

il nous livre un produit fini sans exhiber, l'une après l'autre et citation par citation, ses sources et sans exposer sa méthode de reconstitution. Nous en sommes réduits à deviner. D'une part, et pour continuer sur le même exemple, nous sommes incapables de savoir directement quel est le rapport entre l'histoire de Moïse telle que présentée ici et l'histoire de Moïse chez (notamment) al-Ṭabarī; il nous faut, pour ce faire, retourner à Ṭabarī ... D'autre part et par conséquent, nous ne sommes pas suffisamment aidés à juger de la fidélité de la reconstruction à son modèle perdu. Nous pouvions l'être si nous étions tout simplement en mesure de comparer les versions d'une même histoire chez différents auteurs. En effet, s'il existe, chez plusieurs auteurs tels qu'al-Ṭabarī ou al-Ta'labī, plusieurs versions très semblables d'une même histoire ou d'un même épisode, il y a de fortes chances que l'histoire ou l'épisode modèle, consigné par Ibn Ishāq, soit proche de ces versions. Le degré de fidélité de chaque morceau reconstruit pouvait nous être signifié.

En définitive, une étude du contexte historique et culturel de *l'invention* de l'image de Muḥammad reste à faire. La présentation qui en est faite ici pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Mais il est certain que cet ouvrage, d'une agréable lecture, satisfera les historiens des religions, et ceux qu'intéressent les racines de l'islam.

Christian DÉCOBERT  
(I.F.A.O., Le Caire)

Fahmī ĠAD'ĀN (Fehmi JADAANE), *al-Miḥna, Baḥṭ fī ġadaliyyat al-dīnī wa l-siyāsī fī l-Islām*. 'Ammān, Dār al-šurūq li-l-našr wa l-tawzī', 1989. In-8°, 404 p., index.

Voilà un livre qui bouscule allègrement les idées reçues! Qui ne connaît l'épisode de la *miḥna*, cette mise au pas idéologique décidée par le calife Ma'mūn, poursuivie par ses deux successeurs Mu'tašim et Wāṭiq, visant à imposer la doctrine du Coran créé, et dont la plus illustre victime fut l'imam Aḥmad b. Ḥanbal? Une thèse encore fort répandue est que cette opération a été inspirée, voire conduite, par les mu'tazilites, qui jouissaient à l'époque des faveurs du pouvoir, et qui se seraient précisément servi de ce pouvoir, totalement investi par eux, pour faire triompher leurs dogmes. Après quoi arrive le calife Mutawakkil, « restaurateur de la *sunna* » : l'État 'abbāside cesse alors d'être l'État mu'tazilite qu'il était auparavant, Ibn Ḥanbal l'emporte.

Pour F.J., ces vues sont très largement erronées. Il fait d'abord remarquer que la thèse du Coran créé n'est pas exclusivement une thèse mu'tazilite; elle a été aussi et en premier lieu soutenue par les ġahmiyya, et ses partisans les plus déclarés à l'époque considérée, ceux auxquels s'en prennent nommément les auteurs sunnites, sont précisément des ġahmites (ou apparentés) : Bišr al-Marīsī, Burgūt. Ensuite, les mu'tazilites sont loin d'avoir eu, sur les premiers califes 'abbāsides, toute l'influence qu'on leur a attribuée; il n'y a eu aucunement, entre les uns et les autres, cette complicité qu'imaginait jadis Nyberg. Ainsi (mais tel est aussi, on le sait, le point de vue de Van Ess, cf. *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paris, 1984), Wāṣil b. 'Aṭā' n'a en rien participé à la *da'wa* 'abbāside, ses préoccupations étaient exclusivement religieuses; s'il a eu des sympathies politiques, dit F.J., c'était plutôt du

côté 'alide. La prétendue amitié entre 'Amr b. 'Ubayd et le calife Maṣṣūr est, quant à elle, largement surfaite; en réalité, c'est surtout Maṣṣūr qui cherchait à se gagner les bonnes grâces de 'Amr, se méfiant toujours d'une possible alliance entre lui et les ḥasanides. 'Amr, pour sa part, n'avait pas de préférences politiques; il aspirait à un gouvernement juste, respectueux de la loi — ce que n'était manifestement pas le pouvoir en place —, mais répugnait à l'idée d'insurrection armée (*hurūḡ*). Ses disciples, en revanche, ne pensaient pas tous de la sorte; bon nombre d'entre eux (autour notamment de Baṣīr al-Raḥḥāl) participeront à l'insurrection d'Ibrāhīm b. 'Abd Allāh en 145, donnant ainsi l'exemple de mu'tazilites carrément ennemis des Banū 'Abbās.

Par la suite, il est vrai — essentiellement de Ma'mūn à Wāṭiq —, les mu'tazilites seront bien en cour. Mais ceci, fait valoir F.J., doit être très fortement relativisé, pour diverses raisons. D'abord, tous les mu'tazilites n'auront pas, vis-à-vis du pouvoir, la même attitude; F.J. distingue parmi eux deux courants; l'un qu'il qualifie de « réaliste », « pragmatique », disposé à coopérer avec le califat, et représenté notamment par Abū l-Hudayl, Ṭumāma, Naẓẓām, Ġāḥiẓ, Abū Ya'qūb al-Šaḥḥām; l'autre, qualifié d'« idéaliste », « piétiste », « contestataire », qui, par contre, se tient à l'écart, et où il faudrait placer en particulier la plupart des « baḡdādiens » : Biṣr b. al-Mu'tamir, Murdār, les deux Ġa'far. Ensuite, s'agissant des mu'tazilites de la première catégorie, on ne saurait dire d'eux qu'ils ont exercé sur les califes — et notamment sur Ma'mūn — une tutelle intellectuelle. Pour Ma'mūn, Ṭumāma (qui était de ses intimes) était avant tout, estime F.J., un joyeux compagnon, un amuseur, non un maître à penser; quant à Abū l-Hudayl, Ma'mūn voyait surtout l'intérêt de se concilier en sa personne un homme influent, représentant d'un mu'tazilisme modéré qu'il convenait d'encourager. Par ailleurs, dans l'entourage immédiat de Ma'mūn, il n'y avait pas que des mu'tazilites, loin de là. Parmi les théologiens faisant partie de son *maḡlis*, il y avait, à côté de Ṭumāma, des représentants d'autres écoles, tels notamment Biṣr al-Marīsī (ḡahmite) et 'Alī b. al-Hayṭam (imāmite). Quant à l'entourage plus directement « politique », Ma'mūn a eu pendant longtemps pour principal conseiller un pur sunnite, Yahyā b. Akṭam, dont il ne s'est séparé qu'en 217, un an avant le déclenchement de la *miḥna*; c'est seulement tout à la fin de son règne que le personnage d'Aḥmad b. Abī Du'ād a pris auprès de lui de l'importance. Enfin, en ce qui concerne les convictions personnelles de Ma'mūn (c'est lui, en effet, qui compte; ses deux successeurs n'ont fait que continuer sa politique, et n'avaient pas son envergure intellectuelle), on ne saurait voir en lui, estime F.J., un adepte du mu'tazilisme : d'une part, Ṭumāma le récusait expressément comme tel, disant de lui *'āmmī li-tarkihi l-qadar*; d'autre part, doctrinalement, Ma'mūn se voulait « au-dessus » des différents courants de pensée tous pareillement représentés dans son *maḡlis*; et surtout Ma'mūn était essentiellement un homme d'État, un politique.

Dans ces conditions, pourquoi la *miḥna*? Pourquoi avoir voulu imposer le dogme du Coran créé? Pour des raisons politiques, justement, et uniquement pour cela, dit F.J. Il s'agissait de réduire ce « pouvoir parallèle » que constituait l'importante faction des *aṣḥāb al-ḥadiṭ wa l-sunna*, dont Ma'mūn constatait l'emprise sur la « masse » (*al-'āmma*), et où il voyait un danger pour sa propre autorité. La doctrine du Coran créé était une de celles que les sunnites avaient en abomination; en les contraignant à s'y soumettre, Ma'mūn entendait humilier publiquement les leaders du sunnisme et les discréditer aux yeux de ladite « masse ».

Du reste, sous couvert de cette « normalisation » théologique, ce sont bien carrément, dans certains cas, des règlements de compte politiques auxquels procèdent Ma'mūn et ses successeurs. Ainsi trouve-t-on parmi les *mumtaḥanūn* Ibrāhīm b. al-Mahdī, qui n'était, quant à lui, ni traditionniste ni jurisconsulte, et dont le véritable crime était de s'être posé un temps en rival de Ma'mūn quand, en 202, les 'abbāsides d'Irak, mécontents de la décision de ce dernier de désigner 'Alī al-Riḍā comme son successeur, l'avaient promu au rang d'anticalife. Le sort infligé à d'autres — authentiques traditionnistes, ceux-là — s'explique manifestement par des raisons du même ordre : Abū Mushir al-Dimašqī (mort en prison) avait participé en 195-196 à l'insurrection du prétendant umayyade Abū l-'Amayṭar al-Sufyānī; al-Faḍl b. Dukayn avait, lui, participé à celle d'Abū l-Sarāyā en 199; Nu'aym b. Ḥammād (mort au terme de cinq années d'emprisonnement) était l'auteur d'un recueil de traditions violemment anti-'abbāsides; quant à Aḥmad b. Naṣr al-Ḥuzā'ī (mis à mort par Wāṭiq en personne), c'était un rebelle-né, un adepte avéré du *hurūġ*.

Concernant l'implication des mu'tazilites dans la *miḥna*, on fera évidemment valoir le rôle éminent joué en l'occurrence par Aḥmad b. Abī Du'ād, qui était bien expressément mu'tazilite. Voici en substance ce que répond sur ce point F.J. : 1° Aḥmad b. Abī Du'ād n'est pour rien dans le déclenchement de la *miḥna*; son rôle en tant que *qāḍī l-quḍāt* ne commence que sous Mu'taṣim; 2° il était certes d'obéissance mu'tazilite, mais ce n'était nullement un théoricien; 3° s'il a dirigé sans faiblesse les opérations de la *miḥna* sous Mu'taṣim et Wāṭiq, ce ne sont pas ses convictions personnelles qui l'ont conduit à agir ainsi, mais simplement son zèle de bon fonctionnaire, d'exécutant docile, attentif à s'acquitter de la mission qui lui était officiellement confiée...

S'agissant enfin du renversement de situation opéré par Mutawakkil, F.J. voit là encore non pas l'effet d'une adhésion personnelle de ce dernier aux thèses sunnites, mais un changement de politique consistant en un changement d'alliance, les circonstances ayant elles-mêmes changé : il fallait alors faire face au danger croissant représenté par les mercenaires turcs, et pour cela chercher l'appui de la « masse » demeurée fidèle aux gens de la *sunna*. Il ne faudrait du reste pas imaginer — dit encore F.J. — que la fin officielle de la *miḥna* marque le triomphe personnel d'Ibn Ḥanbal; en réalité, Mutawakkil s'est longtemps méfié de celui-ci, lui imposant d'abord de demeurer en résidence surveillée à Bagdad, puis le retenant quasi-prisonnier auprès de lui à Sāmarrā. C'est qu'il y aurait là aussi un motif politique : F.J. prend au sérieux l'accusation portée contre Ibn Ḥanbal d'avoir hébergé un temps un prétendant 'alide, et va même jusqu'à en proposer une identification; il s'agirait d'un ḥasanide du nom de 'Abd Allāh b. Mūsā, arrière arrière-petit-fils de Ḥasan.

Je ne me sens pas la capacité de confirmer ou d'infirmer dans le détail toutes les interprétations avancées ici par F.J. Sans doute, sur tel ou tel point, pèchent-elles par un systématisme exagéré. Je les crois cependant, prises globalement, tout à fait justes.

Pour dire le vrai, tout, dans ce livre, n'est pas de la meilleure qualité. On lui reprochera surtout (mais l'auteur se lave d'avance d'un tel reproche, cf. p. 44) l'excès de citations, dont certaines, fort longues, sont franchement inutiles, sans rapport ou presque avec le sujet (par exemple p. 163-166 sur le mouvement des *muṭawwi'a*); l'abondance des redites (la même citation réapparaît trois ou quatre fois). J'avoue n'avoir pas beaucoup apprécié non plus le dernier

chapitre, où F.J. développe à plaisir le thème indiqué dans le sous-titre (« Essai sur la dialectique du religieux et du politique dans l'Islam »), un chapitre qui, certes, traite d'une question majeure (l'inévitable imbrication du politique et du religieux dans un État islamique), mais que j'ai trouvé bien long et quelque peu confus. Cela n'enlève rien à l'extrême intérêt de ce livre pour les interprétations d'ordre *historique* qu'il propose.

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

Guillermo GOZALBES BUSTO, *Estudios sobre Marruecos en la Edad Media*. Maracena (Granada), 1989. 369 p.

C'est une série d'études sur le nord marocain, région qu'il connaît bien, que nous présente Guillermo Gozalbes Busto. La première est consacrée à la période avant l'arrivée de l'Islam, la deuxième, la plus originale, concerne le royaume de Nakūr, fondé en 91 / 709 par un chef himyarite, Ṣāliḥ b. Maṣṣūr; la ville de Nakūr fut détruite en 473 / 1080, et fut remplacée par al-Mazimma. Suivent l'histoire de Tétouan, fondation idrisside, celles de Casablanca ou Anfa, mentionnée pour la première fois par Idrīsī, de Tanger, d'Arzila qui vit par deux fois les Normands débarquer, d'el-Ksar el-Kébir, cité importante sous les Almohades, et d'el-Ksar el-Segīr ou « Qaṣr Maṣmūda » au VIII<sup>e</sup> siècle (de notre ère).

Pour terminer, l'auteur énumère les traces andalouses qui s'étaient maintenues au Maroc, notamment dans les vêtements. Puis il donne un aperçu sur la vie socio-religieuse : le ḥārijisme, les chorfa, les zāwiya. La précision des notes et l'importance de la bibliographie rendent très précieux ce dernier volume de G. Gozalbes pour la connaissance du Maroc septentrional au Moyen Âge.

Chantal de LA VÉRONNE  
(E.P.H.E., Paris)

François RENAULT, *La Traite des Noirs au Proche-Orient médiéval, VII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*. Paris, Geuthner, 1989. 110 p.

Si l'on a beaucoup écrit sur la traite des noirs vers le Nouveau Monde, la traite des noirs dans le Proche-Orient est peu ou mal connue. En utilisant des documents découverts récemment, François Renault a tenté avec succès de « faire le point actuel de la question ». Son étude se borne à l'Égypte et la Nubie, la Syrie et la Mésopotamie, mais c'est déjà un travail important.

Ce commerce des noirs remonte aux débuts de la conquête islamique, lorsque les troupes arabes, après avoir envahi l'Égypte, se heurtèrent à la Nubie : un accord fut conclu entre les deux pays, un *baqt*, en 31 H / 652 J.C., par lequel, entre autres clauses, les Nubiens devaient livrer chaque année 360 esclaves au gouverneur de l'Égypte. L'authenticité du texte de ce *baqt*, transmis par Maqrīzī au XV<sup>e</sup> siècle, est sujette à caution; mais un accord de ce type a existé,