sur le terme *safīh* introduira une spécification de sexe pour mieux exclure les femmes de l'héritage.

Cet ouvrage sérieux et fort intéressant apporte une contribution originale pour une nouvelle interprétation de la question féminine en Islam. Par rapport aux ouvrages antérieurs sur ce thème, qui affirment tous comme postulat l'apparition de l'Islam comme un progrès par rapport à la *ǧāhiliyya,* cette démarche située dans un cadre historique, politique, social et économique représente une étape sur le plan scientifique. Elle ouvre des perspectives de réflexion sur la relation des musulmans à leur histoire, au temps et à la mémoire. On y mesure la fragilité d'une pensée fondée sur la vérité révélée où le politique, le social, le juridique et le religieux s'imbriquent au point de se confondre. La mise en place d'une histoire officielle, lieu interdit, contrôlé par les théologiens, juristes et autres experts en science religieuse, censeurs de la mémoire, gardiens et défenseurs d'un ordre moral que les femmes ont, semble-t-il, refusé aux débuts de l'Islam (cf. le rôle subversif joué par la petite fille du prophète, Sukaina) et qu'elles acceptent aujourd'hui, empêche l'émergence d'une conscience historique objective.

Certes, certaines réserves sont à formuler : l'exaltation d'un islam originel idéal, la mythification du prophète quant à ses intentions égalitaires et l'outrance de la stigmatisation de ʿUmar, tenu pour responsable de toutes les déviations ultérieures.

C'est pourtant en empruntant les mêmes voies — celles du retour aux sources — que les fondamentalistes, qui, eux, veulent maintenir la femme d'aujourd'hui dans son statut inférieur, que F. Mernissi conclut à la nécessité et à l'urgence du changement de l'image de la femme musulmane au présent.

Cet ouvrage, implicitement riche de questionnements futurs, pourrait bien apparaître comme subversif en ce sens qu'il induit, au-delà du procès des Ecritures à une relecture objective du passé, à une laïcisation de la pensée, voire à une nécessaire séparation des pouvoirs en islam entre le sacré et le profane, le religieux et le politique, l'espace privé et l'espace public.

Mireille PARIS
(C.N.R.S.-I.R.E.M.A.M., Aix-en-Provence)

Patricia CRONE & Martin HINDS, *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam.* Cambridge, Cambridge University Press, 1986. 155 p.

Le propos essentiel de ce petit livre est d'entrée clairement exposé. Il s'agit de définir la nature du califat primitif. L'idée est généralement admise que l'institution était purement politique, ou plutôt que l'autorité religieuse du calife n'émergea, et de façon conflictuelle, qu'en un second stade. Le pouvoir religieux, revenant au seul Prophète Muḥammad, se scellait avec lui; il ne se prolongeait que par les Compagnons qui se rappelaient et transmettaient ce qu'il avait dit et prescrit. Puisque les premiers califes étaient de fait des Compagnons, ils pouvaient dans une certaine mesure faire coïncider en eux les pouvoirs politique et religieux. Mais la contestation de ʿAlī et l'avènement des Umayyades rompit la chaîne califale de l'autorité religieuse qui passa aux récepteurs de la parole prophétique, les *ʿulamāʾ*. A cette acception

BCAI 5 (1988) P. Crone & M. Hinds: God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

commune, P. Crone et M. Hinds opposent l'affirmation (chap. 1) que le pouvoir califal était primitivement religieux et politique et que, loin d'être une déviance, la revendication šīʿite de la transmission par l'*imām* du pouvoir religieux était originaire.

La première pièce déposée au dossier est la titulature (chap. 2). Contrairement à ce qu'ont prétendu les *ʿulamāʾ* de l'âge ʿabbāside, ce n'est pas le titre *Ḫalīfat Rasūl Allāh* qui s'imposa d'abord mais *Ḫalīfat Allāh,* député de Dieu. Il est attesté pour tous les Umayyades, comme pour ʿUmar, ʿUṯmān et ʿAlī, et par des sources multiples (les poètes, les traditionnistes, les historiens, la documentation archéologique ...). D'autre part lorsque le seul terme *Ḫalīfa* était employé, il était à l'évidence elliptique de cette même expression *Ḫalīfat Allāh.* Arguant de la fameuse formule d'Abū Bakr (« Ne m'appelez pas *Ḫalīfat Allāh* ... »), les *ʿulamāʾ* des IIIe et, surtout, IVe siècles soutinrent qu'il s'agissait là d'une invention umayyade — en fait, et nous devrions voir pourquoi, ces *ʿulamāʾ,* tout au moins la plupart d'entre eux, imposèrent leur réécriture de l'histoire, ils l'imposèrent si bien que dévots et spécialistes leur accordèrent largement raison.

L'instruction du dossier se poursuit par l'étude de la conception umayyade du califat (chap. 3). Durant la période sufyānide n'existaient ni l'expression *Rasūl Allāh,* attribuée au Prophète, ni l'idée de Message dispensé par lui. L'apparition de l'expression, sous ʿAbd al-Malik, eut une cause externe : c'est la rupture avec Justinien II qui provoqua l'emphase sur un Prophète propre aux Arabes. A tout le moins, les califes (cf. lettre de Walīd II en App. II) ne se sentaient pas subordonnés à Muḥammad, leur autorité émanait directement de Dieu, de Dieu qui simplement se servit d'un prophète puis de califes. La parité entre ceux-ci et Muḥammad était au départ, la promotion du Prophète Muḥammad (avec un grand P) se fit ensuite, aux dépens des califes et des anciens prophètes. Selon nos auteurs, on trouve largement confirmation de ce fait dans la poésie d'un Ǧarīr, d'un Farazdaq : le calife rend possible l'existence de la communauté, il décide et légifère, il est le lien entre Dieu et les hommes (*Ḥabl Allāh*), lui faire allégeance est la condition du salut ...

En dernier ressort, la loi de la communauté, sous les Umayyades, était — et n'était que — la loi califale (chap. 4). La fonction spirituelle de l'*imām* consistait à définir et élaborer la Loi. Ses verdicts comptaient comme Loi sacrée : la preuve en est qu'ils devinrent des *ḥadīṯ*-s. Retournant l'argumentation de J. Schacht (et d'Ibn Ḥazm lui-même ...), P. Crone et M. Hinds assurent qu'il est peu important de savoir si la décision califale l'était réellement ou si elle était la pratique médinoise. La *Sunna,* dans ses vulgates, suppose que seuls les Rāšīdūn et ʿUmar II ont légiféré, mais les plus anciens *ḥadīṯ*-s montrent qu'en général ce que les califes, tous les califes, décidaient constituait la Loi religieuse. Les sources de leur pratique étaient la *sunna,* dans son premier sens de « précédent » qui n'exclut pas l'innovation, et le *ray',* c'est-à-dire l'inspiration suprahumaine du chef.

Qu'il pût exister une *sunna* califale, poursuivent les auteurs (chap. 5), montre bien que la *sunna* prophétique n'est pas née avec le Prophète. La force historique, traumatisante, de cette dernière est qu'elle est la seule source réellement documentée ... Si l'on regarde d'un peu près les contextes dans lesquels s'employait, au temps des Umayyades, l'expression *Sunnat al-Nabī,* on constate qu'il s'agissait toujours d'une polémique, d'une lutte contre tel ou tel rebelle (Ibn al-Muhallab, Al-Ḥarīṯ b. Surayǧ ...) : elle ne voulait signifier que la bonne voie,

BCAI 5 (1988) P. Crone & M. Hinds: God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

mais elle n'engageait à rien de concrètement référentiel. Les révoltes, les soubresauts de l'empire promurent l'expression et la référence prophétique qui agirent comme des termes de ralliement. A la fin de la période umayyade, le *ḥadīṯ* prophétique primait déjà.

Avec les premiers ʿAbbāsides, et spécialement Hārūn, tout se scella. Les *fuqahā'* étaient désormais un appareil relativement établi et, surtout, les traditionnistes constituaient un groupe de plus en plus privé, de moins en moins attaché au service public. Stratégiquement, les *ʿulamā'* occupaient une fonction autonome. Qu'un Ibn al-Muqaffaʿ s'inquiétât de ce que la source prophétique de la Loi pût n'être que le travail des *ʿulamā'*, en l'absence d'intervention califale, cela n'empêcha pas le processus de s'accomplir inexorablement. De fait, à l'exception d'al-Ma'mūn, les ʿAbbāsides ne cherchèrent pas à limiter, en occupant une position d'arbitrage, l'ascension des *ʿulamā'*. Al-Ma'mūn qui, bien plus qu'un rapprochement avec les Imāmites, tenta un retour au concept umayyade du califat. Le pouvoir religieux des califes, certes jamais oublié, ne fut désormais qu'un archaïsme qu'Imāmites et Ismāʿīliens s'efforcèrent de perpétuer.

S'essayant, brièvement et *in fine* (chap. 6), à une explication globale de ce vif retournement historique, P. Crone et M. Hinds posent que les Arabes, conquérants barbares aux institutions instables de pouvoir, s'en tinrent à l'idée forte d'intervention divine dans les affaires humaines. Cette idée se condensa, en quelque sorte naturellement, sur la personne du chef de la communauté : le calife. Mais les califes successifs en profitèrent pour accaparer tout le pouvoir, en particulier économique; ils devinrent une puissance oppressive, centralisatrice, isolée. Lorsque leur autorité fut contestée, aucune alternative n'était possible : les notables tribaux disparaissaient, aucun conseil n'avait été instauré ... Les oppositions au calife furent toutes théoriques, abstraites, sans base, et en particulier celle des *ʿulamā'*. Les lettrés sunnites, contestant la dimension religieuse du pouvoir califal, auraient pu proposer du neuf, mais l'absence de cadre institutionnel réel les en empêcha. Il leur restait à gérer monopolistiquement l'éthique d'une société informe. Quant aux califes eux-mêmes, obéis de plus en plus comme des étrangers, les seules révolutions qu'ils vécurent furent celles des changements de personnels. L'Etat islamique n'avait pas de racines, il restait extérieur à la société qu'il dominait continûment.

Ce livre, court, clair, pose efficacement la question, trop souvent refoulée, de l'attribution du pouvoir religieux en islam. S'ils ne sont pas les premiers à affirmer que le mouvement historique fut un transfert du calife au *ʿālim*, P. Crone et M. Hinds innovent en traquant ce qui a échappé au gommage résolu des lettrés. Leur étude de la titulature paraît tout à fait convaincante et l'on voit mal comment on ne pourrait pas, avec eux, affirmer que la revendication šīʿite de l'*imām* inspiré et légiférant ne fut pas première. Il y a ici une leçon de travail sur les sources et de logique historique. Pour leur propos principal, donc, les deux auteurs devraient déclencher quelque enthousiasme, même si par courts moments il leur arrive de pécher par un rien de subjectivisme. Lorsque, par exemple, l'image du calife est étudiée dans la poésie umayyade (chap. 3), les comparaisons de primauté entre les califes et Muḥammad relèvent parfois plus de l'appréciation de nos auteurs eux-mêmes que de la constatation à distance. Et d'autre part, si la flagornerie du poète envers son protecteur n'est effectivement pas contradictoire avec une vraie compréhension du pouvoir califal, cet argument eût pesé plus lourd et eût semblé moins péremptoire si le statut et l'importance sociale de ces poètes avaient été décrits.

BCAI 5 (1988) P. Crone & M. Hinds: God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

C'est d'ailleurs, plus généralement, le « social » qui risque de faire problème dans ce stimulant ouvrage. Le lecteur attentif reste quelquefois sur sa faim lorsqu'il tente, à l'aide de cette étude, de *situer* au sein de leur société les protagonistes d'un drame brillamment dépeint.

Commençons par une remarque qui semble anodine : si le calife umayyade était naturellement considéré comme l'autorité religieuse, quels étaient les motifs de sa légitimité? Les réponses qui nous sont ici proposées sont : il était le chef et il subsumait en lui la mécanique tribale, les Arabes s'attachaient à l'idée d'intervention divine dans les actes des hommes. Certes. Mais premièrement connaît-on beaucoup de sociétés traditionnelles où le dieu n'agisse pas ainsi? Et deuxièmement par quelles procédures *précises* le calife subsuma-t-il une mécanique aussi résistante; par quelles articulations internes à la société arabe elle-même Dieu signifiait-il Ses interventions et Ses sanctions? ... Il n'y a rien d'*a priori* évident à cela, et accepter de se lancer dans ces recherches ingrates permettrait peut-être d'asseoir sur une argumentation plus solide que celle d'une lacune institutionnelle irrédentiste la démonstration que le système religieux-califal a fonctionné un temps puis a failli.

D'autre part, si nous passons à l'autre aspect du même mouvement, si nous nous penchons sur les acteurs victorieux que furent les *'ulamā'* et si nous filons une semblable remarque, tout aussi naïve — qui étaient-ils socialement? d'où procédait leur prétention de légitimité? —, les réponses avancées tournent à la pétition de principe. Nous apprenons que ces lettrés, clercs devenus personnes privées, constituaient un groupe autonome, et reconnu puisqu'ils s'imposèrent à l'ensemble social. Ils semblaient donc avoir une fonction suffisamment stabilisée qui leur conférât cette reconnaissance sans laquelle ils ne pouvaient s'imposer contre l'ordre impérial-califal. Or nous apprenons également que tout ce qu'ils opposaient à la dimension religieuse du pouvoir califal était abstrait, non enraciné dans le terreau social, et qu'en définitive la société qu'ils encadrèrent ne fit jamais que se survivre à elle-même, avec un Etat frappé d'extranéité, vide d'institutions vivantes ... Peut-on raisonnablement prétendre qu'un groupe d'hommes ait pu accaparer le pouvoir religieux et dans le même temps ne dire que de l'abstrait, n'être le centre d'aucune nouvelle institution? Anthropologiquement, cela tient du paradoxe. Il me semble que de la même façon que l'autorité religieuse du calife était, par nos auteurs, trop aisément reléguée à l'ordre de l'implicite, de la même façon une prétendue illégitimité des lettrés est acceptée sans discussion. Une illégitimité qui aurait fait de l'islam un monde obsolète à lui-même, manquée la chance d'une division du travail religieux entre un député de Dieu contrôlant le public et une nébuleuse de lettrés s'occupant du privé, du rituel et collaborant avec lui (cf. p. 109-110), passée en réalité (mais l'idée n'est qu'effleurée) l'imitation possible et durable du modèle byzantin ...

Par ailleurs, et pour finir, la promotion du *ḥadīṯ* prophétique, qui détermina le passage de l'autorité califale à celle des *'ulamā'*, ne fut-elle pas plus qu'un fait de circonstance, gouverné par des considérations extérieures ou par la stratégie d'un groupe d'hommes visant le pouvoir monopolistique? Ne fut-elle pas un changement de nature par rapport à la loi du chef ou à la coutume, ne fut-elle pas la stabilisation d'une *norme monothéiste* (cf. J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu* ...)?

Ces *'ulamā'*, faits d'ombre, qui défirent un islam encore sauvage, paraissent posés là comme supports à la conviction que l'islam ne parvint jamais à maturité, c'est-à-dire à fonder un

BCAI 5 (1988) P. Crone & M. Hinds: God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

ordre politique et religieux. Le sujet, tel qu'il était abordé, promettait un ouvrage très novateur, très dérangeant. Le programme a été en bonne partie réalisé, on ne saura désormais parler du califat sans citer *God's Caliph,* mais les deux chercheurs se sont arrêtés en chemin. Demandons-leur, pour la suite, qu'ils se défassent de quelques vieux démons sur la faillite de l'islam (l'empreinte de P. Crone est, à ce propos, tellement forte ...) et qu'ils acceptent enfin, tout en collant aux textes, de s'enfoncer dans l'épaisseur d'un univers religieux fait de figures pleines.

Christian DÉCOBERT
(C.N.R.S., Paris)

NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement,* composé pour le Sultan Malik Chah, traduit du persan et annoté par Charles Schefer, préface de Jean-Paul Roux. Paris, Sindbad, 1984. 382 p.

Réédition de l'ouvrage de Charles Schefer, paru en 1893 dans les collections de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes et devenu introuvable. Aucune modification ne semble avoir été apportée à l'original; seule, la composition typographique est nouvelle et de lecture agréable. Le principe même d'un tel travail est contestable; en effet, à recomposer l'ouvrage, pourquoi ne pas demander à un chercheur de vérifier la traduction, de remplacer la transcription archaïque par une translittération contemporaine et de mettre à jour l'annotation en l'enrichissant de tout ce qui a été apporté depuis un siècle? Le prix relativement élevé de ce livre pourrait faire croire au public qu'il s'agit d'une production scientifique.

La préface de J.P. Roux, destinée au grand public, décrit les rapports entre sunnisme et chiisme dans l'ensemble des terres musulmanes aux Xe et XIe siècles avec une précision approximative, différenciant mal imamisme et ismaïlisme. L'absence de toute allusion à l'influence des Nestoriens et des Manichéens dans l'Asie centrale pré-islamique et péri-islamique est étonnante de la part d'un bon spécialiste de l'histoire ancienne des Turcs. Pour le reste, cette préface remet en place quelques données sur Niẓām al-Mulk et sur les Seljoucides utiles à la compréhension du texte.

La traduction de Schefer est difficile à juger pour qui ne pratique pas le persan et ne dispose pas du texte original. Le chapitre long et confus que Niẓām al-Mulk consacre à l'histoire des Carmates, mettant sous cette appellation générale des hérésies variées, semble parfois comporter des contresens, mais on ne peut savoir s'il s'agit d'erreurs imputables au vizir ou à son traducteur.

En l'état, quelques passages doivent toutefois retenir l'attention de l'historien. Au chapitre 1, le vizir donne la liste des investissements revenant au Sultan, creusement des *qanawāt* et des canaux, construction des ponts, repeuplement des villages par transfert de population, mise en culture de terres à l'abandon, édification de caravansérails sur les routes royales, fondation de villes nouvelles et de places fortes, érection de monuments et de palais. Les chapitres 48 et 50 concernent la gestion des finances publiques, établissement par écrit d'un budget prévisionnel annuel prenant en compte les variations survenues dans les dépenses et dans les recettes,

BCAI 5 (1988) P. Crone & M. Hinds: God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net