qui, concrètement, ont « abandonné à son sort » ʿUṯmān au moment où on allait l'assassiner. Mon hypothèse, par conséquent, est qu'en réalité ce passage concerne les diverses attitudes des musulmans lors de l'émeute qui a abouti à cet assassinat (et à quoi fait très clairement allusion le *safk damihi* de 88a 26) : il y aurait, d'une part, les émeutiers (*maftūn*), où seraient distingués les meneurs (*qā'id*) et leurs complices (*maqūd*); d'autre part, ceux qui ont laissé assassiner ʿUṯmān (*ḫāḏil, kāff*), sans aller à son secours, et cela en dépit de toute l'amitié qu'ils prétendaient lui porter; et enfin ceux qui auraient prétendu ne rien savoir (? *ǧāhil*). Car tel est, à mon sens, l'un des thèmes majeurs de cette seconde partie : avec le meurtre de ʿUṯmān, les musulmans sont revenus à la violence qui caractérisait l'antéislam; ils ont entrepris de s'entretuer comme s'entretuaient les idolâtres (cf. 88a 10-11 et 29).

Quant à l'autre thème majeur de cette seconde partie, et qui est lié au précédent, c'est celui de l'injustice établie, de l'écrasement du faible par le fort, une situation, elle aussi, caractéristique du temps de la *ǧāhiliyya* (cf. 88a 11-12), et qui, elle aussi, a réapparu après le meurtre de ʿUṯmān. C'est pourquoi j'estime tout à fait aberrante la façon dont H.D. comprend les deux premières lignes de 88b. Selon lui, il faudrait lire, en 88b 1, *muḥakkim*, et comprendre par conséquent, sous ce terme, les ḫāriǧites (ainsi appelés, rappelons-le, parce qu'ils répétaient, contre la procédure d'arbitrage : *lā ḥukma illā li-llāh*); le mot *sulṭān*, plus loin, désignerait Muʿāwiya; la *ʿubūdiyya* à l'égard des hommes — alors qu'elle ne devrait exister qu'à l'égard de Dieu — caractériserait l'attitude de Muʿāwiya qui, en proposant l'arbitrage, préférait se soumettre au jugement des hommes plutôt qu'à celui de Dieu (cf. p. 55, n. 190)!! Je reconnais, là encore, que le texte n'est pas facile; mais le sens général me paraît clair. Comme du temps de l'antéislam, il y a, d'une part, des puissants, des princes, qui imposent leur domination par la force, et, d'autre part, des faibles, démunis de tout droit et réduits à la servitude. Au lieu de *muḥakkim* (car, si tel était le cas, comment comprendre ensuite *muṭāʿ*?), il faudrait peut-être lire *muḥakkam* (celui à qui il a été donné de gouverner?).

Quelques corrections, pour terminer. En 89a 3, lire à l'évidence *ʿindakum* (et non *ʿabdukum*, « votre serviteur »!!). En 88a 23, lire probablement *ya'lamu* (au lieu de *yulamma*). Enfin, en 87b 14, ne vaudrait-il pas mieux lire *al-wuǧūd* au lieu d'*al-ǧūd*? L'hypothèse mériterait au moins d'être signalée.

Daniel GIMARET
(E.P.H.E., Paris)

P.S. Dans mon compte rendu de l'ouvrage de R. CASPAR, *Traité de théologie musulmane, t. I* (*Bulletin critique* n° 5 / 1988), une « correction » accidentelle de dernière minute a remplacé (p. 50, l. 4) *Tamhīd* par *Tawḥīd*. Les lecteurs, je l'espère, auront rectifié d'eux-mêmes.

Wilferd MADELUNG, *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, SUNY Press (Bibliotheca Persica), 1988. 15 × 23 cm, x + 130 p., index.

Éminent connaisseur de l'histoire des sectes et des mouvements religieux de toute nature dans l'Islam des premiers siècles, W. Madelung en donne ici pour la première fois (en ce qui le

BCAI 6 (1989) W. Madelung: Religious trends in early Islamic Iran, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

concerne, s'entend) une vue synthétique, mais limitée à l'Iran (et plus précisément : à l'Iran pré-mongol), dans le cadre des *Columbia Lectures on Iranian Studies* éditées par E. Yarshater. En une centaine de pages, il présente ce qui, dans l'histoire des principaux « partis » religieux en Islam (chiites, ḫāriǧites, sunnites, etc.), concerne spécifiquement l'Iran de près ou de loin, en y ajoutant des phénomènes proprement iraniens comme, notamment, le mouvement néo-mazdakite. Ce qui donne sept chapitres ainsi intitulés : 1) Mazdakism and the Khurramiyya; 2) The Murji'a and Sunnite Traditionalism; 3) The Two Factions of Sunnism : Hanafism and Shāfi'ism; 4) Sufism and the Karrāmiyya; 5) Khārijism : The 'Ajārida and the Ibāḍiyya; 6) Shi'ism : The Imāmiyya and the Zaydiyya; 7) Isma'ilism : The Old and the New *Da'wa*.

Il y a évidemment quelque chose d'artificiel dans le principe même d'une telle étude. Vouloir étudier l'Islam en Iran indépendamment de son contexte non iranien n'a pas grand sens, du moins dans les tout premiers siècles. W.M. en est, du reste, conscient, qui insiste, dans sa Préface, sur l'étroitesse des liens, à ces époques, entre l'Iran et la Mésopotamie. Très vite, les ethnies sont mêlées; maints personnages en vue de l'Islam dit « iranien » sont originaires de Kūfa ou Baṣra. A Qumm, par exemple, « le principal centre du traditionnisme imamite orthodoxe au III^{e}/IX^{e} siècle » (p. 81), « la grande majorité des traditionnistes, et en particulier les plus éminents d'entre eux, étaient des Arabes » (p. 82), comme, notamment, le clan des Aš'arī venus de Kūfa à la fin du premier siècle de l'Hégire (p. 78-79). A Kūfa, inversement, la majorité des traditionnistes imamites étaient des *mawālī* (p. 82). A Bagdad, beaucoup de ḥanbalites, et la famille d'Ibn Ḥanbal elle-même, étaient issus de colonies arabes établies au Ḫurāsān (p. 22).

C'est dans le chapitre sur les ḫāriǧites, le moins bien venu à mon sens, que cette coupure entre Iran et Mésopotamie (et Arabie) est la plus douteuse. Je ne suis pas vraiment convaincu que les 'Aǧārida représentent, dans leur totalité, un ḫāriǧisme exclusivement iranien, alors que les Bayhasiyya n'intéresseraient, eux, que l'Arabie et l'Iraq (p. 58-59). La démonstration qu'en fait W.M. comporte beaucoup trop de suppositions insuffisamment fondées (attestées par une multitude de « probably », « presumably », « likely », « seems »). Après tout, rien, dans les sources, n'indique que les sous-sectes d'Aḫnasiyya, Ma'badiyya, Mukramiyya aient été localisées dans quelque province iranienne. Dire que Ziyād b. 'Abd al-Raḥmān, le *faqīh* des Ṭa'āliba — dont le nom figure sous cette forme non seulement chez Šahrastānī, mais déjà auparavant chez Balḫī, Aš'arī, Baǧdādī —, était « probablement un *mawlā* » parce qu'il serait « probablement identique » à un 'Abd al-Raḥmān b. Ziyād cité par une autre source, paraît un peu « léger ». Et de ce que, chez Šahrastānī (*et lui seul*), leur éponyme est appelé Rušayd al-Ṭūsī, peut-on vraiment conclure que les Rušaydiyya « vivaient probablement dans la région de Ṭūs » ?

Par ailleurs, le lecteur au fait de l'œuvre de W.M. trouvera ici peu de choses nouvelles. L'auteur, pour une bonne part, y répète ou résume divers travaux antérieurs. C'est le cas, en particulier, des trois premiers chapitres qui, en maints endroits, reproduisent à peu près littéralement tel ou tel des articles regroupés récemment dans un volume des *Variorum Reprints* dont j'ai rendu compte ici-même il y a trois ans [1]. Or, autant ces études ponctuelles étaient suggestives, riches d'aperçus originaux, d'informations inédites, autant il me paraît excessif de voir dans le présent ouvrage, qui les réemploie plus ou moins heureusement, un authentique « manuel sur les sectes

[1]. Cf. *Bulletin critique* n° 3 (1986), p. 47.

BCAI 6 (1989) W. Madelung: Religious trends in early Islamic Iran, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

islamiques en Iran jusqu'à la chute du califat abbaside », comme le dit E. Yarshater dans son Avant-propos. Il est vrai que, pour sa part, W.M. se défend expressément d'avoir eu pareille ambition (cf. p. x).

Le meilleur chapitre me paraît être ici le chapitre 6, dans ce qu'il dit notamment de l'histoire du chiisme imamite dans les cinq premiers siècles. W.M. y démontre entre autres, de la façon la plus nette, ce que l'on savait, certes, déjà, mais qu'il est souvent nécessaire de rappeler, à savoir que, jusqu'aux Safavides, le chiisme duodécimain en Iran ne représentait qu'« une petite minorité dans un pays sunnite ». Dans les premiers temps des Safavides, même Mašhad « était encore une ville majoritairement sunnite ». « Le chiisme duodécimain a été imposé à l'Iran par une décision de gouvernement; il ne s'est pas lui-même imposé à ce gouvernement parce qu'il aurait été populaire et massivement répandu » (p. 86).

Daniel GIMARET
(E.P.H.E., Paris)

Pierre CUPERLY, *Introduction à l'étude de l'ibāḍisme et de sa théologie*. Alger, Office des publications universitaires, 1984. 15 × 22 cm, 374 p.

Deux séjours successifs au Mzab ont conduit le P. Cuperly, alors Père Blanc, à entreprendre une étude systématique de la littérature religieuse ibāḍite. Cette littérature avait fait l'objet déjà de maintes études partielles, notamment de la part de savants italiens comme Moreno, Rubinacci, Cremonesi, ou ibāḍites, comme A.Kh. Ennami. Le P. Cuperly en donne ici la première présentation d'ensemble, à partir non seulement des travaux de ses devanciers, mais aussi, et surtout, directement à partir des textes originaux, imprimés ou encore manuscrits, auxquels les bibliothèques du Mzab lui ont donné généreusement accès.

L'ouvrage est construit en deux parties. La première (31-176) est une analyse des « sources de la théologie ibāḍite », c'est-à-dire, plus exactement, d'un certain nombre de textes considérés par l'auteur comme le mieux à même de représenter et formuler la doctrine de cette mouvance de l'Islam, et cela dans ses deux composantes majeures, l'occidentale (Maghreb proprement dit et Tripolitaine) et orientale (ʿUmān et Afrique de l'Est). En réalité, c'est l'ibāḍisme occidental qui a, de loin, la part la plus importante, celui d'Orient ne figurant ici que par une unique *ʿaqīda* tirée d'une chronique anonyme tardive, mais qui a tout de même le grand intérêt d'être attribuée (avec, sans doute, pas mal d'additions postérieures) à ʿAbd Allāh b. Ibāḍ en personne. Pour le domaine occidental, P.C. fait d'abord l'analyse conjointe de deux *ʿaqīda*s, propres respectivement aux ibāḍites du *ǧabal* Nafūsa et à ceux du Mzab et de Djerba, la première ayant pour auteur Abū Zakariyyā al-Ǧannāwunī (première moitié du V^e^/XI^e^ s. selon P.C.), et la seconde Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Ǧamīʿ (fin VIII^e^/XIV^e^ s. ou début IX^e^/XV^e^ s.). Ces deux *ʿaqīda*s, fort proches l'une de l'autre, procéderaient, selon P.C., d'un archétype commun plus ancien, la rédaction d'Abū Ḥafṣ, quoique plus tardive que l'autre, étant paradoxalement plus proche de l'original. Viennent ensuite : un court traité de théologie (*K. Uṣūl al-dīn*) de Tibǧūrīn, originaire du Nafūsa (première moitié du VI^e^/XII^e^ s.); une *ʿaqīda* d'Abū Sahl Yaḥyā al-Warǧlānī, originaire, comme son nom l'indique, de l'oasis de Warǧlān/Ouargla (VI^e^/XII^e^ s.); enfin, un *K. al-Tawḥīd* d'Abū Ṭāhir al-Ǧīṭālī (m. 750/1350), natif du *ǧabal* Nafūsa, mais djerbien d'adoption.

BCAI 6 (1989) W. Madelung: Religious trends in early Islamic Iran, recensé par D. Gimaret
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net