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 ḫurāsānienne 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 ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz 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 Balāḏurī et le *K. al-Futūḥ* d'Ibn Aṯʿam al-Kūfī (m. 314/926) depuis le califat d'Abū Bakr jusqu'au début du règne de ʿAbd al-Malik en 67/687, date à laquelle al-Muḫtār Ibn Abī ʿUbayd al-Ṯaqafī 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 » ʿAbdallāh b. Zubayr au Ḥiǧāz.

BCAI 4 (1987) J.O. Blichfeldt: Early Mahdism. Politics and Religion in the Formative Period of Islam, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

La première partie passe rapidement en revue quelques traditions tant sunnites que chiites sur le *Mahdī* et son rôle eschatologique. A propos des *Kaysāniyya* généralement rattachés à al-Muḫtār, la remarque selon laquelle rien ne transparaît à leur époque de la croyance en un imam caché aurait dû inciter l'A. à un peu plus de prudence (au moins pour l'époque qui suit immédiatement al-Muḫtār). Après une typologie du mouvement mahdiste d'après l'exemple d'Ibn Tūmart, il constate que de tels mouvements ont toujours revêtu la forme politique et que d'autre part la question n'a jamais été envisagée dans son ensemble.

Convaincu qu'une telle idée n'a pu naître soudainement, mais a émergé progressivement d'un ensemble de conditions sociales et politiques, l'A. émet l'hypothèse que le terrain favorable de Kūfa s'explique par la façon dont l'expansion de l'Islam s'est organisée après la mort du Prophète. La seconde partie traite des modalités de cette expansion et des conflits qui en ont résulté. Les tribus rebelles (*al-murtaddūn*) furent d'abord exclues de la conquête de l'Iraq, puis intégrées progressivement jusqu'au moment où, sous ʿUṯmān, les anciens chefs tribaux retrouvèrent leur importance. Le peuplement de Kūfa se fit par vagues successives; d'abord les *Muhāǧirūn* et les *Anṣār,* ensuite les *Ahl al-Ayyām* qui avaient participé à la bataille de Qādisiyya (Kūfa est fondée juste après en 17/630); enfin les *Rawādif* « ceux qui montent en croupe », appelés en renfort pour la poursuite de la conquête. Il s'ensuit une hiérarchie fondée sur le mérite et l'ancienneté en Islam (*sābiqa*) en relation avec le concept d'émigration (*hiǧra*). Lorsque Kūfa est appelée « terre d'émigration et étape pour la guerre sainte » (*dār hiǧra wa-manzil ǧihād*), c'est bien à ces deux idées-force qu'il est fait référence pour fixer et sédentariser les Bédouins dans la ville nouvelle. Elles ne vont pas sans l'attente d'une récompense spirituelle et matérielle sous la forme de la distribution du *rizq* ou du *ʿaṭā'* et de la répartition des terres laissées par les anciens maîtres (*ṣawāfī*), en fonction de la *sābiqa.* Les derniers venus ne tarderont pas à se sentir lésés. Par ailleurs, Kūfa semble marquée très tôt par l'ambiguïté de son organisation en quartiers tribaux (déjà étudiée par Massignon) et de la volonté du Califat de maintenir une direction supra-tribale avec les successeurs de Saʿd b. Abī Waqqāṣ, tels que ʿAmmār b. Yāsir ou ʿAbdallāh b. Masʿūd. Mais sous ʿUṯmān, la volonté du gouvernement central de satisfaire aux exigences des tribus indispose les *ahl al-sābiqa* et fait entrer Kūfa dans une période d'agitation d'où sortira la première forme du chiisme. L'Auteur tente dans ce contexte de cerner le groupe d'opposition que sont les *qurrā'*. Dès lors, la venue de ʿAlī à Kūfa peut s'interpréter comme un essai de conciliation pour mieux asseoir son autorité. De même le ralliement des Kūfiens autour de l'idée de vengeance après le meurtre d'al-Ḥusayn aurait pu inciter l'A. à poursuivre son analyse socio-historique au-delà du califat de ʿUṯmān.

Au contraire, la troisième partie décrit de façon assez événementielle l'émergence du personnage d'al-Muḫtār après l'expédition des *Tawwābūn.* S'efforçant d'attirer à lui l'ensemble des *Šīʿa* de Kūfa, il se déclare le *wazīr* de Muḥammad b. al-Ḥanafiyya qu'il nomme *al-Mahdī* fils du *Waṣī* (ʿAlī). L'A. analyse les connotations coraniques de la racine *HDY* « guider » dont dérive *al-Mahdī,* le Bien-Guidé, et voit dans l'action d'al-Muḫtār et de ses prédécesseurs un infléchissement caractéristique de la première conception islamique du corps politique par l'introduction des arguments religieux.

Malgré tout l'intérêt de cette approche qui a, entre autres, le mérite d'expliquer l'évolution historique par des facteurs de tension interne, il est évident que la démonstration s'interrompt

BCAI 4 (1987) J.O. Blichfeldt: Early Mahdism. Politics and Religion in the Formative Period of Islam, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

trop tôt et laisse pour compte dans la dernière partie l'élément tribal. La personnalité d'al-Muḫtār n'est pas non plus analysée dans toute sa complexité, et il n'est pas signalé que le terme d'*al-Mahdī* était déjà employé par les *Šīʿa* de Kūfa pour désigner aussi bien ʿAlī qu'al-Ḥusayn (cf. Ṭabarī, *Tārīḫ*, éd. Dār al-Maʿārif V 589). Décidément le lien n'est pas établi avec la fonction eschatologique du *Mahdī*, et peut-être serait-il sage de commencer par étudier les textes qui en font état.

Denis GRIL
(Université de Provence)

Moshé SHARON, *Black Banners from the East. The Establishment of the ʿAbbasid State. Incubation of a Revolt.* Jérusalem & Leyde, The Magnes Press, The Hebrew University & E.J. Brill, 1983. 22 × 15 cm., 265 p.

La découverte de sources nouvelles dans les années 70, principalement *Aḫbār al-dawla al-ʿabbāsiyya*, a permis de relancer les recherches sur les débuts de la dynastie ʿabbāside sur des bases nouvelles. Deux chercheurs se sont distingués dans ce domaine, Moshé Sharon et Farūq ʿUmar. Jacob Lassner, grâce à leurs travaux, a pu mener à terme ses études sur les institutions sous les premiers ʿAbbāsides.

*Black Banners* est le deuxième ouvrage consacré par M. Sharon au sujet; ses qualités d'érudition et d'analyse et son art d'intégrer les événements dans une large perspective historique ont mûri depuis son livre *The Advent of the ʿAbbāsids* qui remonte à 1970. L'ouvrage comporte les sept chapitres suivants : I. Propagande et révolution (p. 19-27); II. Le problème de légitimation (p. 30-47); III. Les sources de la Daʿwa : les assises géographique et humaine (p. 51-71); IV. Les sources de la Daʿwa : l'arrière-plan idéologique (p. 75-99); V. La Hāšimiyya (p. 103-151); VI. La Daʿwa secrète (p. 155-200); VII. Abū Muslim (p. 203-226). L'ouvrage s'achève par un épilogue (p. 227-230) et une note historique (p. 231-238) où l'auteur décrit l'état de la question et analyse les sources nouvelles.

Une citation de Mathiez (1874-1932) empruntée à *La Révolution française* et placée par l'auteur en frontispice éclaire bien sa préhension et par là-même sa méthode dans *Black Banners*. Puisque « les révolutions, les véritables ... cheminent longtemps invisibles avant d'éclater au grand jour sous l'effet de quelques circonstances fortuites », on comprend que M. Sharon ait consacré six chapitres, parmi les sept que compte le livre, à suivre, à étudier et à analyser la phase secrète de la Daʿwa. Cette analyse n'est jamais rébarbative ou revêche. Les diverses péripéties tiennent le lecteur en haleine jusqu'à la dernière page.

Avant de s'atteler à étudier « ce long cheminement invisible », l'ouvrage dégage l'aspect révolutionnaire de la Daʿwa. C'est une révolution car le mouvement ʿabbāside, dans sa phase clandestine, a préconisé le retour à un Islam pur et originel, à l'Islam du Prophète. Ainsi, la nomenclature adoptée a été choisie à dessein afin d'accuser le contenu religieux de ce mouvement : la mission du Prophète a été appelée *Daʿwa*, l'Apôtre de Dieu, *al-Dāʿī*. *Daʿwa* possède une dimension révolutionnaire supplémentaire dans la mesure où elle légitime la subversion

BCAI 4 (1987) J.O. Blichfeldt: Early Mahdism. Politics and Religion in the Formative Period of Islam, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net