des Umayyades pose à l'évidence quelques problèmes délicats d'interprétation. Ou plutôt, de niveaux et d'objets d'interprétation. Prenons tout d'abord la question du factionalisme, qui, dans l'ouvrage, tient compte des travaux les plus récents, en particulier anglo-saxons (cf. une bibliographie excellente et mise à jour). Qu'est-ce qu'une faction ? Un groupe militaire installé quelque part, se considérant comme uni par des

prérogatives communes mais aussi ancré dans une garnison, une région, renvoyant donc à une certaine réalité d'occupation géographique. Une faction est d'autre part une représentation mentale : c'est une revendication d'appartenance qui repose sur une construction généalogique plus ou moins vraie, plus ou moins mythique. La difficulté à en rendre compte tient au fait qu'il s'agit d'une pratique locale, quasi-institutionnalisée, en même temps que d'un mode de lecture des conflits et des tensions sociales. Et cette lecture tient compte de la tradition (elle est généalogique) sans réellement en référer (elle est fabriquée).

Mais l'historien peut-il avoir un semblable point de vue ? Si ce n'est pour faire l'évidente découverte que l'interprétation des conflits par la rivalité des factions *marche* toujours — puisque la pratique factionnelle servait précisément à cela. En d'autres termes le factionalisme est-il une pratique compréhensive ou une pratique seulement vécue ? Compréhensive, certes, si l'on admet qu'elle faisait agir ses acteurs et que c'est en fonction de ce qu'ils croient que les hommes agissent. Mais l'on ne peut guère s'en contenter car elle dessine du siècle umayyade un singulier tableau : celui d'un système militaire à part, extérieur à une réalité locale par ailleurs décrite, et qui se désagrège peu à peu, qui se détruit lui-même. Une occupation de conquérants n'aurait en définitive conduit qu'à leurs propres dissensions — interminablement. Et ce système en lui-même n'aurait rien produit, en tout cas l'absence de données le concernant en serait comme une preuve *a contrario* (d'où le doute par exemple sur la réalité de ce qu'aurait prescrit 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz à propos des *mawālī*; cf. p. 78). Par contre un conglomerat de groupes civils aurait en grande partie échappé au régime des factions (Hurāsān : chap. VIII) tout en subissant les pressions des *mawālī* desquels ils étaient proches, en acceptant très spécifiquement leurs visées d'un islam universel ...

La relative indifférence de l'auteur pour ce que nous savons de l'élaboration du droit et du dogme pendant la période umayyade — on ne peut certes tout dire en 140 pages ! — accentue l'autonomie du politique dans son analyse (et dans celles des historiens qui l'ont inspiré). Autonomie du factionalisme, en définitive, autonomie des faits touchant à cet Islam politico-militaire. A l'opposé, il y a ce monde civil, imprégné des valeurs qui promouvaient le statut des convertis — et qui firent l'Islam futur. Si l'on veut résumer, le partage s'établirait comme suit : D'un côté les militaires, socialement extérieurs aux régions conquises, organisés en factions et qui occuperaient le domaine de la lutte politique. De l'autre côté, les colons, les civils, qui seraient attachés à la terre cultivée et qui subiraient les influences des habitants de cette terre, dont surtout les convertis, colons que le phénomène de faction ne toucherait pas et qui s'en verraient absents de la lutte politique — c'est ainsi que l'auteur entend bien (et sur l'argumentation stricte il paraît bien avoir raison) minimiser le rôle des *mawālī* dans les différentes révoltes et dans la « révolution » 'abbāsīde. Le factionalisme et l'islamisation façonnèrent l'Islam. Mais ils ne furent pas, dans la logique de GRH, les agents d'un même mouvement, il apparaît au contraire qu'ils ne convergeaient que pour construire une réalité de plus en plus antagonique; avec au sommet le monde du pouvoir, de plus en plus déchiré, obsolète, extérieur à l'objet de son autorité (extrapolons : jusqu'à ce que les *mamlūk*-s, plus extérieurs encore, viennent occuper ces hauteurs), avec à la base le monde, supposé conquis, de l'universalisme, de l'acculturation ...

Et pourtant les indices sont multiples de ce que les hommes de la conquête ont, en tant que combattants, posé comme socle à l'Islam — et pour nous comme objet nécessaire à sa

compréhension. L'auteur en repère d'ailleurs quelques-uns que l'on ne peut ici que rappeler. Il y a l'implantation arabe en Syrie avec ce qu'elle comporte de lien fonctionnel entre les mécanismes du pouvoir et les lieux où ceux-ci agissent. Il y a la question du Dôme du Rocher face au sanctuaire mecquois, avec ce qu'elle suppose de débat sur la relation entre l'autorité exercée et l'existence d'une terre sacrée. Il y a l'agitation de la province ḥurāsānienne où, contrairement à ce que pense GRH, il n'apparaît pas de réelle coupure entre les sociétés arabes, l'une militaire l'autre civile. D'autre part, GRH ne revient pas vraiment sur la question de l'origine ou des « underlying factors » de ces factions (p. 55). Renvoyant à la fois à J. Wellhausen (*Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*) et à P. Crone (*Slaves*), il laisse supposer qu'elles sont nées d'un sentiment de vide, de rupture, que vivaient les hommes de la conquête et de l'absence de règles préétablies concernant le prélèvement des biens et leur répartition parmi eux. Néanmoins si nous reprenons, par exemple, deux points évoqués par GRH, le problème de l'attitude de 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz face aux convertis (p. 76-81) et les atteintes à l'autorité de Yazīd III lors de son accession au trône (p. 95), il semble bien que se laissent déceler les règles (économiques et religieuses) de l'attitude des descendants des conquérants vis-à-vis des descendants de conquis et les règles de la relation (économique et personnelle) entre le centre et les différents points d'ancrage de l'empire. Quant aux factions, qui se forment et se reforment de façon si souple et si rigoureuse, il est peut-être aussi rentable de penser qu'au lieu d'être un leurre, bâti sur du vide, elles sont — là comme ailleurs, comme en Inde pré-moderne, comme à Byzance . . . — une réaction *empirique* au changement : en même temps que s'établissaient des règles de relation aux autres et de comportement interne aux communautés nouvelles, elles agiraient, *en plus*, pour souligner l'autorité *exercée* sur les conquis et le partage *nécessaire* de l'autorité au sein du groupe dominant.

Ce petit livre au total reflète bien les enjeux actuels de l'histoire de l'Islam naissant. Il propose, avec clarté mais avec un rien de fausse ingénuité, une vision globale de son objet et il utilise pour cela une méthode éprouvée : l'histoire politique.

Christian DÉCOBERT
(C.N.R.S., Paris)

Jan-Olaf BLICHFELDT, *Early Mahdism. Politics and Religion in the Formative Period of Islam*. Studia Orientalia Lundensia, Leiden, Brill, 1985. 137 p.

Malgré le titre, c'est la ville de Kūfa, plutôt que le *Mahdī*, qui est le principal personnage de ce livre, car l'Auteur s'intéresse plus aux circonstances de l'apparition de ce terme dans l'histoire islamique qu'aux sens dont il est chargé. Son étude se fonde sur une relecture des sources historiques : Ṭabarī, les *Ansāb al-Ašrāf* de Balāḍurī et le *K. al-Futūḥ* d'Ibn Aṭ'ām al-Kūfī (m. 314/926) depuis le califat d'Abū Bakr jusqu'au début du règne de 'Abd al-Malik en 67/687, date à laquelle al-Muḥtār Ibn Abī 'Ubayd al-Ṭaqafī est tué à Kūfa. Ce personnage complexe se disait le représentant de Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, et luttait à la fois contre les Omeyyades de Damas et l'« Anticalife » 'Abdallāh b. Zubayr au Ḥiğāz.