

L'imamat ou la direction de la communauté

Nous avons vu comment, en l'espace de quelques années, l'*umma* médinoise avait donné naissance à une puissance impériale ; le califat de `Abd el-Malik pouvant ici, comme dans d'autres domaines, être considéré comme marquant un tournant. *Ubi societas, ibi jus* aiment à dire les juristes, là où il y a une société, il y a du droit, et notamment un dispositif, écrit ou non, qui régit la façon dont elle est dirigée. L'*umma* n'échappe pas à cette règle, ce que relève Crone en observant que :

*But unlike the imamate, egalitarianism did not make it as an article of faith.*¹

C'est précisément cette question de l'imamat, où se nouent le théologique et le politique, que l'on peut très simplement définir comme recouvrant les qualités que doit présenter le chef de la communauté, ses attributions et la façon dont il succède à son prédécesseur, que nous nous proposons d'examiner dans cette section². Nous le ferons en deux temps et trois théories : le premier de ces moments verra la dynastie abbaside se substituer à celle des Omeyyades et le second sera celui de « l'épreuve » (ar. *mihna*) qui résulta de la tentative d'Al-Ma`mūn de faire prévaloir ses thèses en matière religieuse. Les trois théories emprunteront aux textes laissés par al-Māwardī (m. 1058), al- Juwaynī (m. 1085) et al-Ġazālī (m. 1111).

¹ Crone 2004, p. 335, nous reviendrons plus bas sur la formulation utilisée par la chercheuse.

² Selon Sourdel 2004, p. 386, l'imam (ar. *imām*) est « le guide, celui qui se tient en avant » ; le terme présente toutefois des acceptions différentes qu'il convient d'appréhender selon les contextes. L'imam est ainsi, en premier lieu, celui qui dirige la prière ; les fidèles, en rang face au mur de qibla (il est orienté en direction de La Mecque), imitent les gestes de l'imam qui se tient devant eux, face à la niche de mihrab (ar. *mihṛāb*). En milieu sunnite, le terme imam s'est appliqué à celui qui assurait la succession du Prophète dans la direction de la communauté (l'un des objets de la présente section est précisément d'examiner la façon dont les prérogatives de l'imam /calife –nous reviendrons sur ce dernier terme- ont évolué au cours de la période qui nous intéresse). Toujours selon Sourdel, le terme imam a également été utilisé pour désigner « des personnages faisant autorité » dans des domaines tels que « le fiqh, le hadith, la piété, la grammaire ou même l'adab » ; c'est ainsi qu'il a été appliqué aux fondateurs « des écoles juridiques les plus célèbres ». Nous reviendrons bien entendu sur certains de ces termes. En contexte šī'ite, et plus particulièrement duodécimain, Amir-Moezzi et Jambet 2004, p. 123-129, à la question qu'est-ce que l'imam ? apportent trois niveaux de réponses : il est tout d'abord un savant religieux, il est par ailleurs un « Maître initiateur et thaumaturge », il est enfin la « Face révélée de Dieu ». Amir-Moezzi 2018, p. 14, énonce de nouveau une définition comportant trois niveaux : « Dans l'imamisme duodécimain, la Preuve est un des principaux qualificatifs de l'imam, être humain théophanique, guide initiateur aux secrets ésotériques et en même temps horizon et modèle ultimes du fidèle. A ce titre, l'imam constitue la preuve la plus éclatante de Dieu. »

6.1. Deux moments

En 749 la dynastie abbaside supplante celle des Omeyyades, une poignée d'années plus tard, dans *l'Épître aux Compagnons (Risāla fī l-Ṣaḥāba)*, adressée au calife, al-Manṣūr, Ibn al-Muqaffa` expose sa conception de l'imamat. Il faut attendre la fin du premiers tiers du siècle suivant pour qu'Al-Ma`mūn engage une épreuve de force pour tenter d'imposer sa vision des prérogatives de l'imam.

6.1.1. L'imam intermédiaire entre Dieu et les hommes

Avec toutes les ambiguïtés que développait la propagande abbaside la « révolution » à laquelle est parvenue la nouvelle dynastie (le terme « révolution » ne fait que reprendre l'historiographie de l'époque³), peut, dans l'immédiat, apparaître comme un moment rare où *l'umma* se retrouve réunie sous la conduite de son imam⁴. Selon Ṭabarī, la couleur noire de la Maison du Prophète est arborée à Kūfa et al-Saffāḥ, dans la grande mosquée de la ville où il vient de recevoir le serment d'allégeance (ar. *bay`a*) de la population, remercie Dieu, de qui il tient son mandat. Après avoir toléré l'emprise des usurpateurs omeyyades, Celui-ci a en effet voulu que la direction de *l'umma* revienne à la descendance de Hāšim, le bisaïeul du Prophète, un ancêtre que partagent ainsi Alides, Abbasides et Hachémite⁵. Al-Saffāḥ n'exerce que brièvement sa fonction, dès 754, son demi-frère, qu'il a désigné comme successeur, accède au califat sous le nom d'al-Manṣūr. C'est par conséquent ce dernier qui était le destinataire de *l'Épître aux Compagnons*, qu'Ibn al-Muqaffa` compose certainement entre 754 et 756, date probable de la mort du polygraphe⁶.

³ Micheau 2012, p. 180, note que c'est le terme *dawla*, retenu par l'historiographie abbaside, qui est rendu par le mot « révolution ». *Dawla*, poursuit l'auteur, est « tiré d'une racine qui signifie `tourner', a pour sens premier la révolution des astres, donc des périodes de temps, puis, par extension du pouvoir, et, finalement, dynastie. Il a aussi une portée messianique, notamment en contexte shi`ite, pour signifier qu'advient le tour d'un règne de justice. Le choix sémantique de *dawla*, repris par la traduction « révolution » avec toute la charge de ce mot, donne à l'évènement la portée d'un changement salutaire au contraire des *fitna* génératrices de désordres ».

⁴ Cahen 1997, p. 76, observe : « La vengeance que les Abbasides tirent des Omeyyades, ils prétendent l'assumer au nom de tous, et qu'ainsi les Alides doivent aussi s'estimer satisfaits. Les Alides, même s'ils n'avaient su réaliser entre eux aucun accord, refusaient d'être les victimes de leur propre incapacité. Cette équivoque devait peser sur toute l'histoire ultérieure des Abbasides. Sur le moment ils ont bénéficié du fait que, plus clairement que les Alides, ils montraient que le renversement de la dynastie honnie ne signifiait aucun bouleversement des fondements doctrinaux de l'islam. C'est donc absolument à tort qu'on a cru qu'une fois vainqueurs, ils avaient eu à opérer une reconversion. ».

⁵ Mottahedeh 1975, p. 58.

⁶ Le destinataire du texte n'est pas mentionné mais une référence à son défunt prédécesseur (Pellat 1976, p. 50), ne laisse aucun doute sur son identité.

L'Épître aux Compagnons (Risāla fī l-Ṣaḥāba)

Le titre du texte (ci-après *Épître* ou *Risāla*) ne lui a pas été donné par l'auteur mais par les exégètes en raison des nombreux passages se rapportant à l'entourage direct du calife, à ses « compagnons »⁷. D'une structure lâche mais néanmoins identifiable malgré de nombreuses digressions, le texte ambitionne, non à conseiller le prince, ce qui serait faire preuve d'outrecuidance, mais « à lui communiquer spontanément des informations quand on a le sentiment que personne d'autre ne s'en est chargé, ou à lui rappeler des faits déjà portés à sa connaissance .»⁸ On peut toutefois suivre Pellat quand il suggère qu'il est possible que la *Risāla* ait été écrite à l'instigation du protecteur d'Ibn al-Muqaffa` et de ses proches qui n'osaient peut-être pas s'adresser directement au calife⁹. Ce qui est certain, nous y reviendrons, c'est que la liberté de ton qu'adopte à plusieurs reprises le texte a pu être la cause, ou l'une des causes, de la fin tragique que connaît son auteur. De la longue missive en forme de memorandum¹⁰, on retiendra les développements portant sur les prérogatives de l'imam en matière de religion, ainsi que ceux consacrés à l'armée, à l'impôt et à l'entourage du prince.

C'est dans le cadre d'une véritable théorie du théologico-politique que l'auteur déploie une réflexion tendant à identifier les hypothèses dans lesquelles obéissance est due à l'imam. Sont écartées, dans un premier temps, toutes interférences du Commandeur des Croyants dans des domaines où Dieu a lui-même défini les obligations et les sanctions. L'imam ne saurait ainsi prohiber la prière, le jeûne ou le pèlerinage ou encore interdire la mise en œuvre des peines canoniques ou, inversement, autoriser des actes que Dieu a déclarés illicites¹¹. A ces matières où Dieu a révélé sa Loi, Ibn al-Muqaffa` oppose celles où obéissance est due à l'imam et à lui seul, matières dans lesquelles par conséquent nul autre « n'a le droit d'émettre des ordres ». Il en va ainsi du déclenchement de la guerre, de la nomination ou de la révocation des fonctionnaires ou bien encore de la perception des tributs ou des butins¹². Viennent en troisième lieu les domaines où, à défaut de Loi révélée, la raison a vocation à s'exercer : ce champ d'action Dieu l'a toutefois réservé à « l'opinion personnelle » (ar. *ra'y*) « des seuls détenteurs du pouvoir », c'est-à-dire à l'imam¹³. C'est dans ce cadre que la *Risāla* aborde les questions liées à l'armée, nous y reviendrons, avant de s'intéresser aux problématiques religieuses et juridiques : elle relève en ce domaine des

⁷ Pellat 1976, p. 1.

⁸ Pellat 1976, p. 18.

⁹ Pellat 1976, p. 2, note que parmi les instigateurs possibles de la lettre, figurent `Isa b. `Alī, le protecteur d'Ibn al-Muqaffa`, oncle des deux premiers Abbasides, son frère Sulaymān, gouverneur de Baṣra entre 751 et 756, ainsi que leur frère `Abd Allāh qui, après avoir joué un rôle de premier plan dans la poursuite et la mort du dernier Omeyyade, s'était senti mal récompensé des efforts qu'il avait déployés. Après avoir refusé de prêter allégeance à al-Manṣūr il se révolte ; ses troupes défaites par celles d'Abū Muslim, dépêché par le nouveau calife, il trouve refuge auprès de ses frères. Voir, par exemple, Zotenberg 2001, II-4, p. 21-49.

¹⁰ La traduction en français de Pellat compte 24 pages.

¹¹ Pellat 1976, p. 28.

¹² Pellat 1976, p. 28.

¹³ Pellat 1976, p. 30, le texte précise que le peuple n'a à cet égard « d'autre droit que celui de conseiller quand on le consulte, de répondre quand on l'appelle et de donner en secret des avis sincères »

disparités dans les décisions rendues dans les ressorts de Kūfa et Bašra dans des matières aussi sensibles que les condamnations à mort ou les délits sexuels. Ces disparités, est-il observé, trouvent leur origine dans l'existence d'écoles qui, toutes se croient supérieures aux autres, en des cadis qui baptisent *sunna* des traditions qui n'en sont pas, se fondent sur des *ra'y* qui leur sont propres, ou encore sur des raisonnements analogiques (ar. *qiyās*) qui, « en matière de religion et de justice » peuvent conduire à des absurdités¹⁴. L'auteur suggère en conséquence que les dossiers se rapportant à ces décisions juridiques divergentes soient apportés au Commandeur des Croyants, afin que sur chaque affaire celui-ci formule « l'avis que Dieu lui inspirerait ». Les cadis se verraient interdire de s'écarter du corpus ainsi constitué, seul un imam ultérieur étant habilité à faire évoluer ce code « unique et juste »¹⁵. Quelques décennies après la *Risāla*, la situation n'avait pas évolué et al-Rašīd, invitait, en cas de doute, ses gouverneurs à consulter les *ʿulamāʿ*. Ainsi, si l'on en croit Balāḡurī (m. 892), cité par Sourdel, la question soulevée par Ibn al-Muqaffa se posait en les mêmes termes, deux éminents juristes y apportaient des réponses diamétralement opposées :

Abū Yūsuf est d'avis que, s'il existe dans un pays une coutume non arabe que l'Islam n'a ni modifiée ni abolie et si le peuple se plaint au calife que cette ancienne coutume soit dure pour lui, le calife n'est pas en droit de la modifier ; mais Mālik [...] est d'avis qu'il peut la modifier, même si elle est ancienne, parce qu'il devrait [dans des circonstances analogues] supprimer toute coutume valide introduite par un musulman, sans parler de celles qui ont été introduites par des incroyants.¹⁶

L'Abū Yūsuf dont il est question ici est Abū Yūsuf Ya`qūb (m. 798), l'un des plus célèbres disciples d'Abū Ḥanīfa et Mālik est bien entendu Mālik b. Anas (m. 795) à qui est prêtée la fondation de l'école éponyme mais, compte tenu de ce qui vient d'être examiné, quelques éléments de contextualisation nous semblent s'imposer au sujet du stade de développement du corpus juridique et de la façon dont sont organisés les *ʿulamāʿ*, à l'époque où a été composée l'*Épître*.

***Fiqh*, un bref excursus**

La science du droit (ar. *fiqh*) qui peut s'analyser comme la discipline ayant pour objet la connaissance de la *šarīʿa*, « normativité révélée de l'islam » est alors en cours d'élaboration¹⁷ : le corpus comporte toutefois déjà un ensemble de prescriptions culturelles (ar. *ibādāt*), que l'on distingue des normes régissant les rapports entre individus (ar.

¹⁴ Pellat 1976, p. 42-43.

¹⁵ Pellat 1976, p. 42.

¹⁶ Sourdel 1983, p. 142.

¹⁷ Mervin 2000, p. 64, qui fait elle-même référence pour la définition du terme « *šarīʿa* » à Johansen 1999, p. 514. Pour une définition approchante voir Coulson 1995, p. 75.

`amaliyyāt ou *`ādāt* ou encore *mu`āmalāt*)¹⁸. Les écoles (ar. *madhhab*) auxquelles fait référence la *Risāla* ne commencent à s'imposer qu'au milieu du VIII^e siècle ; toutefois, à cette époque, elles s'analysent avant tout comme des « groupes attachés aux traditions vivantes de Kūfa, Damas et Médine »¹⁹. C'est bien contre l'application de ces « traditions vivantes », par définition disparates, que s'élève Ibn al-Muqaffa`, et non contre la tradition du Prophète (ar. *sunnat al-nabī*), parfois abrégée en *sunna*, que cite également l'Épître²⁰. Le sort réservé aux 2 autres sources de disparités du *fiqh* dénoncés par la *Risāla* (le *ra`y* et le *qiyās*), doit être apprécié au regard du *modus operandi* intervenu au X^e/XI^e siècle entre les écoles juridiques sunnites, dont 4 subsistent aujourd'hui²¹. Soucieuses, malgré leurs divergences, voire leurs confrontations parfois violentes, de préserver, ou d'afficher, une forme d'unité de l'*umma*, elles s'accordent sur une définition des *uṣūl al-fiqh* : l'expression qui renvoie littéralement aux sources ou aux fondements du droit, mais, en réalité, elle comprend également la méthodologie du praticien. Au titre des sources proprement dites figurent le Coran, la *sunna* du Prophète et l'*ijmā`* (consensus)²² ; quant à la méthodologie

¹⁸ Arkoun 1984, p. 33. Voir, pour une définition approchante, Mervin 2000, p. 73.

¹⁹ Arkoun 1984, p. 20.

²⁰ Voir, par exemple, Pellat 1976, p. 28. Il convient de cependant d'observer que cette *sunna*, ne correspond pas aux faits et dires du Prophète, tels qu'ils seront recueillis dans le Hadith sunnite (ar. *Hadīth*, la majuscule dénotant ici cette tradition dont la collecte et le corpus ne sera plus ou moins achevé qu'au cours de la seconde partie du IX^e siècle), mais à la façon dont le Prophète usait habituellement pour se référer au Coran. Voir sur ces aspects Arkoun 1984, pp. 19 et 31. Nous avons ici un peu simplifié la présentation d'une question particulièrement technique. Il y a, bien entendu, plusieurs corpus de hadiths, et le travail immense qu'a demandé leurs constitutions a consacré, comme le relève Arkoun, « la coexistence de plusieurs objectivités, si l'on peut dire. Aux recueils et traités sunnites s'opposent en effet, ceux des ṣī`ites. ». Au sujet de « l'indistinction initiale entre ce qui est `coran` et ce qui est `hadīth` rapporté par Muḥammad », voir Prémare 2002, p. 318. Pour ce qui concerne les quelques 200 000 hadiths recueillis par Bukhārī (m. 870), les 7 000 qu'il considère comme « fiables » dont Ouardi relève : « Un petit examen critique peut nous amener à revoir encore plus à la baisse ce chiffre. » voir Ouardi 2017, p. 246. Au sujet du Hadith ṣī`ite, voir Amir-Moezzi 1992, p. 58 sqq., ou encore Amir-Moezzi 2018, p. 122 sqq.

²¹ Une présentation synthétique de ces écoles ne saurait être éludée. Nous nous limiterons ici à quelques indications que nous empruntons à Mervin 2000, p. 69 sqq., mais qui se retrouvent aussi, par exemple, dans Arkoun 1984. Beaucoup d'ouvrages attribués à des autorités dont allaient ensuite se reconnaître les écoles étaient en fait des textes sans paternité bien définie, le fait est que certaines de ces autorités allaient par la suite devenir « les éponymes des grandes écoles » (p. 69). Abū Ḥanīfa (m. 767), actif à Kūfa, forme des disciples prisés par les premiers Abbasides, l'école est ensuite adoptée par les Seldjoukides puis les Ottomans, elle est également présente en Asie centrale. Mālik b. Anas (m. 795) est un représentant de l'école médinoise du hadith, l'école est particulièrement présente au Maghreb et en Afrique. Muḥammad al-Ṣāfi`ī (m. 820) formé par Mālik, se fixe au Caire et a longtemps été considéré comme un promoteur ou un architecte des *uṣūl al-fiqh* (voir paragraphe suivant), son école est active au proche et au moyen orient, en Afrique orientale et en Indonésie. Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 855), actif à Bagdad puis à Damas, est le dernier « de ceux que l'on appela plus tard les quatre « imams » des quatre grandes écoles de *fiqh* sunnite » (p. 71), son école, fondée sur le hadith, a été revivifiée par le wahhābisme [courant littéraliste et traditionnaliste développé à Médine par Muḥammad b. `Abd al-Wahhāb (m. 1792)]. Le ḥanbalisme est particulièrement présent en Arabie Saoudite, dans les pays du Golfe et en Inde. D'autres écoles sunnites telle celle des zāhirites, fondée par Dāwūd b. Khalaf (m. 884), et ainsi nommée parce qu'elle s'appuyait sur le sens littéral et obvie (ar. *zāhir*) ont aujourd'hui disparu : certaines sont en revanche bien vivantes qui relèvent de branches différentes de l'islam, telles les écoles ṣī`ites zaydite et ja`farite (imamite) ou encore l'école ibāḍite (kharijite), (p. 72).

²² Ainsi que l'observe Arkoun, le choix de l'*ijmā`* comme source du droit témoigne du souci du sunnisme de présenter une forme d'unité de la Communauté, celui-ci aime à se présenter comme réunissant les tenants de la *sunna* et de l'*ijmā`* (*ahl al-sunna wa-l-ijmā`*). En fait, relève l'auteur « ses porte-paroles ne se sont jamais

permettant au praticien de statuer dans une espèce où les sources textuelles ne sont d'aucun secours, elle se limitera, en théorie, à l'utilisation du *qiyās* (raisonnement par analogie). En revanche, l'opinion personnelle (*ra'y*) ne fait plus, en principe, partie des moyens à la disposition du juriste pour se prononcer. Il en va de même de l'effort personnel (*ijtihād*) développé en vue d'établir une norme dont « la porte » aurait été fermée en même temps que s'établissaient les *uṣūl al-fiqh*, nous aurons, plus bas, l'occasion de revenir sur cette question²³.

Retour à la *Risāla*

Si l'on quitte les questions juridico-religieuses pour revenir à des préoccupations strictement mondaines, se rapportant à l'armée ou à l'impôt, l'on retrouve dans la *Risāla* le même souci interventionniste et codificateur. Le Commandeur des croyants est ainsi invité à établir un règlement auquel « les agents du fisc » puissent se référer « qui permette de leur demander des comptes et les empêche de commettre des exactions à l'égard des paysans après que ces derniers ont exploité la terre avec soin en espérant tirer un bénéfice du travail de leurs mains.»²⁴. Il en va de même pour l'armée pour laquelle il est suggéré que l'imam établisse « un règlement clair et succinct » que les officiers apprendraient par cœur et comprenant tout ce que les troupes « ont à mettre en pratique ou dont elles doivent s'abstenir »²⁵. La conclusion du document, illustration d'une segmentation binaire où *ḥāṣṣa* s'oppose à *'amma*, revient sur la place éminente du Commandeur des croyants et son rôle tant à l'égard de l'élite que de la masse :

Nous savons de science sûre, sans que s'y mêle le moindre doute, que jamais une masse populaire n'a pu trouver par elle-même les conditions de sa prospérité et que celle-ci ne peut venir que de son imām. La raison en est que la masse compte une majorité d'êtres faibles et ignorants auxquels ne saurait suffire leur propre réflexion, qui ne possèdent nulle science, nulle pénétration des choses ; si donc Dieu place au milieu d'eux une élite d'hommes de religion et de raison qu'ils observent et écoutent, si par ailleurs la classe supérieure vient à s'occuper des affaires de la masse avec sérieux, sincérité, persévérance et vigueur, il en résultera un avantage pour la communauté, du prestige pour l'élite vertueuse, un surcroît de prospérité et un moyen de parvenir au bien idéal.

mis d'accord sur l'étendue de l'unanimité. Pour les ḥanbalites et les zāhirites, le consensus valide est seulement celui des Compagnons et des premiers Suivants : pour d'autres, il peut être celui des docteurs qualifiés d'une époque donnée ». Arkoun 1984, p. 32. Pour les différences considérables sur la façon d'entendre l'*ijmā'* selon les écoles, voir également Ben Achour 2008 p. 205 ou encore Mervin 2000, p. 79. S'agissant par ailleurs des « traditions vivantes », elles continueront à tenir une place importante dans les décisions rendues par les juridictions, question sur laquelle nous reviendrons.

²³ Notons simplement à ce stade que, selon Arkoun 1984, p. 33, « il ne faut pas avoir une vue simpliste de la fameuse porte ouverte ou fermée » de l'*ijtihād*. Mervin 2000, p. 220, note pour sa part qu'il y eut à tout moment des juristes qui revendiquèrent son application, « d'autres eurent recours à la méthodologie de l'*ijtihād* sans le reconnaître. »

²⁴ Pellat 1976, p. 58.

²⁵ Pellat 1976, p. 24.

L'élite a autant et même plus besoin d'un imâm par l'intermédiaire de qui Dieu assure son bonheur, qu'elle-même n'est nécessaire à la masse. C'est par l'imâm que Dieu la rend prospère, retient les éléments agressifs à son égard, réalise l'union des esprits et des langues, lui montre la place qu'elle occupe au sein du peuple, lui inspire les arguments et les fortes paroles qu'elle doit employer contre qui s'écarte du chemin de ses devoirs envers elle.²⁶

Sur le fond du discours, la figure de l'imâm, qui, par sa centralité et son rôle d'intermédiation entre le Créateur et sa création, échappe à toute segmentation sociale, emprunte incontestablement à celle du *Šāhān šāh* sassanide, dont la mission consistait, selon l'idéologie impériale, à apporter la prospérité et, par le déploiement des composantes du *cercle de justice*, à la perpétuer²⁷. Toutes ces composantes sont ici réunies : la prospérité ne peut venir que de l'imâm, invité à faire en sorte que les manettes de l'impôt et de l'armée soient à sa main. Dans la sphère du religieux et singulièrement des rapports qu'entretiennent le trône et la religion, nous avons observé que le monarque soutien et protecteur de la Loi divine avait en outre vocation, à faire prévaloir ses vues sur celles des dignitaires religieux. C'est bien, dans ce cadre, et peu importe que la Loi divine ait entre-temps changé, que se situe l'auteur en posant la prééminence de l'imâm dont Dieu a fait le seul dépositaire d'un *ra'y* qu'Il inspire. Sur la forme, on ne peut qu'être extrêmement surpris à la lecture de certains passages de la *Risāla* où l'auteur invite le Commandeur des croyants à abandonner sa façon de procéder²⁸, s'insurge contre l'injustice immense qui éloigne des hommes de mérite de l'entourage de l'imâm, s'élève contre le fait que « le calife lèse gravement » des personnes qui possèdent une noblesse personnelle, ou encore procède à une véritable mise en demeure :

Les iniquités qui ont le plus besoin d'être rapidement corrigées et supprimées sont celles qui entraînent des dommages répréhensibles, qui déshonorent le pouvoir et dont la suppression, au surplus, ne coûte rien, n'est pas de nature à provoquer des désordres et à irriter le peuple et ne peut causer de violences et de déprédations.²⁹

Nous sommes ici bien loin des précautions oratoires initiales qui, rappelons-le, plaçait la missive sur le registre d'informations spontanément communiquées et non de conseils intempestifs qui, de fait, se départissent profondément de ceux que le polygraphe préconise dans son *Grand livre d'Adab*, ce dernier terme pouvant se définir comme civilité ou encore culture de l'honnête homme³⁰. Ce Miroir, sur lequel nous reviendrons pour le considérer comme un archétype de la synthèse arabo-persane qui s'opère début de l'ère abbaside, est naturellement dédié à la figure princière, mais il comporte également des conseils destinés à ceux qui constituent son entourage. A l'instar de ce qui a été préconisé pour le prince, le

²⁶ Pellat 1976, p. 63.

²⁷ On a tout particulièrement à l'esprit le *Livre de la couronne d'Anūšīrvān*, texte prêté à Ibn al-Muqaffa', que nous avons analysé plus haut comme un ensemble de variations sur le thème du *cercle*.

²⁸ Pellat 1976, p. 48.

²⁹ Pellat 1976, p. 54.

³⁰ Feuillebois 2018, p. 283. Abbès 2015, p. 480, évoque pour sa part le caractère polysémique du terme qui a pu signifier « une raison acquise », qui recouvre « dans les listes définitionnelles des philosophes la droiture morale, l'excellence dans la conduite, et l'acquisition de principes universels d'action dans les choses pratiques... »

courtisan est invité à une discipline de chaque instant : il lui appartient de cultiver prudence, équilibre et dissimulation, en des termes qui évoquent la forme d'intranquillité ou de veille permanente qui habite le *Testament d'Ardašīr* :

Si tu te trouves inopinément confronté à une alternative, sans savoir quel est le choix le plus judicieux à opérer, demande-toi lequel correspond le plus à tes penchants et choisis l'autre. Car c'est le plus souvent en allant à l'encontre de ses inclinaisons que l'on est dans le vrai.³¹

Le moins que l'on puisse constater est que l'auteur s'est, dans la *Risāla*, départi du minimum de prudence requis lorsque l'on s'adresse à un puissant, pour ne pas dire de l'*adab* le plus élémentaire qu'il avait pourtant si bien explicité dans son *Grand livre d'Adab*. Le calife a-t-il pris connaissance des préconisations contenues dans l'*Épître* ? Rien n'en témoigne, mais il est en revanche clair qu'il ne les a pas mises en œuvre. Peut-on aller plus loin et suggérer un lien de causalité entre l'écriture de la *Risāla* et la fin tragique du polygraphe qui, arrêté sur les ordres d'al-Manṣūr, est supplicié dans une geôle de Baṣra ? L'hypothèse a été formulée³², mais, si l'on peut s'exprimer ainsi, le casier d'Ibn al-Muqaffa', n'était pas vierge. On le soupçonnait d'être un *zindīq*, c'est-à-dire, non un lecteur du *Zand*, mais un manichéen, dont Cahen note qu'ils étaient nombreux à Baṣra et Bagdad avant qu'ils soient persécutés par al-Mahdī (775-785), le terme *zindīq* finissant par « désigner presque n'importe quelle impiété. »³³. Gabrieli, n'est pas loin de considérer qu'Ibn al-Muqaffa' cultivait de telles opinions, il lui prête, sous réserve d'authenticité, la rédaction d'un ouvrage d'apologie manichéenne³⁴. Il fait en outre référence à un passage *Livre de l'Inde* dans lequel Bīrūnī accuse le traducteur en arabe du *Kalīla et Dimna* d'en avoir altéré le texte afin de lui donner une teinte manichéenne :

Je voudrais pouvoir traduire les « Cinq Livres » (*ī*), bien connus chez nous sous le nom de *Kalīla et Dimna*. Ils ont été répandus en plusieurs langues : sanscrit, pahlavi et arabe, mais ces versions sont altérées et peu dignes de foi. C'est ainsi que `Abd Allāh Ibn al-Muqaffa' a ajouté, en arabe, un chapitre sur Borzuyé, dans l'intention de faire douter de leur foi des lecteurs peu assurés et de la briser en faveur de la doctrine manichéenne. S'il est donc suspect d'avoir ajouté ce récit au texte original, il conviendrait de mettre en cause l'honnêteté de sa traduction.³⁵

François de Blois, dans un ouvrage consacré au voyage de Burzōy en Inde, reprend le texte de Bīrūnī et observe que l'original, en arabe, est susceptible de deux lectures : selon la première, Ibn al-Muqaffa' aurait ajouté un chapitre au texte d'origine, alors que, selon la seconde, il aurait simplement « ajouté » au chapitre se rapportant à Burzōy³⁶. Discutant ensuite les options religieuses exprimées par Burzōy et Ibn al-Muqaffa', les unes et les autres auront évolué, il conclut : d'une part, que l'accusation d'athéisme formée contre le manichéisme était sans fondement, et, d'autre part, que l'on a eu trop tendance à accorder du poids à l'opinion de Bīrūnī « *an opinion for which neither sources nor arguments are*

³¹ Tardy 1993, p. 215.

³² Sourdel, cité par Gabrieli 1968, p. 909.

³³ Cahen 1997, p. 106.

³⁴ Gabrieli 1968, p. 909.

³⁵ Monteil 1996, p. 156.

³⁶ Blois 1990, p. 27.

adduced.»³⁷. S'interrogeant plus généralement sur le rôle d'Ibn al-Muqaffa` en tant que transmetteur du matériel littéraire iranien préislamique, Shaked conclut ainsi l'étude qu'il a conduite :

*Even when he addressed himself to concrete questions of his period he seems to have employed the traditional Iranian lore of which he was, in Islam, such a prominent carrier. His material as far as it can be identified in detail, is writings which circulated in the Sasanian court. In some cases these writings can be identified as part of Zoroastrian literature. In none have they been identified as specifically Manichaean.*³⁸

Selon Gabrieli, la fin brutale du polygraphe serait plutôt liée au texte sollicitant l'*amān* de `Abd Allāh b. `Alī³⁹, qu'Ibn al-Muqaffa` aurait rédigé à la demande de ses patrons en de tels termes qu'il aurait éveillé « le ressentiment de l'ombrageux al-Manṣūr. »⁴⁰. L'hypothèse n'est pas à écarter et l'*Al-Adab al Kabīr* fournit peut-être une clé en expliquant avec beaucoup de lucidité que le conseiller doté du discernement le plus aiguisé n'a que rarement « la possibilité » de se soustraire aux sollicitations de son prince. Certaines formulations intempestives de la *Risāla*, ou du texte demandant l'*amān* d'`Abd Allāh b. `Alī, auraient ainsi été « suggérées » par ceux que servait Ibn al-Muqaffa` dans des conditions telles qu'il ne pouvait que se soumettre.

Revenant au théologico-politique, nous souhaiterions nous arrêter sur différents éléments qui tendent à faire ressortir qu'Ibn al-Muqaffa` n'était pas le seul à partager les thèses qu'il portait. Observant avec Arkoun que « les écrits authentiques remontant à la période umayyade sont rares et parcellaires »⁴¹, c'est par l'examen de deux complexes architecturaux que nous poursuivrons notre réflexion. Celle-ci appelle toutefois en premier lieu un retour sur la notion de calife de Dieu.

³⁷ Blois 1990, p. 31. Nous aurons plus bas, lorsque notre examen portera sur le *Kalīla et Dimna*, l'occasion de revenir sur l'évolution des options religieuses de Burzōy. S'agissant des accusations d'athéisme portées contre le manichéisme, on trouvera ci-après un développement de Bal`amī qui observe : « Il n'y a pas dans le monde de doctrine plus funeste que celle des *zanādiqa*, et tous les théologiens sont d'accord en ceci, qu'elle est plus détestable que le judaïsme, le christianisme, le parsisme et le polythéisme ; car dans ces religions si un homme abandonne une croyance, il en embrasse une autre qu'il croit plus vraie ; tandis que les *zanādiqa* contestent le principe même de la religion et considèrent comme illusoire le culte des chrétiens, celui des juifs, et tous les autres cultes ; ils nient l'existence de Dieu et la réalité des Prophètes. Ils prétendent que le monde sera toujours tel qu'il est et qu'il a toujours été ; que les hommes naissent et meurent comme l'herbe qui sort chaque année de la terre, dessèche et tombe ; personne ne sait d'où elle vient ni où elle va[...] Cependant ils ne croient pas possible de faire le mal, ou ce que les sages considèrent comme tel, par exemple l'injustice, l'oppression et le mensonge. » (Zotenberg 2001, II-4, p. 116). Quelques lignes plus loin, Bal`amī poursuit « la plupart d'entre eux appartenaient aux classes élevées et étaient distingués soit par leur talent oratoire ou poétique, soit par leur haute intelligence et leur sagesse. Tel était `Abdallah, fils de Moqaffa`, l'un des meilleurs écrivains arabes, le même qui a traduit en arabe le livre de Kalīla et Dimna. » (Zotenberg 2001, II-4, p. 117).

³⁸ Shaked 1995, VI, p. 59.

³⁹ L'*amān* est une sauvegarde que le calife accorde à un rebelle qui s'est soumis (Sourdel 2004, p. 77).

⁴⁰ Gabrieli 1968, p. 907.

⁴¹ Arkoun 1977, p. 23.

Ḥalīfat Allāh

Nous avons noté plus faut que le titre « *Ḥalīfat Rasūl Allāh* » (Député/Lieutenant du Messager de Dieu), retenu par Abū Bakr, qui, par modestie, aurait refusé d'être appelé « *Ḥalīfat Allāh* », relève d'une reconstitution tardive opérée, précise Décobert, par les *ʿulamā`* des IX^e et X^e siècles. Ils soutenaient que l'usage de la terminologie « *Ḥalīfat Allāh* », constituait « une invention omeyyade, une innovation blâmable. »⁴². Quelles que soient les origines du terme califat, il renvoie, note Micheau, dans de rares occurrences coraniques, d'ailleurs pas toujours élogieuses, aux notions de remplaçant, successeur, lieutenant ou vicaire⁴³. C'est, nous l'avons observé, sur une drachme frappée dans les années 695, que la chercheuse identifie l'apparition de la titulature « *Ḥalīfat Allāh* », par conséquent sous la mandature de `Abd al-Malik (685-705). Fait notable, les premiers monnayages de ce calife portaient les titulatures « `Abd Allāh » (serviteur de Dieu) et « *amīr al-mu`minīn* » (émir des croyants) déjà attestées sous Mu`āwīya⁴⁴. L'auteur, qui avait précédemment rappelé les courriers échangés par ce même calife avec le savant al-Hasan al-Baṣrī sur la prédestination⁴⁵, ainsi que d'autres interventions dans le champ du religieux, observe :

Dans ce domaine également, son règne marque le début d'une période de plus d'un siècle où les califes se considèrent comme des chefs religieux et où les oulémas ne se sont pas encore imposés comme autorités autonomes. Le contrôle de toutes choses, qu'elles soient religieuses, politiques, légales ou militaires appartient au « calife de Dieu » qui concentre tous les pouvoirs en sa seule main.⁴⁶

Il n'est au demeurant pas sans intérêt de relever que ces propos s'insèrent dans une rubrique intitulée : « Le calife comme autorité religieuse, comme *Khalīfat Allāh* »⁴⁷. S'ils divergent sur l'antériorité de la titulature « *Ḥalīfat Allāh* », Décobert s'appuie sur des éléments écartés par Micheau, essentiellement des sources narratives ou poétiques, pour soutenir que l'expression est « attestée pour tous les Omeyyades, comme pour les "califes bien guidés" »⁴⁸, les deux chercheurs se rejoignent pour considérer que le califat de `Abd al-Malik témoigne d'un infléchissement. Décobert note ainsi que « les califes de l'époque marwānide (684-750) ne se sentent pas subordonnés à Muḥammad, leur autorité de princes des croyants émanait directement de Dieu »⁴⁹. Quoique, certainement nourries par le souci d'Ibn al-Muqaffa` de transmettre l'héritage sassanide aux nouveaux maîtres, il apparaît que ses options étaient déjà à l'œuvre sous les Omeyyades. Les Abbasides, emboîtant sur ce point leurs pas dans ceux qui les avaient précédés, s'inscrivaient ainsi dans un principe de gouvernance qui est « celui du "roi sacré" tel qu'il a pu notamment existé dans le Proche-

⁴² Décobert 2004, p. 24.

⁴³ Micheau 2012, p. 207.

⁴⁴ Micheau 2012, p. 206.

⁴⁵ Sourdel 2004, p. 341, pose ce « sermonnaire et ascète » qui vécut entre 642 et 728 comme une des figures majeure du premier soufisme.

⁴⁶ Micheau 2012, p. 206.

⁴⁷ Micheau 2012, p. 205.

⁴⁸ Décobert 2004, p. 24.

⁴⁹ Décobert 2004, p. 25.

Orient ancien.»⁵⁰. Au-delà des monnayages, l'imam intermédiaire entre Dieu et les hommes trouve son expression dans le poète officiel de Walīd II (743-744) qui décrit le calife comme celui « qui rend possible l'existence de la communauté », ce qui est relativement classique, mais surtout comme « le lien entre Dieu et les hommes (*Habl Allāh* mot à mot : la corde de Dieu)⁵¹. C'est un autre poète de l'époque omeyyade célébrant la victoire remportée par `Abd al-Malik contre Ibn al-Zubayr, relégué par l'histoire au rang d'anti calife⁵², qui trouve des accents comparables à ceux que nous avons identifiés pour illustrer le souverain sassanide faiseur de pluie en exaltant « le calife de Dieu par lequel les hommes implorent la pluie ». Micheau relève que, « même fortuite, cette expression ouvre un sens nouveau ; l'émir des croyants est aussi celui par qui les bienfaits de Dieu sont offerts aux hommes.⁵³ ». Les propos d'Abū Yūsuf Ya`qūb (m. 798), nous l'avons vu, l'un des plus célèbres disciples d'Abū Ḥanīfa, nommé grand *cadi* par Hārūn al-Rašīd⁵⁴, apparaissent presque banals quand, dans l'introduction de son *Livre de l'impôt foncier (Kitāb al-Ḥarāj)*, il compare le calife au berger qui conduit le troupeau d'*Allāh*⁵⁵. Il l'invite à ne pas infliger de sanctions sous l'empire de la colère, ou encore à songer au Créateur afin que la voie droite ne devienne pas étroite⁵⁶. C'est, plus loin, par référence à un dit du Prophète, l'évocation du « pont du Ćirāt » qui relie les deux rives de la géhenne et que les hommes doivent emprunter : certains y parviennent,

⁵⁰ Décobert 2004, p. 26.

⁵¹ Décobert 2004, p. 26, voir également Coran 3 : 103, rendu par Berque 1995, p. 82, par « fortifiez-vous du lien de Dieu, collectivement », et Masson 1967, l p. 75, par « Attachez-vous tous, fortement, au pacte de Dieu ».

⁵² Fils d'un compagnon du Prophète et petit-fils d'Abū Bakr, Ibn al-Zubayr (m. 692), refuse sa *bay'a* à Yazīd I^{er} (680-683), il affirme son pouvoir à la Mecque où `Abd al-Malik vient l'assiéger et triomphe de lui (Sourdel 2004, p. 378).

⁵³ Micheau 2012, p. 208.

⁵⁴ Cahen 1997, p. 97.

⁵⁵ Bosworth 2010 note que l'emploi que le Coran fait du verbe « *ra`ā* » et de ses dérivés correspond à deux champs sémantiques, le premier renvoyant aux troupeaux que l'on fait paître, le second à l'attention que l'on porte aux intérêts de quelqu'un. Les exemples qu'il fournit pour le premier champ (C. 20 : 54/56 et C ; 28 : 23) s'appliquant tous deux à Moïse qui, dans un cas évoque les troupeaux que l'on fait paître et, dans le second, les bêtes que l'on abreuve. Bosworth poursuit en relevant que : « Dès lors que d'autres religions ou cultures proche orientales avaient développé l'image du souverain à la fois théocratique et séculier s'identifiant au *berger* qui veille sur son troupeau, en l'occurrence de ses sujets (l'exemple le plus frappant étant celui du christianisme, pour lequel Jésus est le *Bon Berger*), il n'est pas surprenant que l'Islam ait développé des concepts analogues. ». Il est pourtant troublant que dans les indexes thématiques que comportent leurs traductions, ni Masson 1967, ni Berque 1995, ne fassent apparaître les termes *berger* ou *pasteur*. Rien de comparable par conséquent à l'entrée « berger, pasteur, pâtre gardien » qui, dans Lecoq 2016, p. 1338, comporte une dizaine de renvois, ou encore à ce que contient le glossaire de la Bible 1992. Il y est indiqué, p. 1835, sous le mot *berger*, que, dans la Bible ce terme sert souvent à désigner « les dirigeants du peuple d'Israël » et que, dans l'Ancien Testament, le terme qualifie parfois Dieu de guide, de protecteur ou encore de « chef de son peuple ». Il est également rappelé, comme le relevait Bosworth, que, dans le Nouveau Testament, Jésus reçoit lui-même l'épithète de *bon berger* et que les responsables des communautés chrétiennes sont souvent comparés à des bergers. C'est en fait vers la littérature de *Sīra* qu'il faut se tourner pour retrouver la thématique dont se fait l'écho Abū Yūsuf Ya`qūb. Cette littérature, qui s'est développée dès le tout premier Islam, s'est attachée aux faits, dits et gestes du Prophète et de ses compagnons. C'est dans ce cadre que l'on doit à Ibn Ishāq (m. 767) le propos prêté à Muḥammad selon lequel : “*There is no prophet but has shepherded a flock.*” (Raven 2007).

⁵⁶ Respectivement, Fagnan 1921, pp. 2 et 4. S'agissant de la voie droite qu'i s'agit d'élargir, on comparera, par exemple, avec Dk. 3. 98, de Menasce 1973, p. 103, selon lequel l'exemplarité du bon souverain élargit le Pont Ćinwad pour sa propre âme et celles de ceux qui dépendent de lui.

alors que d'autres sont « culbutés dans l'abîme. »⁵⁷. Qu'il soit, tel le monarque sassanide, comparé au pasteur du troupeau du Créateur dont il assure la guidance et la protection ou qu'il soit assimilé au « roi sacré », assurant le lien entre Dieu et les hommes, les références textuelles aux califes omeyyades, auxquelles nous avons ajouté quelques éléments se rapportant aux tout premiers abbasides, sont parfaitement explicites. Il convient toutefois de prolonger la recherche par l'examen de monuments ou de complexes architecturaux attachés à la première dynastie califale ; le Dôme du Rocher en premier lieu, puis la ville de Bagdad telle qu'elle fut originellement conçue.

Le Dôme du Rocher

Le Dôme (ou la Coupole) du Rocher (ar. *Qubbat al- Şaĥa*), est élevé sur les ordres de `Abdal-Malik et achevé en 691/692 ; il ne constitue peut-être pas « le premier monument religieux musulman », comme le suggère Décobert⁵⁸, mais assurément « non seulement le plus ancien monument majeur de l'islam à ses débuts mais, selon toute probabilité, le premier monument qui se voulût une création majeure de l'islam. »⁵⁹. Les traditions se rapportant à son édification divergent : la première voudrait que `Abdal-Malik, alors que la Mecque était tenue par al-Zubayr, ait entendu offrir un pèlerinage de substitution ; la seconde soutient que l'édifice avait vocation à célébrer le transport du Prophète à la mosquée éloignée (ar. *al-masjid al-aqṣā*) avant son ascension nocturne (ar. *mi`raj*). Le Dôme est en effet achevé l'année même où al-Zubayr est défait et le transfert du pèlerinage à Jérusalem n'aurait pas manqué d'être considéré comme une innovation blâmable, quant à la référence au *mi`raj*, il s'agit d'une tradition tardive ; au demeurant, la riche épigraphie dont est doté le monument ne fait allusion ni au pèlerinage, ni à l'ascension du Prophète⁶⁰.

C'est dans ces conditions vers le « témoignage interne du bâtiment », selon la formule de Grabar, qu'il convient de se tourner⁶¹. De l'ornementation intérieure du Dôme, on retiendra qu'elle se compose de couronnes ou de diadèmes, motifs hérités des représentations des rois et des empereurs vaincus ou en conflit avec le califat, qui, tous symbolisaient « à des degrés variés, la sainteté, la richesse, le pouvoir et la souveraineté dans l'art officiel des empires byzantin et persan. »⁶². Quant au décor externe, il est particulièrement riche en

⁵⁷ Fagnan 1921, p. 10. Ici encore un chapitre du livre III du *Dēnkard* vient à l'esprit, Dk. 3. 75, de Menasce 1973, p. 81, où il est question de l'âme du pécheur qui, du Pont Činwad, s'abîme dans l'existence ténébreuse. Au sujet du pont « al-Şirāt », voir Amir-Moezzi 2007, p. 842, il est indiqué qu'il est bien attesté dans les traditions prophétiques et qu'il s'inspire, jusque dans le détail, du Pont Činwad mazdéen. Voir également la note se rapportant à C. 7 : 46 dans Masson 1967.

⁵⁸ Décobert 2004, p. 28.

⁵⁹ Grabar 1987, p. 72.

⁶⁰ Voir sur ces questions, Micheau 2012, p. 188, Décobert 2004, p. 28. Grabar 1987, p. 72-76.

⁶¹ Grabar 1987, p. 76 voir également Décobert 2004, p. 28, qui procède de la même façon, ajoutant que le monument est « bavard ».

⁶² Grabar 1987, p. 84.

inscriptions dont Grabar observe que, pour la plupart, elles n'appartiennent pas au registre habituel des citations coraniques gravées sur les monuments :

Elles ont un double message, l'un, missionnaire, enjoignant d'une manière plutôt autoritaire de « se soumettre » à la foi nouvelle dernière venue qui accepte le Christ et les prophètes hébreux comme précurseurs. D'autre part elles proclament la supériorité et la force de la nouvelle religion et de l'État dont elle est la base.⁶³

C'est en des termes proches que s'exprime Décobert relevant pour sa part l'appropriation d'un des lieux fondateurs du « monothéisme révélé », avant de conclure les propos qu'il consacre au monument en le qualifiant de « monument doctrinal » témoignant « d'une idéologie impériale »⁶⁴. Une ultime référence au Dôme resitue son érection dans le programme de son commanditaire :

C'est bien avec `Abd el-Malik que s'imposa une conception du pouvoir, de l'autorité et de l'empire qui tirait sa légitimité de l'islam et faisait de l'*amīr al-mu`minīn* le représentant de Dieu sur terre, celui qui dictait l'ordre du monde et auquel chacun devait obéir, selon un modèle proche des autres grands empires d'Orient.⁶⁵

Cette notion de calife qui dicte « l'ordre du monde » nous semble en effet, à un double titre, pertinente à ce moment de la réflexion. D'une part, elle renvoie aux développements que nous avons consacrés au souverain sassanide posé comme l'axe autour duquel s'ordonne la Création⁶⁶, mais également parce qu'elle nous semble très exactement correspondre au sens qu'il convient de donner à la conception du second ensemble architectural que nous souhaitons évoquer.

Baghdad, *omphalos* de l'univers

Il ne reste rien, écrit Grabar de la Baghdad dont la construction commence en 762, quelques années par conséquent après l'exécution d'Ibn al-Muqaffa', mais, relève l'auteur, nous disposons de plusieurs sources et descriptions qui permettent de se représenter la ville d'al-Manṣūr⁶⁷. C'était indique-t-il une cité circulaire d'un diamètre de l'ordre de 2 300 m. de diamètre, entourée d'un mur d'enceinte et dotée de 4 portes surmontées de dômes dorés,

⁶³ Grabar 1987, p. 89.

⁶⁴ Décobert 2004, p. 28, renvoie ici aux travaux de Grabar. On relèvera que la notion d'appropriation de l'espace est très présente dans Grabar 1987, dont le chapitre III, d'où sont issues les références qui précèdent, est intitulé « L'appropriation symbolique de la terre ».

⁶⁵ Micheau 2012, p. 209. Un autre monument omeyyade mérite d'être brièvement évoqué, *Ḳuṣayr `Amra*, où le calife, pour reprendre les termes de Dakhliya 1998, p. 111, « peint comme le Christ Pantocrator » est félicité par « tous ses vassaux, le shah d'Iran, l'empereur de Byzance, le négus d'Abyssinie, l'empereur de Chine, l'empereur des Turcs. La perspective d'un destin politique du monde et de l'islam victorieux est, dans ce cadre, manifeste. ». Au sujet du site, on consultera Creswell 2010, qui attribue son édification à al-Walīd I^{er} (705-715). Au sujet des termes *Ḳuṣayr `Amra*, on se reportera à Morony 2010.

⁶⁶ Section 3.2.

⁶⁷ Grabar 1987, p. 94.

eux-mêmes coiffés de figures (certainement des sculptures en bronze) qui tournaient avec le vent⁶⁸. Au centre de la ville, où aboutissaient les 4 voies ouvertes par les portes, le complexe califal, le *Dar al-Khilafa*, comportait une mosquée et un palais dont la salle d'audience comptait 2 niveaux. Ce palais était pourvu d'un dôme vert, également coiffé d'une statue, en l'occurrence celle d'un cavalier dont la lance, selon une tradition populaire, était toujours, le vent aidant, pointée dans la direction des ennemis de l'empire califal, figure, au sens le plus littéral du terme, de l'axe autour duquel s'ordonne le monde ⁶⁹. Les quartiers d'habitations, séparés du centre par un mur intérieur, abritaient une population déterminée de telle sorte que « tous les groupes ethniques, tribaux et économiques de l'Empire y fussent représentés. »⁷⁰. Poursuivant son examen, Grabar observe qu'un certain nombre de sites sassanides, il évoque Šīz et Dārābgerd, sont circulaires, mais note que, peu étudiés, il est impossible de déterminer « si leur composition interne pouvait en quoi que ce soit se comparer à celle de Bagdad »⁷¹. Il laisse la question ouverte dans l'attente de travaux archéologiques à venir, et c'est précisément à un archéologue, rendant compte de fouilles conduites à Ardašīr-Khurra qu'il convient à ce stade de laisser la parole :

Historical tradition, as well as archeological heritage, characterize Ardashir as a fervently ambitious visionary but as the same time as a realistic and far-sighed politician and general, whose intentions and actions were always based on rational plans and calculation. There can be no doubt that his decision to lay out his colonization project of Ardashir Khurreh on a complicated radial and concentric plan, instead of a normal, easily constructed chessboard pattern, was not perfunctory or of aesthetic insignificance, but a meaningful demonstration. Without understanding his intentions more precisely, one may assume that what he tried to demonstrate was his vision of the Iranian state with which he was going to replace the feudal system of Parthian Empire]...[The proclamation of his divine mission was obviously his main argument, in order to secure the unrestricted loyalty of the nobility as a precondition for an efficient and successful government. And he must have seen that the only appropriate political system for a successful government lay in a centralist or even an absolute monarchy as the worldly representation of cosmic order.⁷²

C'est à ces termes qu'il est possible de comparer la proposition formulée par Grabar au sujet de l'édification de Bagdad, ville ronde, symbole cosmique que le souverain terrestre ordonne, à l'instar du Maître des deux mondes dont il n'est que le commettant :

⁶⁸ Grabar 1987, p. 94-95.

⁶⁹ Grabar 1987, p. 95. L'auteur précise plus loin que le dôme et son cavalier se sont effondrés au X^e siècle et que ce n'est que par un manuscrit du XIII^e siècle « décrivant les petits jouets mécaniques d'un prince turc anatolien de seconde importance, que nous avons un écho de ce que fut le palais impérial abbaside, comme si la tour Eiffel n'était connue que par les souvenirs la représentant. » (Grabar 1987, p. 95). Parenthèse vite refermée concernant « l'aniconisme officiel de l'islam », voir à ce sujet Grabar 1996, p. 52-53, l'auteur observe que, parmi les causes du rejet des images, figuraient des raisons non textuelles et, en particulier, « le désir d'échapper aux complications doctrinales du monde chrétien et, surtout, aux tentations esthétiques du christianisme et du bouddhisme. »

⁷⁰ Grabar 1987, p. 94.

⁷¹ Grabar 1987, p. 96. S. Azarnouche nous a fait observer que Šīz, ancien nom de Takht-e Soleyman, ne saurait être considéré comme une ville. Par ailleurs, Boucharlat 2015, p. 15, observe que « la Ctésiphon sassanide (Weh-Ardašīr), **la ville ronde**, serait une création d'Ardašīr I^{er}, hypothèse fondée sur le nom même. ». (C'est nous qui soulignons).

⁷² Huff 2008, p. 52.

On peut expliquer ce schéma urbain par une tentative consciente d'exprimer symboliquement le pouvoir total du calife musulman. Bagdad devient aux yeux des peuples l'*omphalos* de l'univers et les géographes médiévaux firent de l'Irak la région centrale et la plus fortunée du monde. Au centre de la Ville Ronde, elle-même au milieu de l'univers, le calife se tenait sous le double dôme de son palais. L'aire des quartiers habités n'était qu'une sorte de symbolisation de l'univers disposé en cercle autour du souverain.⁷³

Faut-il ajouter que dans les deux cas nous avons affaire à deux fondateurs de dynasties, le pâle et éphémère al-Saffāḥ ne pouvant disputer ce titre. A ces réflexions formulées par Grabar à la fin du siècle dernier, nous croyons devoir ajouter, en résonnance, celles plus récemment émises par El-Hibri :

*The new Islamic capital resonated with new ideological pretensions about the position of the `Abbasid caliphs as imams and representatives of divine rule. Iranian notions about the divine right of kings were fused with Islamic messianic expectations centred on the family of the Prophet, or a utopian community ruler, to shape the `Abbasid political institution. This mixture was best reflected in the messianic titles that various caliphs were given as successors even before they assumed caliphal authority. The caliphs ruled as blessed members of the Prophet's family, as guardians of the Islamic faith, and as just rulers who were faithful to the Persian monarchal ideal. The strength of the caliphal institution thus lay in its universality and ability to communicate different things to different subjects of the empire, an achievement that surpassed all the particular shades of previous Near Eastern empires.*⁷⁴

Une ultime observation doit être ajoutée à ces éléments concernant la Baghdad initiale, elle concerne les portes qui donnaient accès à la cité. Grabar relève qu'elles venaient toutes d'ailleurs : l'une provenait de Wāsiṭ, elle aurait été réalisée pour Salomon, une autre de Syrie aurait été commandée par un Pharaon. Grabar de conclure que la nouvelle cité symbolisait non seulement un pouvoir universel mais témoignait également du souci du pouvoir musulman de s'inscrire dans les « civilisations antérieures et contemporaines du Proche-Orient. »⁷⁵. Au demeurant, quelle plus belle illustration que ces portes pour témoigner d'un rapport à la temporalité qui, dans certaines civilisations, était profondément différent de celui que nous entretenons aujourd'hui avec le passé et le futur : Schnapp rappelle ainsi « qu'en langue akkadienne le passé se dit "ce qui est devant nous" et le futur "ce qui est derrière nous". »⁷⁶

Pouvoir total du calife qui, a-t-on observé, rassemble autour de lui ses sujets issus, ce n'est pas précisé, des quatre, ou sept, parties du monde, image qui renvoie au Sargon de Khorsabad dont les murs du palais, comme plus tard les frises de Persépolis, mettent en scène les porteurs de tributs représentant les peuples rassemblés dans l'empire⁷⁷. La symbolique de la conception initiale de Baghdad est puissante autant que les inscriptions du Dôme du Rocher sont éloquentes. Comment imaginer un instant qu'une distinction ait alors été établie entre les sphères temporelle et religieuse impliquant que celui qui dictait sa loi

⁷³ Grabar 1987, p. 97. On rappellera que, dans la *Lettre de Tansar*, la Perse est considérée comme étant tout à la fois la tête, le nombril, la bosse de chameau et le ventre de la terre (Boyce 1968b, p. 63. Darmesteter 1894, p. 111). Dans le *Ġurar*, l'*Ērānšahr* est simplement comparé à l'ombilic de la terre (Zotenberg 1900, p. 723).

⁷⁴ El Hibri 2011, p. 273.

⁷⁵ Grabar 1987, p. 99.

⁷⁶ Schnapp 2018, p. 11.

⁷⁷ Pour Sargon, voir Darling 2012b, p. 28.

au monde soit muet en matière de religion ! La croissance de Bagdad est telle que son bel ordonnancement initial disparaît rapidement, la ville ronde ne constituant plus qu'une composante d'un vaste complexe urbain. De même, la période où le pouvoir califal dicte son ordre au monde comme le faisaient ces "rois sacrés" dans lesquels il inscrivait ses pas, est bientôt derrière lui. Le moment qu'illustrent Ibn al-Muqaffa`, le Dôme du Rocher et la conception initiale de Bagdad, cette période de plus d'un siècle, ouverte selon Micheau, par `Abd el-Malik, touche à son terme. Ironie de l'histoire, c'est ce même *omphalos* du monde, la Ville de la Paix (ar. *Madīnat as-Salām*), qui met en échec Al-Ma`mūn et lui dénie, à l'image de l'Ardašīr du *Testament* ou du Khosrow I^{er} du *Dēnkard* ou du *Zand ī Wahman yasn*, d'imposer ses options personnelles, son *ra`y*, en matière de religion.

6.1.2. Où l'imam perd son *ra`y*

Nous avons observé qu'à l'époque où Ibn al-Muqaffa` compose la *Risāla*, ce que l'on nommera plus tard les écoles (*madhhab*) ne constituent en fait que des groupes informels attachés aux traditions vivantes de certaines provinces ou agglomérations. Quelque quatre-vingts ans plus tard la situation a bien évolué ; trois des « imams » auxquels il est prêté d'avoir fondé des écoles qui se sont maintenues jusqu'à nos jours (Abū Ḥanīfa, Mālik b. Anas et Muḥammad al-Šāfi`ī) ont disparu, mais les juristes qui se réclament de leurs enseignements rivalisent pour l'obtention des postes de cadis dans les cités ou au sein de l'administration centrale abbaside, tel Abū Yūsuf Ya`qūb que nous avons déjà croisé ou encore Māwardī ou Ġazālī que nous rencontrerons bientôt. Quant au quatrième « imam », Aḥmad ibn Ḥanbal, un descendant de ces Arabes qui, ayant migré au Khorāsān avaient participé au mouvement abbaside, dont on a vu qu'il prône un littéralisme radical, hostile à toutes sciences spéculatives⁷⁸, il s'apprête à jouer les premiers rôles dans l'opposition qui va se manifester à al-Ma`mūn. Les conditions dans lesquelles ce fils d'al-Rašīd accède au califat sont particulièrement mouvementées : on rappellera qu'après avoir dû se défaire de son demi-frère al-Amīn (809-813) dont leur père avait fait son successeur, il est non seulement exposé à une révolte de l'armée cantonnée à Bagdad qui, pourtant, dans un premier temps s'était ralliée à lui⁷⁹, mais il doit en outre faire face à un soulèvement alide et à une révolte de certains membres de sa famille, les uns comme les autres mécontents qu'il ait fait du huitième Imām šī`ite `Alī al-Riḍā (m. 818) son successeur⁸⁰. La ville de Bagdad est quant à elle en proie à un désordre qui conduit la population de certains quartiers, notamment là où résidaient les descendants de ceux qui avaient constitué l'armée du Khorāsān, à s'organiser pour résister aux exactions perpétrées par la troupe révoltée ou les *ayyārūn*. C'est dans ce contexte particulièrement dégradé que celui qui se trouve porté à la tête de cette résistance populaire retrouve spontanément, ou presque, les accents de ses aïeux et prône

⁷⁸ Arkoun 1977, p. 27.

⁷⁹ Lapidus 1975, p. 371.

⁸⁰ Au sujet de l'influence que le vizir al-Faḍl b. Sahl aurait exercée sur ce choix, voir El-Hibri 1999, p. 101.

d' « ordonner le bien et d'interdire le mal, ar. *amr bil-ma`rūf wa-naḥy `an al-munkar*)⁸¹, ou encore la désobéissance à ceux qui désobéissent à Dieu (ar. *lā ṭā`a lil-maḥlūq fī ma`ṣiyat al-ḥāliq*, pas d'obéissance à la créature qui désobéit au Créateur); “ *an open allusion to the conflict, as he saw it, between God’s will and Caliphal authority.* ” ⁸²

Ce n'est finalement qu'en 819/820 qu'Al-Ma`mūn entre dans Bagdad, tout juste pacifiée, pour la première fois de son califat ; il y fait abandonner la couleur noire de la dynastie au profit du vert ṣhī`ite avant de revenir à la couleur noire⁸³. Par souci d'affirmer son autorité⁸⁴, à moins que l'intérêt qu'il portait personnellement aux questions religieuses le conduisait à intervenir dans un champ où, nous l'avons noté, son père invitait à s'en remettre aux `ulamā`, il proclame la supériorité de `Alī sur les autres compagnons du Prophète (et par conséquent sur les autres *rāšidūn*), intervient en matière de rituels et envisage de légaliser le mariage temporaire (ar. *mut`a*), une particularité du droit imamite⁸⁵. C'est toutefois la proclamation de la thèse mu`tazilite du Coran créé, en opposition frontale à ce que soutiennent les écoles sunnites considérées comme orthodoxes, qui ouvre, en 833, la séquence que l'historiographie retient sous le nom d'épreuve (ar. *miḥna*)⁸⁶. Le grand cadi Yaḥya ibn Aktham est révoqué que remplace le mu`tazilite Aḥmad ibn Abī Dū`ād et des pressions sont exercées sur les `ulamā` visant à faire sorte que seuls ceux souscrivant à la doctrine officielle soient habilités à obtenir ou à conserver des fonctions de responsabilité ; certains docteurs ou cadis sont convoqués et entendus, parfois incarcérés et plusieurs

⁸¹ Lapidus 1975, p. 372. Masson 1967, I, en note à Coran 3 : 104, observe que la prescription consistant à ordonner le bien et à interdire le mal revient à huit reprises dans le Coran. Voir également Amir-Moezzi 2007, p. 131, où il est indiqué que le verset « comporte d'importantes implications éthiques et juridiques, et plus particulièrement sur les vertus personnelles requises du chef de la communauté (imām) », ce qui correspond ici très exactement au contexte d'énonciation de la formule. Sur la permanence du slogan articulé plus tard par les traditionnistes ḥanbalites influents, en particulier dans certains milieux populaires de Bagdad, voir Amir-Moezzi 2011, p. 169. Plus généralement, au sujet de l'ancrage baghdadien du ḥanbalisme, Ben Achour 2008, p. 22, note que sous le califat d'al-Mutawakkil (847-861), lors du retour en grâce de l'orthodoxie, le calife, sous la pression populaire, fait détruire le tombeau de Ḥusayn à Kerbalā` qui, reconstruit par les Būyides, est de nouveau mis à mal alors que la dynastie est encore en place.

⁸² Lapidus 1975, p. 373, l'auteur précise, p. 376, qu'il s'agit à l'origine d'un slogan kharijite.

⁸³ Lapidus 1975, p. 378.

⁸⁴ El-Hibri 1999, p. 131, décrit al-Ma`mūn comme un fervent admirateur du modèle sassanide, caractérisé par une structure hiérarchique centrée sur un souverain divinement habilité à gouverner.

⁸⁵ Lapidus 1975, p. 378. Au sujet du droit imamite et particulièrement du mariage temporaire voir Linant de Bellefonds 1970, p. 192.

⁸⁶ On ne peut qu'être frappé par la singularité des orientations religieuses du calife qui manifeste d'une part des options pro alides et, d'autre part, des opinions mu`tazilites. Cahen 1997, p. 112, observe effectivement qu'après la *miḥna* les mu`tazilites survivent dans quelques régions « inspirant la théologie des shī`ites modérés ». Pour être fondée l'observation ne vaut que pour une période beaucoup plus tardive, postérieure à la grande occultation du 12^e Imām (940-41), où l'école traditionniste de Qom est peu à peu supplantée par les juristes rationalistes de Bagdad. Amir-Moezzi 2006, p. 172, observe ainsi : « A partir de la seconde moitié du IV^e/X^e siècle, le courant “théologico-juridique” rationnel commence sa domination- pour la garder jusqu'à nos jours- en poussant à la marginalisation le courant “ésotérique non-rationnel”. Après une période d'extrême confusion et la multiplication de schismes plus ou moins éphémères consécutive à l'Occultation. Docteurs de la Loi et théologiens scolastiques deviendront de plus en plus puissants, combattant sans merci les mouvements shī`ites dirigés par les thaumaturges “gnostiques” souvent aux idées révolutionnaires et messianiques. C'est également du X^e siècle que Madelung 1970, p. 15, date ces évolutions.

meurent en prison⁸⁷. La *miḥna* se poursuit sous le califat du frère et successeur d'al-Ma'mūn, al-Mu'taṣim (833-842) et du fils de ce dernier, al-Wāthiq (842-847), mais de plus en plus mollement et son frère al-Mutawakkil (847-861) met fin à l'épisode dès son accession au pouvoir : les derniers docteurs emprisonnés sont libérés et la doctrine du Coran incréé s'impose « définitivement dans l'empire »⁸⁸. Parmi les traditionnistes qui s'étaient distingués au cours de l'épreuve une place particulière revient à Ibn Ḥanbal, emprisonné sous al-Ma'mūn et al-Mu'taṣim, il est libéré sans que l'on sache trop, relève Décobert, s'il avait cédé aux pressions ou s'il avait été relâché pour mettre un terme aux révoltes populaires qui le soutenaient⁸⁹. Ce qui nous importe ici, au-delà du point particulier sur lequel avait porté la dispute, est de noter que le conflit, qui a duré une quinzaine d'années, en est venu à mettre à nu la question du magistère en matière de religion : il n'est pas permis à tout le monde de sortir de l'ambiguïté à son avantage et c'est en ces termes que Lapidus, qui s'est attaché à relier les prises de positions d'Ibn Ḥanbal au milieu khorāsānien dont il émanait, conclut son étude :

The crisis of the early ninth century had fused the Khurasanian tradition of militant opposition to the Caliphate for political and religious principles with traditionalist religious attitudes to create a new socioreligious movement]...[At issue among the Khurasanians, the scholars, and the Caliphate was the nature of the authority of the Caliphate and the limits of the obligation to obedience. As opposed to the Shi'ite view adopted by al-Ma'mūn, the popular slogans of the Khurasanians held that the precepts of the Qur'ān and sunna superseded political or even religious loyalties- that a Caliph who did not follow Islam could not command obedience, and that the community of Muslims itself was responsible for upholding the norms of Islam. The more precise views of the 'ulamā' and particularly Aḥmad ibn Ḥanbal were essentially the same. In the view of the traditionists, Islamic religious obligations derived not from Caliphal pronouncements, but from the Qur'ān and ḥadīth as recalled interpreted, and explained by the leading scholars of the community.⁹⁰

La *miḥna* laisse le calife orphelin de son *ra'y*, l'orthodoxie sunnite s'affirme et se pose désormais en seule autorité habilitée en matière de religion⁹¹. Gibb tire deux conséquences

⁸⁷ Lapidus 1975, p. 379-382, l'auteur relève que ce sont 48 cadis ou docteurs qui sont ainsi interrogés.

⁸⁸ Décobert 2004, p. 38-39.

⁸⁹ Décobert 2004, p. 39.

⁹⁰ Lapidus 1975, p. 382. Nous croyons ici faire le lien qu'établit El-Hibri entre les réflexions initiales d'Ibn al-Muqaffa' et l'épreuve de force engagée par al-Ma'mūn ; c'est sur ce lien même que nous avons articulé cette section : " By forcing the 'ulamā' to abide by a new official policy, the caliph was making state approval (and the logical system that the Mu'tazila demanded) and not the books of ḥadīth the source of final authority. Had he succeeded in enforcing the case of the 'createdness creed', al Ma'mun would have been on his way to creating a formal religious hierarchy tied to the court that would have been instrumental in centralizing the process of legal and theological interpretation in the empire. In some sense this was not the first attempt by the 'Abbasid state to centralize religious authority. As early as the reign of al Manṣur, the palace counsellor Ibn al Muqaffa' had advised of the need for the caliph to codify a law for the empire that would eliminate provincial variations in religious custom and interpretative practices." (El-Hibri 2011, p. 293).

⁹¹ Ben Achour 2008, p. 17, observe : « En islam, ou ailleurs, le fait politico-religieux majoritaire est un fait historique. L'histoire le décide. C'est, à partir d'un mouvement inaugural, la cascade des événements et des luttes, au sein du pouvoir et de la société, avec son lot de nécessités et de contingences, qui débouche sur la

de ce moment ; la première est que la victoire de l'orthodoxie entraîne "once and for all" que les institutions religieuses sont indépendantes du califat et que c'est l'*umma* elle-même qui fait autorité en matière religieuse, le califat n'en étant plus que l'émanation⁹². Une seconde conséquence que met en lumière l'auteur est en lien avec la *šū'ubiyya*, mouvement dont il souligne que l'on a trop souvent eu tendance à le cantonner à une contestation perse de la domination arabe, alors, observe-t-il, que ses représentants dans la sphère administrative califale, nourris de littérature préislamique, œuvraient à une mutation de la société en ayant à l'esprit le modèle sassanide comme référence. C'est également cette conception, ou cette interprétation, de l'islam "as a state-religion" à laquelle l'échec de la tentative d'Al-Ma'mūn met un terme⁹³. Nous ne reviendrons pas ici sur les réserves que la formulation simplificatrice « religion d'État » appelle de notre part ; il est toutefois envisageable qu'une telle représentation, associée à une pleine autorité califale, ait pu séduire l'entourage du Commandeur des croyants. Car c'est bien cette autorité qui est désormais en jeu tant dans la sphère du temporel que dans celle du religieux : c'est ce qu'il convient maintenant d'examiner, non plus à partir de moments ou de séquences, mais de développements théoriques.

6.2. Trois théories

C'est, ainsi que nous l'avons indiqué, aux théories de l'imamat que développent al-Māwardī (m. 1058), al-Juwaynī (m. 1085) et al-Ġazālī (m. 1111) que portera notre examen.

6.2.1. Les Statuts gouvernementaux d'al-Māwardī

Al-Māwardī est né à Baṣra en 974 et c'est dans sa ville natale qu'il mène des études juridiques qui le conduisent à enseigner à Bagdad puis à exercer les fonctions de cadi dans différentes villes avant que ses qualités le voient reconnu dans la capitale de l'empire tant par l'entourage califal que par celui des émirs būyides. Auteur pour le calife al-Qādir (991-1031) d'un manuel condensant les textes šāfi'ites, il compose des Miroirs dédiés à des princes būyides. Sa notoriété est reconnue à tel point que le calife al-Qā'im (1031-1075) lui décerne le *laqab* d'*aqḍā l-quḍāt* (Meilleur juge), titre de caractère honorifique qui n'interfère pas avec la hiérarchie judiciaire à la tête de laquelle se trouve le *qāḍī l-quḍāt* (Grand cadi)⁹⁴. Les *Statuts gouvernementaux (al-Aḥkām al-sulṭāniyya)*, ci-après *Aḥkām*,

constitution d'une orthodoxie gouvernante]...[Dès qu'elle prend conscience d'elle-même, ce qui ne va jamais de soi, du moins dans les premiers temps, l'orthodoxie devient un système de pensée et de gouvernement, pour la longue histoire. Elle élabore ses propres règles de fonctionnement et de légitimité, délimite les principes de sa constitutionnalité ».

⁹² Gibb 1957, p. 14.

⁹³ Gibb 1957, p. 17.

⁹⁴ Voir sur ces questions Abbès 2015, p. 174 et Sourdel 2004, p. 555.

constituent incontestablement l'œuvre la plus connue attachée au nom l'éminent docteur : selon son auteur, l'ouvrage est plus particulièrement destiné à ceux qui occupent des fonctions politiques ou administratives. Il se donne pour objet de rassembler dans un même traité un ensemble de dispositions de telle sorte qu'elles puissent être mieux étudiées et que les uns et les autres remplissent leurs devoirs et accomplissent leurs fonctions « en poursuivant une rigoureuse justice]...[et en suivant de préférence la voie de l'équité »⁹⁵. L'ouvrage comporte ainsi vingt chapitres, les règles se rapportant aux différentes institutions et fonctions étant traitées « dans l'ordre qui convient à leurs catégories respectives et selon leurs analogies.»⁹⁶. Les *Aḥkām* s'ouvrent sur le « contrat d'imamat », suivi par « l'investiture du vizirat » puis par « l'investiture du gouvernement des provinces » : les thématiques abordées et l'ordre dans lequel elles le sont témoignent à n'en pas douter de leur importance relative en même temps, comme l'a relevé l'auteur, des liens d'analogie qu'elles peuvent entretenir⁹⁷. L'on a pu distinguer dans les thématiques abordées, celles qui avaient d'ores et déjà fait l'objet de développements (l'impôt foncier, la *jizīa*, le butin ou les cadis), de celles qui étaient vierges de tout traitement (le vizirat, ou le redressement des torts)⁹⁸. C'est bien cette innovation et ce souci, dans un même geste, d'appréhender l'ensemble des institutions politiques, religieuses ou administratives, qui caractérisent les *Aḥkām* dont le titre complet *al-Aḥkām al-sulṭāniyya wa l-wilāyāt al-dīniyya* (les Statuts gouvernementaux et les investitures religieuses) témoigne au demeurant du champ qu'ils embrassent⁹⁹.

La question se pose naturellement de savoir si un contexte particulier a pu favoriser la composition du traité ; certains ont ainsi soutenu que les conquêtes ghaznévides donnaient au califat un espoir de retour à meilleure fortune qu'il aurait mis à profit pour susciter la production de l'ouvrage¹⁰⁰. Rien ne permet d'assoir cette thèse qui supposerait une composition des *Aḥkām* à l'époque où la puissance de Maḥmūd était à son zénith, ou, du moins, peu après la mort de celui-ci, survenue en 1030 ; or, les études les plus récentes considèrent soit qu'il est impossible de dater l'œuvre de façon précise, soit qu'elle aurait été

⁹⁵ Fagnan 1915, p. 1.

⁹⁶ Fagnan 1915, p. 2.

⁹⁷ I. Du contrat d'imāmat ; II. De l'investiture du vizirat ; III. De l'investiture du gouvernement des provinces ; IV. De l'investiture des fonctions de chef dans la guerre sainte ; V. De l'investiture des fonctions de chef dans les guerres d'utilité publique ; VI. De la judicature ; VII. Du redressement des abus ; VIII. Du syndicat des gens de noblesse ; IX. De l'imāmat de la prière ; X. De la direction du pèlerinage ; XI. De l'administration des aumônes légales ; XII. De la répartition du *fay`* et du butin de guerre ; XIII. De l'établissement de la capitation et de l'impôt foncier ; XIV. Des règles différentes auxquelles sont soumises les diverses régions ; XV. De la vivification des terres mortes et de la mise au jour des eaux ; XVI. Des emplacements réservés et des servitudes ; XVIII. De l'institution des bureaux officiels (*dīwān*) et des règles les concernant ; XIX. Des crimes et délits ; XX. Du maintien du bon ordre (*ḥisba*). (Fagnan 1915, p. 2-3). La traduction de Fagnan, sur laquelle nous avons travaillé, ne compte pas moins de 553 pages.

⁹⁸ Voir sur ce point Hurvitz 2007, p. 6-7. Le même auteur procède à une analyse comparée des *Aḥkām* (les deux traités portent le même titre), composés par Māwardī et Abū Ya`lā Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Farra`, un théologien ḥanbalite mort en 1066. Au terme de son étude, qui fait ressortir de considérables ressemblances entre les deux ouvrages, il conclut, p. 26, " *Although the question as to which author was the original and which the imitator]...[the present state of our knowledge does not allow us to answer it in a definitive manner.* "

⁹⁹ Abbès 2015, p. 181.

¹⁰⁰ Gibb 1982, p. 152, développe cette argumentation reprise par Rosenthal 1958 p. 27.

rédigée après 1040¹⁰¹. Tout au plus observera-t-on que, si le califat a perdu l'effectivité des pouvoirs dont il disposait à l'époque d'al-Ma'mūn, les Būyides eux-mêmes sont en proie aux luttes intestines, au point, nous l'avons vu plus haut, qu'en 1022/1023, ce ne sont pas moins de trois émirs qui se voient décerner le titre de *šāhān šāh*. Où que l'on porte le regard, sauf du côté des *ʿulamāʿ*, qui s'affirment dans la diversité des écoles, en tant que référents disposant du monopole de l'énonciation en matière de religion et de droit, c'est bien l'ensemble des institutions de l'*umma* qui mérite examen. Notre analyse des *Aḥkām* portera principalement sur les éléments qu'ils consacrent à l'imamat, l'on étudiera successivement le fondement de l'institution, les qualités que doit remplir l'imam, les modes d'accession à la fonction et l'obéissance due à celui qui en est le détenteur. Quelques réflexions seront ensuite consacrées à la méthode développée par Māwardī.

Fondement de l'imamat

Avant même de s'attacher aux règles régissant l'imamat, ce qui fait l'objet du chapitre I^{er} du traité, le *shaykh* et imam Abū ʿI-Ḥasan Māwardī, tel qu'il se présente ¹⁰², prend soin de poser, dans l'introduction de l'ouvrage, qu'Allāh a institué l'imam comme le successeur du Prophète, « chef » de la communauté et protecteur de la religion, et l'a investi du « commandement » et de la « direction des affaires » :

C'est ainsi que l'imāmat est un principe sur lequel reposent les bases de la religion et grâce auquel les affaires du peuple sont bien et avantageusement réglées ; la stabilité des choses d'intérêt général est par lui assurée, et c'est de lui que les fonctions particulières émanent.¹⁰³

Il est dans ces conditions pour le moins naturel que les règles régissant l'imamat soient énoncées avant celles qui s'appliquent aux autres « statuts » gouvernementaux, entendant de la sorte les différentes institutions en charge de l'intérêt général de la communauté : protection de la religion et administration des choses temporelles synthétisent les fonctions de l'imam ou encore du calife, termes que l'ouvrage utilise indifféremment en de nombreux contextes¹⁰⁴. Abordant le chapitre I^{er} du traité on observe immédiatement qu'il s'intitule « Du contrat d'imāmat », l'auteur ajoutant qu'il y a unanimité pour reconnaître que celui qui exerce la fonction « doit nécessairement en être investi », nous observerons plus bas les

¹⁰¹ Hurvitz 2007, p. 40, observe que les efforts de Gibb tendant à donner un contexte politique précis aux *Aḥkām* ne sont pas convaincants. Abbès 2015, p. 209, suggère quant à lui que le traité aurait été composé après 1040.

¹⁰² Fagnan 1915, p. 1.

¹⁰³ Fagnan 1915, p. 2.

¹⁰⁴ Voir, par exemple, Fagnan 1915, p. 18, où l'imam confère le califat, ou encore, p. 23, où il est indiqué qu'il est loisible au calife de désigner ceux qui auront à désigner l'imam. On aura noté que, dès le préambule, l'imam est présenté comme le successeur du Prophète, Māwardī aura l'occasion de revenir sur cette question et de souligner que pour « la généralité des savants », par référence aux propos prêtés à Abū Bakr, le titre de calife ne se conçoit que par rapport au Prophète. L'élection est autorisée, en revanche, l'usage de l'expression « calife d'Allāh » témoigne d'une impiété (Fagnan 1915, p. 29). Ces observations du *shaykh* ne font que confirmer la reconstitution historique évoquée plus haut.

conséquences que le *shaykh* attache à la notion de contrat¹⁰⁵. Quant à la question de savoir si l'imamat trouve sa nécessité dans la raison (« sans chef on vivrait dans l'anarchie et l'abandon »)¹⁰⁶, ou dans le Texte, Māwardī, conformément à ce qu'il avait énoncé dans le préambule des *Aḥkām*, il y invoquait Allāh comme source de l'imamat, opte pour la seconde branche de l'alternative. Il procède en l'occurrence à deux citations, la deuxième à un hadith sur lequel nous reviendrons, la première à Coran 4 : 62 :

O vous qui croyez, obéissez à Allāh, obéissez à l'Apôtre et à ceux qui commandent.¹⁰⁷

La nécessité de l'imamat étant posée et l'obéissance à l'imam étant « catégoriquement » établie, le *shaykh* précise que, lorsque la charge est vacante, deux catégories d'individus sont intéressées : ceux qui sont en état de choisir l'imam (*ahl al-iḥtiyār*) et ceux qui peuvent prétendre à la fonction. Ainsi, pour le reste de la communauté, « il n'y a ni culpabilité ni péché à ne pas mettre fin à la vacance. »¹⁰⁸. La première catégorie de personnalités concernées est celle des « gens du choix », plus loin appelés « ceux qui ont le pouvoir de lier et de délier (*ahl al-ḥall wa-l-`aqq*) ». Cette identification des personnalités impliquées dans la dévolution de l'imamat permet à l'auteur de présenter l'institution comme une forme *sui generis* de contrat et de procéder ainsi à une rationalisation des fondements coraniques¹⁰⁹. Une conséquence attachée à cette notion de contrat est d'impliquer le « libre consentement » de l'intéressé, à défaut de quoi la proposition doit être présentée à un autre candidat¹¹⁰. En dehors de la désignation/élection de l'imam telle qu'elle vient d'être décrite, Māwardī reconnaît bien évidemment l'imamat conféré par l'imam antérieur ; l'imam désignant son père ou son fils comme successeur le plonge toutefois dans un abîme de perplexité, ou de prudence, alors même qu'en s'en tenant à l'époque précédant immédiatement la composition des *Aḥkām* ce type de désignation a constitué la règle plutôt que l'exception¹¹¹. C'est peut-être précisément ce constat, et une appréciation nuancée des résultats auxquels a conduit la pratique, qui expliquerait la posture du docteur qui, en l'occurrence, fait état de trois types d'opinions exprimées par des savants sans prendre lui-

¹⁰⁵ Gibb 1982, p. 155, note que la notion de contrat d'imamat était déjà présente dans les *Uṣūl ad-dīn* du ṣāfi'ite Abū Maṣṣūr `Abd al-Qāhir b. Ṭāhir al-Baghdādī (m. 1037). Abbès 2009, p. 138, observe pour sa part que la notion d'investiture s'oppose à la conception shi'ite d'un imamat dont aurait été investi `Alī et ses descendants.

¹⁰⁶ Fagnan 1915, p. 5.

¹⁰⁷ Fagnan 1915, p. 6.

¹⁰⁸ Fagnan 1915, p. 7.

¹⁰⁹ Fagnan 1915, p. 8, avec la précision apportée par Rosenthal 1958, p. 237, selon laquelle les *ahl al-ḥall wa-l-`aqq* sont les *`ulamā`* de chaque génération. Les qualités que doivent présenter les gens du choix ou les gens qui ont le pouvoir de lier et délier sont au nombre de trois : l'honorabilité, la science permettant de reconnaître chez un individu les qualités permettant d'exercer l'imamat et le jugement ainsi que la sagesse nécessaires pour aboutir à la désignation de celui qui est le plus à même de remplir la fonction (Fagnan 1915, p. 7). S'agissant du collègue à qui il revient de désigner l'imam, Māwardī précise qu'il peut être réduit à une seule personne (Fagnan 1915, p. 10).

¹¹⁰ Fagnan 1915, p. 10.

¹¹¹ Al-Qā'im succède à son père al-Qādir, lequel avait lui-même succédé à son cousin al-Ṭā'ī (974-991), fils d'al-Muṭī (946-974).

même position¹¹². Après avoir relevé que Māwardī ne considère pas comme valide l'existence de deux imams « car il n'est pas permis qu'il y ait dans la nation deux imāms simultanément »¹¹³, on s'intéressera aux qualités que doit présenter l'imam et aux devoirs de sa charge.

Qualités et devoirs de l'imam

Tout comme ceux qui peuvent être appelés à le choisir, l'imam doit réunir sur sa personne différentes qualités : les *Aḥkām* en énumèrent sept :

1° l'honorabilité avec toutes ses exigences ; 2° la science qui permette de se livrer à un examen personnel des questions qui se présentent et de rendre des jugements ; 3° l'intégralité de l'ouïe, de la vue et de l'usage de la langue, de manière à ce qu'il puisse traiter en pleine connaissance de cause ce qui n'est qu'ainsi perceptible ; 4° un fonctionnement des membres, tel qu'il y ait parfaite possibilité de se mouvoir et de se mettre rapidement debout ; 5° le jugement nécessaire pour administrer le peuple et expédier les affaires ; 6° la bravoure et l'énergie nécessaires pour faire respecter le territoire musulman et pour combattre l'ennemi ; 7° le lignage, c'est-à-dire qu'il doit descendre de Koreych, ainsi que l'exigent un texte formel et l'accord unanime.¹¹⁴

C'est bien entendu par rapport aux devoirs incombant à l'imam que ces qualités doivent être appréciées : Māwardī en dénombre dix, que l'on peut résumer ainsi : 1° maintenir la religion selon les principes fixés et ce qu'a établi l'accord des plus anciens musulmans, 2° exécuter les décisions rendues et faire régner partout la justice, 3° protéger les pays d'islam de telle sorte que les populations y vivent en sécurité et y développent librement leurs activités, 4° appliquer les peines légales, 5° entretenir les places aux frontières et les doter des garnisons appropriées, 6° combattre ceux qui, après y avoir été invités, se refusent à adopter l'islam, 7° prélever le *fay`* et les dîmes, 8° déterminer les traitements et les charges du trésor, 9° rechercher des hommes de confiance et nommer des hommes loyaux eu égard notamment aux missions et aux sommes qui leur sont confiées, 10° s'occuper personnellement de la surveillance des affaires¹¹⁵.

La sauvegarde de la religion, de la justice et de la sécurité des populations figurent naturellement en tête de cette liste qui est complétée par le rappel attendu d'obligations canoniques (prohibitions, propagation de l'islam), mais surtout, de thématiques se rapportant à l'administration des affaires communes (impôts, recrutement, fonctionnement de l'appareil d'État). L'imam est invité, c'est, de très loin, l'aspect le plus développé dans les charges lui incombant, à s'occuper personnellement des affaires sans se reposer sur les

¹¹² Fagnan 1915, p. 17. Chaumont 2004 qui, comme Hurvitz 2007, procède à une analyse comparée des *Aḥkām* composés par Māwardī et Abū Ya`lā, observe p. 9, que le juriste ḥanbalite n'est en rien gêné par la pratique.

¹¹³ Fagnan 1915, p. 14. Il se démarque en l'occurrence de Baghdādī qui tout en la désapprouvant estime qu'elle est possible lorsqu'ils sont dans des territoires éloignés (Gibb 1982, p. 157, Rosenthal 1958, p. 32). C'est pourtant bien l'hypothèse qu'envisage Māwardī en ne validant pas la reconnaissance de deux imams dans « deux pays ».

¹¹⁴ Fagnan 1915, p. 7.

¹¹⁵ Fagnan 1915, p. 30-31.

délégations d'autorité qu'il a opérées. C'est, cela mérite d'être souligné, le seul des devoirs de l'imam où l'auteur a cru utile de renforcer son énoncé par des références textuelles : rien moins en l'occurrence qu'une citation du Coran, un hadith, un poème et des propos prêtés à un vizir d'Al-Ma'mūn ; le verset coranique, Coran 38 :25, constituant un appel à la justice et à la raison, notions présentes, on s'en souvient, dans l'ouverture du traité :

O David, nous t'avons placé sur la terre en qualité de lieutenant ; décide d'après la justice les différends des hommes, et ne suis pas tes passions, qui t'écarteront de la voie divine¹¹⁶.

Cette insistance toute particulière portant sur le bon fonctionnement des institutions publiques, qui ne sauraient au demeurant surprendre dans un ouvrage qui leur est consacré, est également symptomatique de l'accent que le *shaykh* entend porter sur les aspects mondains des fonctions de l'imam, en même temps il est vrai, qu'il l'invite à ne pas se laisser dominer par ses passions. Si les qualités que doivent réunir ceux qui sont admis à postuler à l'imamat sont à considérer au regard des charges de la fonction, elles sont également à apprécier en fonction de la situation qui prévaut lors de l'investiture de l'imam. Le choix, relève Māwardī, doit porter sur le candidat qui, étant le plus méritant et répondant le mieux aux conditions exigées, est de ceux auxquels « le peuple s'empresse d'obéir »¹¹⁷. Il précise peu après que ce choix doit être inspiré par les circonstances si bien, qu'en cas de troubles aux frontières ou de rébellion, le choix aura à se porter sur le plus brave, alors que si le calme règne et qu'apparaissent des novateurs, c'est le plus savant qu'il conviendra de retenir¹¹⁸. Car, puisqu'il entre dans les devoirs de l'imam de maintenir la religion selon les principes ressortant de l'accord des plus anciens musulmans, il lui appartient par conséquent d'exposer clairement à tous ceux qui émettraient des opinions suspectes « les preuves de la religion »¹¹⁹. Il y a toutefois lieu, à un double titre, de s'interroger sur la portée réelle de cette obligation :

- On relèvera tout d'abord que, lorsque c'est l'imam lui-même qui s'attache à des opinions suspectes le *shaykh* relève qu'une partie des docteurs considère qu'il cesse *ipso facto* d'être imam, il conclut toutefois l'examen de la question, sans prendre personnellement position, en exposant la position des savants de Baṣra qui sont nombreux, souligne-t-il, pour considérer que cela n'empêche pas d'être proclamé imam, ou de le demeurer¹²⁰ ;

- On se reportera par ailleurs aux conditions que pose Māwardī quant à l'accès à la judicature (chapitre VI des *Aḥkām*), pour mesurer que les connaissances exigées en termes de religion et de *fiqh* n'ont rien à voir à ce qui est attendu de l'imam. Le magistrat doit tout d'abord disposer d'une connaissance du Coran lui permettant notamment de distinguer les dispositions abrogeantes de celles qui sont abrogées. Quant aux connaissances que l'intéressé doit avoir de la *sunna* elles portent tant sur les dires que sur les actes du Prophète

¹¹⁶ Fagnan 1915, p. 32.

¹¹⁷ Fagnan 1915, p. 10.

¹¹⁸ Fagnan 1915, p. 11.

¹¹⁹ Fagnan 1915, p. 30.

¹²⁰ Fagnan 1915, p. 34.

et, outre la science de l'analogie, sa science de l'interprétation est censée être telle qu'il puisse être à même « d'appliquer l'effort de son intelligence aux cas qui ont été l'objet d'interprétations divergentes ». L'auteur conclut en relevant que seul celui qui est passé maître de ces quatre connaissances peut être « compté parmi ceux qui ont le droit d'investigation indépendante dans le domaine de la Loi »¹²¹.

L'on peut, à la lumière de ce qui est requis pour un magistrat, s'interroger sur la façon dont un imam dont le choix aura été guidé par les circonstances serait à même d'exposer « clairement les preuves de la religion ». Poser la question c'est y répondre et porte à considérer que Māwardī fait en l'occurrence preuve, non d'inconséquence, mais d'un sens aigu de ce qui est dicible et de ce qui ne l'est pas. L'imamat est devenu une nécessité canonique et cette nécessité fait loi, ou plutôt, dans le contexte qui nous intéresse, est Loi. Le souci de stabilité et d'unité, caractéristique, on l'a noté de l'orthodoxie sunnite, qui incline à ne pas remettre en cause l'investiture d'un calife qui émettrait des opinions suspectes, ou encore à légitimer l'émirat de conquête¹²², conduit à ne pas rechercher l'infailible ou l'impeccable mais, tout simplement le préféré (*al-madfūl*), en ne remettant pas son investiture en cause si un préférable (*al-afdāl*) devait se manifester une fois que le choix a été opéré¹²³, ou encore à ne pas exiger de l'imam les qualités attendues d'un magistrat ou, *a fortiori*, d'un vizir titulaire d'une délégation de pouvoir. Ainsi, l'auteur, après avoir relevé que les qualités requises pour une telle fonction sont (à l'exception du lignage) les mêmes que pour l'imamat, souligne que l'on doit exiger de lui qu'il soit un *mujtahid*, à même par conséquent de mener une interprétation personnelle¹²⁴, condition qui n'était pas posée avec la même insistance pour l'imam, avant de reprendre à son compte des propos qu'il attribue à al-Ma'mūn ; ce dernier aurait exigé d'un vizir qu'il ait « l'ardeur du militaire et le calme du sage, l'humilité du savant et l'acuité d'intelligence du juriste »¹²⁵. Revenant à l'imam, on notera, qu'une foi investi, il doit être obéi aussi longtemps que « son propre état ne subit pas de changement »¹²⁶, ce changement pouvant affecter son honorabilité (concupiscence ou, comme nous l'avons vu plus haut, attachement à des opinions suspectes), ou encore son état physique (la perte de la vue constituant, comme lors de la période sassanide, « une cause de déchéance »¹²⁷). De même, les entraves apportées à sa

¹²¹ Fagnan 1915, p. 135.

¹²² Cet émirat de conquête est celui qui est conféré « par suite de circonstances impératives », à un chef qui s'en est rendu maître d'un pays « par la force » (Fagnan 1915, p.66). Il est précisé que ce qui était « défectueux est régularisé et ce qui était interdit devient admissible » (p. 67). Parmi les règles s'appliquant à cette régularisation du fait accompli figurent la reconnaissance par l'émir de l'imam en tant que successeur du Prophète, ainsi que sa « souveraineté spirituelle » (p. 67). L'émir investi manifeste sa « pieuse obéissance » (p. 67), et « se montre attentif à maintenir la religion dans le peuple » (p. 68). Le *shaykh* observe enfin que nécessité obligeant « quand, dans les questions d'intérêt général, il y a lieu de redouter quelque inconvénient, on exige des conditions moins rigoureuses que celles qu'on requiert dans les affaires privées. » (p. 69).

¹²³ Fagnan 1915, p. 11, Chaumont 2004, p. 9.

¹²⁴ Fagnan 1915, p. 43.

¹²⁵ Fagnan 1915, p. 44.

¹²⁶ Fagnan 1915, p. 33.

¹²⁷ Fagnan 1915, p. 35. Crone 2004, p. 225, indiquent que trois califes furent aveuglés au cours de la période būyide : al-Muktafi (r. 902-908), qui est bien antérieur à la dynastie, al-Qāhir (r. 932-934, m. 951) qui avait

liberté d'agir (mise sous tutelle par un de ses auxiliaires ou captivité), peuvent conduire à « dépouiller de l'imamat celui qui en est revêtu »¹²⁸. Tant, par conséquent, qu'un tel changement n'est pas survenu, obéissance est due à l'imam ; c'est précisément la façon dont les *Aḥkām* abordent cette obéissance sur laquelle nous allons maintenant faire porter l'examen.

L'obéissance due à l'imam

Il serait fastidieux et sans grand intérêt de dresser la liste des occurrences dans lesquelles le chapitre I^{er} du traité fait référence à l'obéissance due à l'imam et l'on rappellera simplement que, dès son préambule, la question du chef de la communauté et du commandement de celle-ci est posée comme un préalable à l'examen de tout statut gouvernemental. Elle est ensuite abordée par référence à Coran 4 : 62, puis par rapport au choix qui, on l'a vu, doit porter sur celui qui, réunissant les conditions requises, est aussi celui auquel le peuple « s'empresse d'obéir » et, enfin, sous l'angle des changements qui peuvent dépouiller l'imam du vêtement d'obéissance dont il est revêtu. Deux bémols peuvent toutefois être identifiés qui interrogent sur la lecture à donner à la partition māwardienne. Le premier prend place immédiatement après l'énonciation de Coran 4 : 62, où le hadith censé, s'il en était besoin, conforter le Texte en atténue en fait la portée. Ce hadith, rapporté par Abū Horeyra s'énonce comme suit :

D'autres chefs après moi vous commanderont, le pieux d'après sa piété, le pervers d'après sa perversité ; mais écoutez-les, obéissez à tout ce qui est conforme à la vérité : s'ils font bien, cela vous servira et leur servira ; s'ils font mal, cela vous servira et leur nuira.¹²⁹

On ne peut qu'être frappé par le fait que ce texte subordonne l'obéissance « à tout ce qui est conforme à la vérité », laissant ainsi une marge considérable d'appréciation à celui qui souhaiterait ne pas obéir. Le phénomène est d'autant plus frappant que le préambule du *Livre de l'impôt foncier* offre un large choix de hadiths prônant l'obéissance à ceux qui succéderont au Prophète sans comporter la restriction contenue dans la tradition choisie par le *shaykh*, tel celui rapporté par Ḥasan al-Baṣrī qui s'exprime ainsi :

N'injuriez pas les chefs, qui, s'ils font le bien, seront récompensés, et alors vous leur devez de la reconnaissance, et qui, s'ils font le mal, en auront la charge, et alors vous devez vous montrer patients. Ils sont un châtiment du ciel envoyé par Allāh pour punir qui il Lui plait ; acceptez donc la punition céleste, non avec indignation et colère, mais avec humilité et soumission.¹³⁰

effectivement été aveuglé avant l'accession des Būyides au pouvoir. Quant à al-Muttaqī (r. 940-944, m. 968) son aveuglement est également antérieur à la prise de pouvoir des Būyides et ceux-ci n'en sont en rien responsables. En revanche, al-Mustakfī (r. 944-946, m. 950), non cité par Crone, a bien été aveuglé sous les Būyides.

¹²⁸ Fagnan 1915, pp. 33 et 39-40.

¹²⁹ Fagnan 1915, p. 6.

¹³⁰ Fagnan 1921, p. 14. Il semble difficile de soutenir que Māwardī n'ait pas eu connaissance de l'ouvrage, Hurvitz 2007, p. 29, relève qu'Abū Yūsuf est, après Šāfi'ī, Abū Ḥanīfa et Mālik, le docteur le plus fréquemment cité par les *Aḥkām*.

Ce sont ces éléments que Gibb prend en compte pour considérer que la position de Māwardī est intermédiaire entre le devoir d'insurrection prôné par les kharijites et celui de soumission des sunnites mais que, prudent, il se borne à de vagues indications¹³¹. Nous reviendrons sur cette appréciation après avoir approfondi l'analyse et, en premier lieu, prêté l'oreille au second bémol émis par le *shaykh*. Il s'insinue, comme le premier, après que l'auteur a procédé à une affirmation issue du Texte, confortée ici encore par plusieurs citations, tendant à assoir l'obligation faite à l'imam de s'occuper personnellement des affaires, la réserve quant à l'obéissance due à l'imam, prend alors la forme suivante :

Quand l'imām veille aux droits de la nation ainsi que nous venons de le dire, il satisfait aux exigences d'Allāh tant au point de vue des avantages auxquels elle a le droit que celui des charges qui lui incombent. Il a le droit de réclamer de celle-ci deux choses : son obéissance et son concours aussi longtemps que son propre état ne subit pas de changement.¹³²

L'imamat rationalisé en contrat (les juristes le qualifieraient en l'occurrence de contrat synallagmatique [comportant des obligations réciproques] à exécution successive), placerait ainsi, légitimement, la nation en capacité de refuser son concours et son obéissance au chef qui ne satisferait pas aux obligations de sa charge ! La réponse à cette question est fournie par le chapitre V des *Aḥkām* lorsqu'il aborde le cas « d'un parti » des musulmans qui se met « en opposition avec l'opinion de la communauté et embrasse une doctrine qui lui est propre »¹³³. Pour autant que les intéressés restent disséminés et ne se déroberont pas à l'action du pouvoir rien ne doit être entrepris contre eux et ils restent soumis à la loi et protégés par elle « tant à leur profit qu'à leur charge ». En revanche, si, faisant scission de la communauté, ils s'organisent de façon autonome, procèdent à la levée de l'impôt et assurent l'exécution des jugements, alors, cessant d'obéir à l'imam « on déclare la guerre à ces rebelles pour mettre fin à leur scission et les ramener à l'obéissance. »¹³⁴. Le *shaykh* ponctue son examen par la citation de Coran 49 : 9 selon lequel :

Si deux groupes de croyants se combattent, rétablissez la paix entre eux ; si l'un d'eux opprime l'autre, combattez le premier jusqu'à ce qu'il revienne au (respect de) l'ordre d'Allāh ; s'il y revient, réconciliez-les en appliquant cet ordre avec justice. Pratiquez l'équité, car Allāh aime ceux qui la pratiquent.¹³⁵

La séquence nous semble éclairer ce qu'il convient d'entendre par « obéissance due à l'imam » en ce qu'elle recouvre, non l'obéissance due à un individu dont on a vu qu'il pouvait professer des opinions suspectes, mais bien la soumission due à l'imam en tant que symbolisant l'autorité publique et les prérogatives régaliennes telles que la levée de l'impôt et l'organisation de la justice qu'elle est seule autorisée à exercer. La possibilité pour un musulman, voire un « parti des musulmans », de se mettre en opposition avec l'opinion de la communauté, et de l'imam qui la représente, n'est en rien déniée, pour autant que cela ne

¹³¹ Gibb 1982, p. 161.

¹³² Fagnan 1915, p. 33.

¹³³ Fagnan 1915, p. 116.

¹³⁴ Fagnan 1915, p. 118.

¹³⁵ Fagnan 1915, p. 118.

conduise pas, non par des opinions, mais par des actes de sédition, à remettre en cause l'unité de l'*umma*. Pour peu que l'on remplace ce dernier terme par celui de nation, qui constitue l'une de ses traductions, l'on se trouve en face d'une conception des plus sécularisée de l'obéissance qui, si l'on consent un instant à un anachronisme révélateur, garantit « constitutionnellement », l'expression d'opinions divergentes dans le cadre du fonctionnement normal des institutions, sans reconnaître pour autant la possibilité pour un groupe d'individus, filons l'anachronisme, de « citoyens », de disposer d'eux-mêmes, comme ils l'entendraient, au risque de remettre en cause le cadre commun, indivisible, dans lequel sont institués leurs droits mais également leurs devoirs. Loin d'exprimer un devoir d'insurrection qui le rapprocherait des kharijites, le *shaykh* adopte ici une posture des plus sunnite que partagent les ḥanbalites, école dont on verra à quel point il est éloigné, dont le chef éponyme, relève Chaumont, prônait le désaveu à condition qu'il ne débouchât pas sur une désobéissance organisée :

Il vous appartient de désavouer avec vos cœurs et il vous incombe aussi de ne pas refuser d'obéir, de ne pas faire sécession d'avec les musulmans et de ne pas mêler votre sang à celui d'autres musulmans.¹³⁶

Pour en terminer avec les bémols de Māwardī, ils pourraient s'expliquer par une forme de transposition dans le domaine du droit de réflexions de caractère éthique qu'il formule dans un autre contexte, celui des Miroirs, où la contractualisation du rapport gouvernant /gouvernés obéit à une autre formulation et reçoit une autre sanction que dans les *Aḥkām*. C'est ainsi que, dans *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État (Kitāb tashīl al-naẓar wa-ta'ḡīl al-ẓafar fī aḥlāq al-malik wa siyāsāt al-mulk)*, le fondement de l'obéissance ne trouve pas sa justification dans la seule religion mais dans un substrat anthropologique ainsi que dans la justice du monarque¹³⁷. Deux citations, sur lesquelles nous reviendrons lorsque nous traiterons des Miroirs, seraient de nature à expliciter les réserves que l'auteur ne peut émettre que de façon subliminale dans ses *Aḥkām*. La première est prêtée à un sage et revient précisément sur les rapports qu'entretiennent religion et justice au regard de la souveraineté : « La souveraineté se maintient dans l'impiété, mais ne peut subsister malgré l'injustice. »¹³⁸. La seconde, attribuée à Ardašīr, est également dépourvue d'ambiguïté :

Lorsque le souverain renonce à la justice, les sujets renoncent à obéir.¹³⁹

De tels éclats qui voient l'éthicien prendre le pas sur le juriste et la Justice et les droits des sujets disputer la primauté à la Loi ne pouvaient que difficilement se faire entendre dans les

¹³⁶ Chaumont 2004, p. 11. Dans le même sens, Lapidus 1975, p. 383, relève : " *In the name of the law a Muslim could disobey the Caliphate over a specific matter, but not rebel against the regime.* "

¹³⁷ Abbès 2015, p. 385, le *shaykh* prend soin de noter que le propos qu'il tient sur la justice comme fondement de l'obéissance au souverain ne contredit pas ce qu'il a énoncé plus haut « sur le fait que la religion fasse partie des fondements de la souveraineté. ». Il convient toutefois de noter que dès l'entame de l'ouvrage, c'est moins la religion que le fait que Dieu a créé les hommes « en classes distinctes », les uns étant « des commandants et les autres des exécutants des ordres » qui constitue le premier fondement de l'obéissance. (Abbès 2015, p. 239).

¹³⁸ Abbès 2015, p. 385.

¹³⁹ Abbès 2015, p. 385.

Statuts gouvernementaux sans disqualifier l'ouvrage et son auteur¹⁴⁰. Un aspect du chapitre V des *Aḥkām* que l'on vient d'analyser mérite d'être souligné à la lecture de la traduction et des réflexions auxquelles procède Abbès : elles portent, à l'instar de celles que nous venons de formuler, sur la porosité des considérations éthiques et juridiques. Le chercheur relève en effet, à partir de l'analyse du terme arabe *baġī* et de ses dérivés¹⁴¹, le déplacement qui s'opère de l'ordre de l'éthique et de la notion de juste et d'injuste pour gagner l'ordre du politique et s'appliquer aux relations qu'entretiennent l'imam et ceux qui lui refuseraient l'obéissance :

Ainsi, dans ce texte comme dans l'ensemble de la littérature juridique portant sur le droit de la guerre, le terme de *baġī* doit être entendu dans les deux sens de rébellion et d'injustice. Ce texte reflète parfaitement la manière dont les pouvoirs en islam ont géré les problèmes de divergences de doctrines et d'opinions religieuses. Tant que ces dernières ne sont pas instrumentalisées pour la conquête du pouvoir et qu'elles sont neutres politiquement, elles ont droit de cité.¹⁴²

L'auteur poursuit son examen par l'énoncé de Coran 49 : 9 précité, « si l'un d'eux opprime l'autre, combattez le premier », où le terme *baġa* renvoie à l'oppression l'iniquité ou encore l'injustice, il relève que Berque, dans sa traduction, a retenu les termes « passe-droit »¹⁴³, alors que Masson a rendu le passage par « Si l'un des deux se rebelle encore contre l'autre, luttiez contre celui qui se rebelle, jusqu'à ce qu'il s'incline devant l'Ordre de Dieu.»¹⁴⁴. En conclusion de cette analyse particulièrement éclairante, Abbès relève :

Cette deuxième option assimilant le mot *baġy* à la rébellion et à la dissidence est soumise à la vision théologico-politique développée par les juristes qui ont voulu rattacher la condamnation de la désobéissance et de la rébellion à une origine sacrée et transcendante. C'est à la faveur de cette assimilation du dissident politique à la véritable figure de l'ennemi interne que se fait la réduction de la justice, dans son versant éthique et normatif, à l'idéologie du pouvoir d'un côté, et au droit du plus fort de l'autre. Il faudrait donc être attentif, lorsque les notions de justes (*ahl al-`adl*) et d'injustes (*ahl al-baġy*) sont mobilisées dans ces ouvrages, à ne pas les confondre avec une définition normative de la justice et de l'injustice, car elles ne désignent en réalité que les détenteurs du pouvoir et les dissidents qu'il faudrait ramener à l'ordre.¹⁴⁵

Nous sortons effectivement ici des réflexions de caractère « constitutionnel » que nous inspiraient les *Aḥkām*, l'auteur attirant précisément notre attention sur la perversion du terme justice, que les *fuqahā`* ont replié sur le maintien de l'ordre institué. Quelques

¹⁴⁰ Une formulation de cette nature n'aurait en réalité pas impliqué d'ignorer le Texte mais de donner de Coran 4 : 62 cité plus haut (le verset qui intime au croyant d'obéir au Prophète et à ceux qui commandent), une lecture en combinant l'énoncé avec celui du verset qui le précède immédiatement puisque ce dernier préconise précisément de « juger selon la justice » [Masson 1967, I p. 102 (respectivement 4 :58 et 4 : 59)].

¹⁴¹ Le terme *baġy* est utilisé par Māwardī pour désigner ce que Fagnan 1915, p. 116, traduit par « Lorsqu'un groupe de musulmans s'écarter de la voie droite » et qu'Abbès 2009, p. 157, conservant à dessein le terme arabe rend par « groupe de musulmans pratiquant le baġy ». Plus loin, C'est le terme *buġat* que Fagnan 1915, p. 118, traduit par « Si ce groupe d'indisciplinés refuse d'obéir », qu'Abbès 2009, p. 157, rend par « Si ce groupe de buġat ».

¹⁴² Abbès 2009, p. 158.

¹⁴³ Berque 1995, p. 560, « Si l'un d'eux avait commis un passe-droit au détriment de l'autre, combattez-le ». Abbès 2009, p. 159.

¹⁴⁴ Masson 1967, II p. 640. Abbès 2009, p. 160.

¹⁴⁵ Abbès 2009, p. 160.

observations sur la méthode utilisée par Māwardī dans les *Aḥkām* viendront en conclusion de notre analyse du traité.

Questions de méthode

L'on se souvient qu'analysant les qualités que, selon les *Statuts gouvernementaux*, doivent présenter les imams, nous nous étions attardé sur la science (*ʿilm*) autorisant un examen personnel et permettant le rendu d'un jugement, capacité d'effort (*ijtihād*), que nous avons comparée à la façon dont le *shaykh* l'explique lorsqu'il détaille les connaissances requises pour exercer la fonction de juge. Ces connaissances doivent porter, rappelons-le, sur le Livre sacré, le Hadith, à quoi s'ajoutent les sciences de l'interprétation, qui supposent elles-mêmes, la maîtrise des solutions apportées par les anciens et la science de l'analyse : l'auteur concluait que seul un individu possédant ces 4 sciences peut être compté parmi ceux « qui ont le droit d'investigation indépendante dans le domaine de la Loi ». Ce sont en fait ces différents registres que déploie Māwardī dans les *Aḥkām*, registres auxquels il convient d'ajouter les éléments qu'il tire de l'histoire de la communauté ou encore la poésie. Nous avons noté au fil de l'analyse que les citations coraniques occupent, pour l'essentiel, des lieux stratégiques du discours, lorsqu'il s'agit, par exemple au début du chapitre qui nous a le plus retenu, de fonder l'obéissance due au calife, pour rechercher l'origine de ce terme, ou encore pour souligner que l'imam doit personnellement s'impliquer dans les affaires¹⁴⁶. La distribution des hadiths suit d'assez près celle des versets coraniques, qu'ils viennent compléter à deux reprises, deux hadiths étant par ailleurs avancés pour appuyer le lignage qurayshite auquel doit appartenir l'imam¹⁴⁷. Les références à l'unanimité, ou à l'ensemble ou encore à la généralité des docteurs, savants, théologiens ou juristes abondent de même que les occurrences dans lesquelles le *shaykh* fait état d'opinions divergentes¹⁴⁸, à moins qu'il se réfère à l'opinion des juristes de Kūfa et plus encore de Baṣra¹⁴⁹.

¹⁴⁶ La seule citation coranique dont nous n'avons pas fait état présente un intérêt à nos yeux moindre ; il s'agit de Coran 3 : 34 (Coran 3 : 39 dans Masson 1967, I p. 65), où il est fait référence à l'impuissance de Zacharie. (Fagnan 1915, p. 37).

¹⁴⁷ Fagnan 1915, p. 8.

¹⁴⁸ Johansen 1999, p. 37, observe: "*The legitimacy of dissent on the same problems and texts is a basic principle of the fiqh. Only when all scholars agree on the same norm or interpretation does their consensus (ijmāʿ) establish indisputably certain knowledge (ʿilm yaqīn). But as long as the opinions of the scholars differ their dissent (iḥtilāf) entitles each and every scholar to drive legal or ethical norms on the basis of the exertion of his or her own capacity of reasoning (ijtihād). It is only from the eleventh century onwards that new doctrines try to limit the dissent (iḥtilāf) as accepted by the consensus of the scholars to the earliest from in which the dissent was accepted as legitimate by the community of scholars.*". Le chapitre VIII des *Aḥkām* auquel nous nous sommes référé plus haut, de même que la pratique de Māwardī que nous sommes en train d'analyser, témoignent de l'importance qu'il attache pour sa part à l'*ijtihād*.

¹⁴⁹ Hurvitz 2007, p. 29-32, observe que, selon les calculs qu'il a opérés sur l'ensemble des *Aḥkām* (ils comportent, précise-t-il, une part d'approximation), Māwardī fait état, à plusieurs douzaines de reprises, des opinions divergentes des écoles Ṣāfiʿī, Abū Ḥanīfa et Mālik. L'opinion de Ṣāfiʿī (ou celle de ses étudiants), est citée à 80 reprises, contre 50 pour celle d'Abū Ḥanīfa et plus de 40 pour celle de Mālik. Quant à Ḥanbal, son avis n'est sollicité qu'en 2 occurrences, ce qui témoigne, note Hurvitz, du peu de considération du *shaykh*

S'agissant du raisonnement par analogie (*qiyās*), le 1^{er} chapitre y recourt une bonne douzaine de fois, soit très sensiblement moins qu'à un élément ne figurant pas en tant que tel dans les *uṣūl al-fiqh* : les références historiques. Ces éléments sont fréquemment tirés du tout premier islam, époque du Prophète et des *rāšidūn*, mais peuvent remonter à l'époque préislamique, Moïse est ainsi cité à l'appui de l'opinion selon laquelle des difficultés d'élocution ne sont pas incompatibles avec l'exercice de l'imamat¹⁵⁰. Des événements extraits d'un passé plus récent peuvent également être sollicités à l'appui des démonstrations auxquelles procède l'auteur ; al-Rašīd est ainsi convoqué pour assoir la possibilité pour un calife de nommer plusieurs successeurs dans l'ordre qu'il choisit¹⁵¹. Quant à al-Ma`mūn, nous l'avons vu, il semble jouir d'une autorité suffisante pour que ses propos concernant les qualités attendues d'un vizir soient cités et que ceux prêtés à l'un de ses vizirs, celui-ci ayant été certainement choisi avec le plus grand soin, jouissent d'une certaine force probante.

Il arrive également que Māwardī, singulièrement en des moments particulièrement importants de son propos, n'estime pas nécessaire de les appuyer par la moindre référence ; c'est ainsi qu'il procède en énonçant les dix devoirs de l'imam, Coran, hadit, poème et référence historique n'intervenant, nous l'avons noté, que pour souligner le dixième de ses devoirs. De même, lorsqu'il aborde la question particulièrement sensible de savoir ce qu'il y a lieu de faire lorsque l'imam est empêché d'agir du fait d'une contrainte ou d'une violence, problématique qui le retient plus de 2 pages¹⁵², on chercherait en vain la moindre référence qui serait de nature à assoir ou à conforter l'effort personnel d'interprétation qu'il développe en vue de dégager une solution, en un mot, l'*ijtihād*, qu'il met en œuvre. Nous avons identifié, dans le chapitre 1^{er} des *Aḥkām* une dizaine d'occurrences où le *shaykh* déploie un tel effort, le combinant, le plus souvent, à d'autres instruments concourant à étayer son discours. La question, évoquée dans le paragraphe précédent, du calife désignant plusieurs successeurs dans l'ordre qu'il détermine fournit un exemple accompli de raisonnement complexe où, sur près de 5 pages¹⁵³, sont actionnés les différents leviers susceptibles d'emporter la conviction. Le Prophète désignant un chef pour une campagne militaire, précisant que s'il venait à disparaître il serait remplacé par untel, et que si ce dernier devait également périr, untel le remplacerait, fournit une argumentation de caractère historique sur lequel s'emboîte un raisonnement par analogie : ce qu'a fait le Prophète pour l'émirat est également licite pour le califat. Un argument issu d'un effort d'interprétation vient alors contrer un raisonnement par analogie : Māwardī affirme en effet

pour le traditionniste. Symétriquement, les *Aḥkām* d'Abū Ya`lā procèdent à plusieurs centaines de références à Ibn Ḥanbal alors que les 3 « fondateurs » des écoles éponymes ne recueillent, au total, qu'une douzaine de références.

¹⁵⁰ Fagnan 1915, p. 36.

¹⁵¹ Fagnan 1915, p. 25. On relèvera que la « force probante » de ces exemples historiques obéit à de subtiles considérations. C'est ainsi qu'avant de retenir le cas d'al-Rašīd, Māwardī cite celui de Sulaymān ibn `Abd el-Malik en observant que, si ce calife ne peut passer pour « une autorité sans réplique », l'avis des savants de son temps et de ceux qui leur ont succédé peut certainement constituer « une preuve de ce genre ».

¹⁵² Fagnan 1915, p. 38-41.

¹⁵³ Fagnan 1915, p. 24-28.

que l'objection selon laquelle le califat est un contrat qui doit répondre à certaines qualités et conditions ne peut être retenue au motif « qu'il s'agit d'une question d'intérêt public qui doit être solutionnée dans un esprit plus large que quand il s'agit de contrats d'ordre privé. »¹⁵⁴. Suivent plusieurs exemples de caractère historique précédant un nouvel effort d'interprétation aboutissant à la conclusion que l'héritier désigné, une fois qu'il est devenu imam, est en droit de choisir comme successeur un autre que le second désigné par celui qui l'avait précédé dans l'imamat. L'on mesure la liberté d'appréciation exorbitante que le jeu des différents claviers permettant d'accéder à la preuve juridique offre aux « virtuoses », selon l'expression de Décobert, ces « lettrés spécialistes du savoir religieux et monopolisant leur capital »¹⁵⁵ qui, pour fonder l'obéissance due au calife, ou déterminer les champs dans lesquels les imams sont fondés à intervenir, ou encore apprécier la licéité de leurs décisions, interprètent le Texte et utilisent un corpus infini de hadits. Ils ont en outre à leur disposition un réservoir sans fond d'exemples historiques dont ils peuvent extraire ceux qu'ils considèrent comme d'utiles précédents susceptibles d'étayer leurs démonstrations, le tout en jouant sur les consensus et les opinions divergentes. A cela s'ajoute, qu'à la différence d'un *cadi*, qui, saisi d'un litige, est tenu d'y apporter une solution, il leur est loisible de faire état de différentes opinions émises sur une question sans prendre personnellement position, ce que ne manque pas de faire le *shaykh*, par exemple, nous l'avons vu, au sujet de la transmission de l'imamat de père en fils. Le calife, l'imam n'est définitivement plus une autorité religieuse et tend à ne plus être une autorité en un quelconque domaine, il demeure toutefois le chef de la communauté et occupe une fonction qui, pour être toute symbolique, suppose qu'il ne se livre pas à des passions délétères mais, au moins, affiche de s'intéresser aux affaires de l'*umma*. Il appartient aux gouvernants, c'est-à-dire, notamment aux imams, aux émirs, aux vizirs, ainsi qu'à ceux qui exercent des fonctions d'autorité (les Statuts gouvernementaux), de s'appliquer à l'administration des choses mondaines en laissant aux « virtuoses » le soin d'apprécier la licéité de leurs pratiques, ce qu'exprime parfaitement la conclusion de l'étude d'Hurvitz :

*The rulers are not law-makers – they are not depicted as possessing the religious authority to write and formulate the law. Rather, they are policy-makers who deal with the business of running their empire. According to this vision of the ruling elite, it was the jurist-scholar alone who had the authority and knowledge to choose from among the ruler's numerous patterns of governance whatever he considered appropriate for the doctrine he wished to articulate. In a nutshell, the rulers supplied the raw material and the scholars forged a body of public law out of it.*¹⁵⁶

C'est par rapport à la trame tracée par Māwardī dont nous nous sommes efforcé d'explicitier le métier autant que les instruments, que nous nous proposons, sans entrer aussi avant dans l'analyse des méthodes mises en œuvre, d'examiner en quoi les travaux de Juwaynī (ar. Ğuwaynī) et de Ğazālī s'inscrivent dans la continuité en même temps qu'ils

¹⁵⁴ Fagnan 1915, p. 25.

¹⁵⁵ Décobert 2004, p. 42.

¹⁵⁶ Hurvitz 2007, p. 48.

opèrent rupture avec les analyses du *shaykh*. Nous centrerons notre propos sur le tandem du politique que constituent l'imamat et l'émirat.

6.2.2. Juwaynī, une pensée de l'exception¹⁵⁷

`Abd al-Malik b. `Abd Allāh al- Juwaynī (1028-1085) est né et mort à Boštānekān près de Nīšāpūr dans une famille de lettrés ; son père `Abd Allāh b. Yūsuf, juriste šāfi`ite, compte parmi ses premiers maîtres dans lesquels se distingue le théologien aša`rite `Abd al-Jabbār Eskāfi Esfarā`enī (m. 1060). Les persécutions dont sont victimes les aša`rites, le plus souvent imputées au vizir seldjoukide `Amid al-Mulk Kundurī (m. 1064)¹⁵⁸, qui, à l'instar de la dynastie qu'il sert, prône un ḥanafisme associé au māturīdisme, le conduisent à s'exiler à Baghdad puis à séjourner à La Mecque et à Médine, d'où le titre d'« Imam des deux sanctuaires (*Imām al-Ḥaramayn*) » qui lui est attribué¹⁵⁹. L'accession au vizirat de Niẓām al-Mulk (1018-1092), lui-même adepte de l'aša`risme et protecteur de Juwaynī, autorise le retour du *shaykh* à Nīšāpūr, sans doute dès 1063, soit immédiatement après la promotion de

¹⁵⁷ Nous empruntons la notion à Abbès 2009, p. 142.

¹⁵⁸ Madelung 1988, p. 34, qualifie Tuğrul Beg, le fondateur de la dynastie seldjoukide, de ḥanafite sectaire. Au sujet de la formation šāfi`ite de Kundurī voir Yavari 2008, p. 62.

¹⁵⁹ Mervin 2000, p. 86, observe « qu'il est difficile de dater précisément l'apparition des écoles de théologies et de délimiter leurs positions respectives avant la seconde moitié du VIII^e siècle » ; la chercheuse note par ailleurs (p. 85) que ce n'est qu'à partir de la fin du X^e siècle que le terme *kalām* (du verbe ar. *takallama*, parler intelligemment) allait s'appliquer à la théologie en tant que science religieuse. Toujours selon Mervin, 3 facteurs ont contribué à la formation de la théologie islamique : les désaccords politiques se rapportant à la lutte pour le califat après l'assassinat de `Oṭmān, les influences des autres religions et de la pensée grecque, les débats contre les dualistes mazdéens et manichéens (voir à ce sujet SGV). Les débuts du mouvement mu`tazilite sont mal connus mais son développement correspondant au premiers Abbasides et au mouvement de traduction qu'ils favorisent est mieux renseigné (voir par exemple rubrique intitulée « Les exigences du discours religieux interne : la Physique d'Aristote et le *kalām* primitif », Gutas 2005, p. 119 sqq.). Deux écoles mu`tazilites rivalisent (celle de Baṣra et celle de Baghdad), et, synthétisant leurs productions, Mervin retient 5 orientations (p. 92) : i) Dieu est inaccessible et ses attributs (mains, visage, trône...) doivent s'entendre de façon symbolique et sa parole (le Coran) est par conséquent créée ; ii) la justice de Dieu suppose que l'homme soit libre et responsable ; iii) le sort de l'homme dépend donc de ses actes ; iv) le pécheur musulman demeure dans la communauté des croyants, même si un châtement éternel lui est réservé ; v) l'impératif consistant à commander le bien et interdire le mal s'impose à l'ensemble de la communauté, le cas échéant par le recours à l'épée. Le mu`tazilisme déclinant après l'échec de la *miḥna*, le *kalām* se perpétue avec l'aša`risme [la doctrine initiale est prêtée à un ancien mu`tazilite, Abū al-Ḥasan al-Aša`rī (m. c. 935)]. Ses énoncés se veulent un moyen terme entre le raisonnement théologique et le littéralisme ḥanbalite (p. 93) : i) les attributs divins sont bien réels, ils ne peuvent toutefois être questionnés, ils sont « sans comment » (*bi-lā kayfa*) ; ii) rien n'échappe à la volonté de Dieu, qui veut tout ce qui se produit et, par conséquent, également les actes mauvais : l'homme dispose toutefois d'une faculté d'acquisition (ar. *kasb*) de cet acte ; iii) s'agissant de la question de la foi et des œuvres, le pécheur reste membre de l'*umma* ; iv) quant au Coran, il est à la fois parole divine créée et créé en tant qu'expression de cette parole. Les thèses défendues par al-Aša`rī, elles évolueront avec des théologiens comme Juwaynī et Ġazālī, reçoivent un accueil favorable de l'école šāfi`ite mais sont combattues aussi bien par les mu`tazilites que par les ḥanbalites ainsi que par un courant de pensée initialisé par Abū Maṣū`ir al-Māturīdī (m. 944), un ḥanafite actif à Samarcande. L'influence du māturīdisme sera ainsi particulièrement développée dans les milieux seldjoukides qui auront adopté le ḥanafisme. Paradoxalement, notent Mervin et Sourdel, alors qu'il n'a pas été influencé par le mu`tazilisme, le māturīdisme prône des thèses bien plus proches de ce mouvement que ne le fait l'aša`risme, notamment sur les questions se rapportant aux actes humains (Mervin 2000, p. 95, Sourdel 2004, p. 259). Cette analyse est confirmée par Madelung 2010, qui relève que selon Māturīdī, si les actes humains sont créés par Dieu, ils sont « d'un autre point de vue, des actes de l'homme selon son libre arbitre (*iḥtiyār*). ». Sur ces questions, voir également Cruz-Hernández 2005, p. 88-106.

son protecteur ; il y enseigne désormais quasiment jusqu'à sa mort dans la Niẓāmiyya fondée par le vizir¹⁶⁰. Il est exceptionnel qu'une pensée échappe totalement à son époque et cet aspect contextuel est particulièrement éclairé dans l'article qu'Hallaq a consacré à la pensée politique de Juwaynī, il y défend en particulier la thèse que, dans l'état de déliquescence avancé dans lequel se trouvait le califat abbaside, le shaykh suggérait, il ne pouvait évidemment faire plus, que l'imamat soit transféré aux Seldjoukides, c'est-à-dire, plus concrètement, à Niẓām al-Mulk¹⁶¹. Crone dans les pages qu'elle consacre à Juwaynī, reprend la proposition de Hallaq : elle observe qu'après la mort d'Ālp Arslān, le vainqueur de Manzikert (1071), en 1072, le vrai dirigeant de l'époque était Niẓām al-Mulk, dédicataire du *Ġiyāt al-umam f-iltiyāt al-zulam* (*Le secours des nations lorsqu'elles sont entourées par les ténèbres*), ci-après *Ġiyāt*, composé par Juwaynī entre 1072 et 1085, sur l'instigation de Niẓām al-Mulk, selon Hallaq¹⁶². Crone poursuit en relevant que les Abbasides défailants, c'est l'ensemble des institutions de l'*umma*, et la Loi, qui étaient en péril de telle sorte que la solution consistait à suggérer que l'imamat échoie " *to the lord of the time and foremost man of this age*", c'est-à-dire au célèbre vizir¹⁶³. C'est avec ces éléments de contexte à l'esprit que l'on examinera la façon dont le *Ġiyāt* aborde les questions liées à l'imamat. On reprendra rapidement les points sur lesquels le traité s'inscrit peu ou prou dans la continuité des *Aḥkām* avant de s'attarder sur les aspects où il opère rupture par rapport à ceux-ci.

Des continuités

Tout comme Māwardī, Juwaynī fait reposer l'imamat sur la Loi¹⁶⁴, et l'un et l'autre se retrouvent également pour considérer que l'institution est un contrat ou encore pour estimer qu'il ne peut y avoir qu'un seul imam, Juwaynī estimant en l'occurrence judicieux de ponctuer son affirmation par la citation d'un verset coranique dont Abbès note que le principe religieux qu'il énonce se trouve par la même occasion « sécularisé » :

Si des divinités, autres que Dieu, existaient,
le ciel et la terre seraient corrompus.¹⁶⁵

S'agissant des qualités que l'imam doit présenter Juwaynī souscrit, par déférence à l'égard de la maison du Prophète, à la condition portant sur l'ascendance qurayshite. Il estime en revanche que le hadith habituellement cité pour justifier cette condition est dépourvu

¹⁶⁰ Nous reviendrons plus bas sur les fondations de madrasas attachées à Niẓām al-Mulk. Pour ce qui concerne la biographie de Juwaynī on se reportera à Cruz-Hernández 2005, p. 115 ainsi qu'à Heck 2009.

¹⁶¹ Hallaq 1984, p. 26-27.

¹⁶² Hallaq 1984, p. 28.

¹⁶³ Crone 2004, p. 234, énumère les *alqāb* dont le calife al-Qā'im gratifie Tuğrul Beg " *The great Šāhān šāh, King of the East and West, the Reviver of Islam, Deputy of the Imam and Right Hand of God's Caliph, the Commander of the Faithful* ". Elle observe ensuite : " *In short, the sultan had now formally replaced the caliph as the political ruler of the umma, by the caliph's own agreement* ". La proposition de Hallaq est partagée par Yavari 2015, alors que Heck 2009, tout en évoquant cette hypothèse, ne s'y arrête pas, mais souligne le caractère systématique et englobant de l'œuvre de Juwaynī, où le politique est intégré comme un élément modérateur permettant d'assurer sur des bases plus solides les reformulations du *kalām* et du *fiqh*.

¹⁶⁴ Abbès 2009, p. 134.

¹⁶⁵ Abbès 2009, p. 142. Masson 1967, II p. 397, pour la citation de Coran 21 : 22.

d'authenticité, avant de considérer, nous verrons dans quelles conditions, qu'en l'absence de candidat doté de l'ascendance requise il convient de renoncer à l'exiger¹⁶⁶. A l'instar de Māwardī, l'Imam des deux Sanctuaires ne se montre pas d'une extrême exigence au regard de la moralité de l'imam, mais là où le Meilleur juge se contentait sur ce point d'énoncer des opinions divergentes Juwaynī développe une argumentation selon laquelle « même s'il commet de grands péchés » l'imam ne saurait être déposé tant qu'il s'occupe avec assiduité des affaires de la communauté en rappelant que :

La finalité de l'imamat est d'assumer les charges politiques, de garder le pays, de rassembler les éléments disparates de la nation, et de surveiller d'un œil attentif les contrées proches et lointaines.¹⁶⁷

Ces éléments, pour n'avoir pas été étrangers des *Aḥkām*, sont soulignés avec vigueur dans le *Ġiyāṭ* qui, sans négliger les qualités traditionnellement attendues de l'imam, insiste tout particulièrement sur ce dont il doit positivement être porteur, qu'il résume dans le terme « *istiqlāl* » rendu par « autonomie du souverain »¹⁶⁸, notion qui, observe Abbès, « concentre et fédère » plusieurs composantes dont « la *kifāya*, capacité à exercer la fonction, la science (*ilm*), la crainte de Dieu (*taqwā, wara*), la liberté (*ḥurriya*) et la masculinité (*dukūra*). »¹⁶⁹. Car si, comme nous l'avons noté, la finalité de l'imamat consiste à protéger la nation et à rassembler les éléments disparates qui la constituent, encore convient-il que celui qui en a la charge soit de lui-même en capacité d'émettre l'avis qui rassemble :

L'objectif de l'imamat, tel que la religion de toute la nation l'a établi, consiste à rassembler les avis divergents et unir les passions disparates. Il est évident, pour toute personne clairvoyante, que si les États connaissent des troubles, c'est bien à cause de la division de l'autorité, des divergences des opinions, et de l'agitation des passions. Or, la rectitude du pouvoir et le fondement de l'autorité découlent de la soumission à un seul avis qui serait reconnu. Une soumission à l'avis de quelqu'un qui serait doté d'un jugement inébranlable, sans [impliquer qu'il doive] faire fi des avis des autres, ou adopter une attitude despotique.¹⁷⁰

Des ruptures

Non content d'exprimer en plein ce que Māwardī esquivait, esquissait ou suggérait en creux¹⁷¹, Juwaynī développe dans le *Ġiyāṭ* une pensée de l'exception en droit qui, comme le relève Abbès,¹⁷² n'avait que fort peu préoccupé l'auteur des *Aḥkām*, ce qui le conduit à

¹⁶⁶ Abbès 2009, p. 145.

¹⁶⁷ Abbès 2009, p. 146 -147.

¹⁶⁸ Abbès 2009, p. 139.

¹⁶⁹ Abbès 2009, p. 140.

¹⁷⁰ Abbès 2009, p. 141.

¹⁷¹ Abbès 2015, p. 191, Abbès relève ici les critiques formulées par Juwaynī à l'encontre de Māwardī : « En matière de statut de l'imamat, dit-il, l'auteur de ce livre s'est contenté de transmettre des doctrines, sans faire accompagner les opinions choisies par des arguments ni par une élucidation de leurs méthodes qui témoignerait de l'intérêt que l'auteur leur accorde. »

¹⁷² Abbès 2009, p. 143. La notion n'est pas tout à fait absente des propos de Crone 2004 qui, p. 234, sous-titre les pages qu'elle consacre à Juwaynī `Saving the umma`.

examiner « différentes situations de crise où la loi entre en conflit avec les réalités du pouvoir et du gouvernement. »¹⁷³. C'est cette pensée de l'exception qui l'amène par exemple, nous l'avons vu, à considérer qu'un prétendant à l'imamat dépourvu d'ascendance qurayshite peut être porté à la fonction, ou encore qu'un libertin qui continue par ailleurs à assurer ses devoirs ne doit pas être déposé. Mais, qu'en est-il lorsque non content de s'adonner au libertinage l'imam se montre dans l'incapacité de remplir la part du contrat qui lui revient, en termes d'unité de l'*umma*, d'application de la Loi et de sécurité publique ?¹⁷⁴ C'est, après avoir énuméré les dangers encourus par la nation, que, dans une formule lapidaire Juwaynī suggère, ou plutôt souffle, la voie à suivre : « il faut bien trouver un remède à cette situation grave. »¹⁷⁵. C'est par conséquent à bas bruit qu'une solution devra être dégagée. Une évolution peut certes se constater depuis qu'Abū Yūsuf Ya`qūb, dans le préambule à son *Livre de l'impôt foncier*, préambule largement consacré à l'imamat, rappelait par hadiths interposés, les devoirs de la charge et l'obéissance due au calife, laissant entrevoir au tyran le sort peu enviable qui lui est réservé :

Celui des hommes qui, au jour de la Résurrection, sera le plus aimé de moi et aura le rang le plus proche de moi, c'est l'Imām juste ; celui qui, au jour de la Résurrection, me sera le plus odieux et qui encourra le châtement le plus sévère, c'est l'Imām tyrannique.¹⁷⁶

L'imamat contractualisé, malgré le formalisme extrême de la construction juridique qui le porte, présente au moins l'intérêt de mettre en évidence le caractère asymétrique de ce contrat et les apories qui le sanctionnent ; c'est ce que note Abbès en relevant que les juristes de l'Islam n'ayant pas conçu la possibilité de se révolter pour mettre bas le pouvoir tyrannique, « les situations abominables devaient se régler dans les coulisses du pouvoir »¹⁷⁷. Selon Juwaynī, il revenait par conséquent aux co-contractants, c'est-à-dire aux Grands, responsables de la communauté, de combattre (en coulisse donc) le chef injuste.¹⁷⁸ Ainsi, dans l'hypothèse où une mise à l'écart discrète s'avère impossible, on est ramené au hadith précité dont Abū Yūsuf Ya`qūb fait remonter la chaîne de transmission à Ḥasan al-Baṣrī qui, nous l'avons vu plus haut, analyse la tyrannie et l'injustice comme un châtement céleste qu'il convient d'accepter « non avec indignation et colère, mais avec humilité et soumission. »¹⁷⁹. L'ultime exemple d'exceptionnalité que l'on abordera se rapporte à l'usurpation de l'imamat entendu comme l'accaparement de la fonction de vive force. A la manière dont Māwardī s'était essayé à dégager une réponse juridique à l'émirat de conquête, Juwaynī envisage que

¹⁷³ Abbès 2009, p. 144. Dans le même sens Hallaq 1984, p. 31.

¹⁷⁴ Les critiques que Juwaynī formule à cet égard à l'encontre des Abbasides sont très sévères, le peuple est livré à l'oppression de tous contre tous, si bien qu'il ne serait pas illégal de disposer d'un imam d'ascendance non qurayshite. En regard, les éloges décernés à la dynastie des Seldjoukides et à la prospérité qu'elle apporte à l'époque sont à souligner. (Hallaq 1984, p. 38-40).

¹⁷⁵ Abbès 2009, p. 148.

¹⁷⁶ Fagnan 1921, p. 11, le propos est prêté au Prophète selon une chaîne de transmission remontant à Abū Sa`īd (il s'agit très certainement d'Abū Sa`īd Khudrī auquel Fagnan consacre une brève note p. 8).

¹⁷⁷ Abbès 2009, p. 148. Dans le même sens, Ben Achour 2008, p. 125, constate que si Juwaynī, Simnānī et Ġazālī ont envisagé la destitution « ils n'ont défini aucune procédure concrète. »

¹⁷⁸ Abbès 2009, p. 149.

¹⁷⁹ Fagnan 1921, p. 14.

le cocontractant purge l'usurpation de ses vices en la validant juridiquement, le *shaykh* concluant :

La règle de l'imamat consiste dans le fait de jouir d'une puissance écrasante et d'avoir de nombreux équipements et appareils militaires.¹⁸⁰

La prise de pouvoir non conforme à la loi est de la sorte lavée, purgée de son caractère illicite et, en tant que de besoin, assise sur des précédents historiques ; l'on songe, en l'occurrence à al-Ḥasan supplanté par Mu`āwiya¹⁸¹. Abbès, prenant du champ par rapport à Juwaynī, relève que les juristes de l'islam se sont attachés à définir des cas d'exception où la légitimité des pouvoirs est dissociée de leur licéité :

En effet, loin d'être contestées ou ignorées par les juristes, ces pratiques exceptionnelles qui renvoient à des situations d'anomie sont subsumées par le droit grâce à la notion de *taṣhīḥ*, qui signifie à la fois « rendre juste », « corriger », « rectifier », « valider » et « légaliser ». L'usage de cette notion en droit est semblable à son sens en mathématiques, où elle désigne la suppression des fractions et l'aboutissement à un résultat fini. En droit, il s'agit également de se débarrasser du poids de la norme, et de chercher le résultat auquel on pourrait réduire l'activité politique. Cette réduction bénéficie ainsi d'une validation et d'une légitimation.¹⁸²

Il convient maintenant d'examiner comment Ġazālī s'attachera, dans la suite ou non de celui dont il aura été l'élève, à légitimer, en leur donnant une formalisation juridique, les éléments du politique qu'il lui sera donné d'aborder.

6.2.3. La politique de Ġazālī

Tout comme Juwaynī, Abū Ḥāmed ibn Muḥammad al- Ġazālī (1058-1111) est khorāsānien puisqu'il est originaire de Tūs, ville où il termine également sa vie. Après une première formation juridique conduite à Gorgān, il gagne Nīšāpūr où il est l'élève de Juwaynī dont il partage le ṣāfi`isme et l'aṣā'risme, il y reçoit en outre l'enseignement du soufi Abū `Alī

¹⁸⁰ Abbès 2009, p. 150. C'est une formule très comparable : « Quiconque devient assez fort pour imposer sa loi doit être obéi », qu'utilise Al-Jabri pour synthétiser ce qu'il tient pour le point d'aboutissement de la « jurisprudence politique » abbaside qui s'inspire de faits passés et présents « pour justifier la réalité imposée par les gouvernants par la force de l'épée. » (Al-Jabri 2007, p. 14). L'auteur avait précédemment relevé que le but de cette jurisprudence « est de pourvoir d'une légitimité religieuse le pouvoir arbitraire et absolu, sous prétexte de prévenir la discorde et l'anarchie. » (Al-Jabri 2007, p. 11). Un exemple particulièrement éloquent de ce travestissement étant fourni, on l'a vu avec la démonstration d'Abbès, par la façon dont le rebelle est habillé en injuste, sans qu'il y ait lieu de questionner la justice du dirigeant.

¹⁸¹ Au sujet de l'abdication d'al-Ḥasan voir Djaït 1989, p. 467-477, en écho à la façon dont Juwaynī condense l'imamat dans la puissance des armes, l'auteur observe : « Les Omeyyades auront toujours un problème de légitimité mal assise, c'est là la raison pour laquelle ils ont essayé d'oblitérer le sens historique. Mais, d'un autre côté et surtout, Mu`āwiya a inauguré une manière de sécularisation dans la conception du pouvoir, parce qu'il a prouvé que le pouvoir était à celui qui savait le prendre, l'assumer et le garder, à celui qui en était politiquement digne. ». Plus loin, l'auteur poursuit : « Mais, pour l'essentiel, deux choses sont à mettre au crédit de Mu`āwiya, en dépit de la dérive monarchique et plus tard dynastique : la consolidation de l'État, soutenu maintenant par une force de frappe, l'armée du Shām, et l'expansion de l'Empire, remarquablement tenu en main. » (Djaït 1989, p. 484).

¹⁸² Abbès 2009, p. 151.

Fārmaḍī qui, à l’instar de Juwaynī, décède en 1085¹⁸³. Ġazālī rejoint alors l’entourage du vizir Niẓām al-Mulk, dont il devient le protégé et restera proche de la famille lorsque celui-là est assassiné en 1092. Entre-temps, le vizir lui avait décerné les titres de Zayn al-dīn (Ornement de la religion) et de Šaraf al-a`imma (Honneur des imams) et confié l’enseignement de la jurisprudence šāfi`īte à la Niẓāmiyya de Baghdad, où ses fonctions excédaient peut-être celles, déjà prestigieuses, d’enseignant. Le fait est que, 3 ans plus tard, lors de l’investiture du calife al-Mustaẓhir (1094-1118), Ġazālī fait partie des 3 `ulamā` invités à lui prêter allégeance¹⁸⁴. C’est dans les mois qui suivent cette intronisation que le *shaykh*, à la demande du calife, compose son *Mustaẓhirī fi-fazā`eḥ al-Bāṭeniyya (Les Abominations des Batiniens)*, traité qui s’analyse à la fois comme un texte d’hérésiographie réfutant les thèses des batiniens (ar. *bāṭinī*), autrement dit les ismaéliens¹⁸⁵, mais aussi comme un ouvrage dans lequel l’auteur développe sa conception de l’imamat et qui, à ce titre, retiendra notre attention. L’analyse prendra également en compte deux écrits postérieurs de Ġazālī se rapportant, au moins en partie à l’imamat : *l’Iqtisād fi al-`Itiqād* (Le Juste milieu dans la croyance) et *l’Iḥyā` `ulūm al-dīn* (la Revivification des sciences religieuses). La composition de *l’Iqtisād* remonterait à la toute fin de la période baghdadienne du *shaykh* qui, en 1095, abandonne ses fonctions d’enseignant à son jeune frère Aḥmad (m. 1126).

La période est troublée et Ġazālī, déjà certainement atteint par la disparition de son protecteur et déçu par al-Mustaẓhir en qui il avait peut-être voulu fonder des espoirs excessifs, assiste, aux premières loges, aux luttes que se livrent les Seldjoukides pour la succession de Malikshāh assassiné quelques semaines après son vizir¹⁸⁶. Selon son autobiographie, il entreprend le pèlerinage puis forme le vœu de ne plus servir un prince, recevoir de rémunération d’un gouvernant ou participer à de quelconques querelles théologiques¹⁸⁷. C’est de cette période de retrait et d’approfondissement de la voie soufie qu’il pratique, pense et dont il témoigne que date *l’Iḥyā`*. L’on sait que, sur les instances de Fakhr al-Mulk, un fils de Niẓām, par ailleurs vizir de Sanjar le sultan seldjoukide du Khorāsān, il reprend, en 1106, un enseignement, cette fois à la Niẓāmiyya de Nīšapūr, enseignement qu’il dispense jusqu’à peu de temps avant sa mort¹⁸⁸. Notre recherche portera en premier lieu sur les fondements de l’imamat, l’on s’intéressera ensuite aux qualités exigées de l’imam et à la dévolution de l’imamat, aspect le plus innovant de la théorie développée par Ġazālī, avant de s’interroger, en lien avec cette désignation aux attributions de l’imam.

¹⁸³ Böwering 2000.

¹⁸⁴ Laoust 1970, p. 62, le même auteur, p. 55, relève que le rôle de Ġazālī à la Niẓāmiyya « dépassa de beaucoup celui d’un simple professeur ».

¹⁸⁵ Ceux-ci sont tenants, au même titre que l’ensemble des šī`ites, d’une interprétation de la révélation muḥammadienne comportant un sens ésotérique, caché (ar. *bāṭin*) et non seulement un sens exotérique, obvie (ar. *ẓāhir*).

¹⁸⁶ Voir sur ce dernier point Lambton 1980, V p. 52.

¹⁸⁷ Böwering 2000, Laoust 1970, p. 84, pour la date de composition de *l’Iqtisād*.

¹⁸⁸ Sur ces questions voir, par exemple, Böwering 2000.

Les fondements de l'imamat

Tout comme Māwardī et Juwaynī, Ġazālī, dans le *Mustaẓhirī*, et sa position restera constante sur ce point, considère que l'existence d'un imam est conforme à la raison, sans que celle-ci puisse toutefois être considérée comme en constituant le fondement de l'institution qui réside dans le consensus (*ijmā`*) ; la raison peut néanmoins venir en appui de cet *ijmā`*. Analysant les éléments qui rendent nécessaire l'imamat, Ġazālī s'arrête sur la légitimation des fonctions publiques (*wilāyāt*), dont il relève que la licéité est liée à la délégation opérée par imam régulièrement investi¹⁸⁹ ; faute d'imam, les juges seraient ainsi dans l'incapacité de faire respecter les peines (*ḥudūd*) et les droits (*ḥuqūq*), les mariages eux-mêmes étant frappés de nullité¹⁹⁰ ; nécessité conforme à la raison, le caractère obligatoire de l'imamat relève toutefois de la Loi. Sa position est ici très proche de celle de Māwardī dont on se souvient que le préambule des *Aḥkām* énonce que, c'est de lui (l'imamat), « que toutes les fonctions particulières émanent. »¹⁹¹. Ġazālī fondant par conséquent l'obligation de l'imamat sur la Loi s'attarde sur le fait qu'en la matière le consensus est des plus large, il inclut même les batiniens, pour reconnaître la nécessité de l'imamat, les divergences ne se faisant jour que sur d'autres aspects de l'institution¹⁹². A ce premier élément tiré de la Loi, l'auteur ajoute un argument historique se rapportant à la succession du Prophète, les Compagnons procédant à l'élection d'un imam avant même de se préoccuper de donner une sépulture au défunt, preuve de l'urgence absolue qui s'attachait à cette désignation¹⁹³. Un troisième argument tiré de l'*ijmā`* vient confirmer que l'imamat doit être confié à un seul ; confier l'application de la Loi à plusieurs individus risquerait d'exposer la communauté au désordre¹⁹⁴.

Revenant sur les fondements de l'imamat dans l'*Iqtisād*, un traité « plus rigoureusement construit » que le *Mustaẓhirī* selon Laoust, et, ajoutera-t-on, débarrassé des aspects apologétiques qui étaient présents dans celui-là¹⁹⁵, le *shaykh* y déploie un ensemble d'arguments de nature politique, historique ou encore anthropologique, susceptibles d'explicitier l'*ijmā`* dont fait l'objet l'imamat. Il relève ainsi que l'unanimité se retrouve pour

¹⁸⁹ Laoust 1970, p. 235.

¹⁹⁰ Laoust 1970, p. 235.

¹⁹¹ Fagnan 1915, p. 2.

¹⁹² Laoust 1970, p. 234.

¹⁹³ Laoust 1970, p. 235. Ouardi 2017, p. 205, observe que si un consensus s'observe sur le jour de la mort du Prophète, il est décédé un lundi, la Tradition hésite quant à la date de son inhumation, la majorité penchant plutôt pour le mercredi. La chercheuse poursuit en relevant que ce laps de temps important entre la mort et l'enterrement de Muḥammad « est contraire à la coutume islamique, et même préislamique, selon laquelle le soleil ne doit jamais éclairer le cadavre d'un homme mort la veille ».

¹⁹⁴ Laoust 1970, p. 235.

¹⁹⁵ Laoust 1970, p. 236, Rosenthal 1958, p. 38, relève également le recentrement opéré dans l'*Iqtisād* où l'auteur précise que l'imamat est une question de jurisprudence et non de métaphysique (*ma`qūlāt*), il dénie en outre aux philosophes de l'appréhender à la lumière de la philosophie grecque, pierre dans le jardin d'Ibn Sīnā, précise Rosenthal. Ces éléments apportés par Ġazālī expliquent les nuances que nous avons apportées au propos de Crone cité plus haut, selon lequel « si l'imamat constituait un article de la foi musulmane il n'en allait pas de même de l'égalitarisme. » (Crone 2004, p. 335), en fait, si l'on s'en tient à l'orthodoxie sunnite, il s'agit plutôt d'une construction des *ulamā`*.

considérer que le Législateur veut que la religion qu'il a instaurée soit appliquée dans l'ordre (*nizām*)¹⁹⁶, et que l'ordre politique, condition nécessaire pour que les hommes vaquent normalement à leurs occupations, n'est lui-même possible que s'il existe un imam à la tête de la communauté ; l'auteur fait ici référence aux troubles (*fitna*) survenant « à la mort des sultans et des imams » qui ne cessent que lorsqu'un nouveau « pouvoir obéi (*sulṭān muṭā'*) » est établi¹⁹⁷. Un dernier argument est avancé, selon lequel le seul remède à la division naturelle des hommes consiste en un pouvoir puissant et obéi, il aura été précédé par deux citations qu'un lecteur même non assidu du *Testament d'Ardašīr* aura immédiatement identifiées :

La religion (*dīn*) et le pouvoir (*sulṭān*) sont deux enfants jumeaux.

La religion est la base (*aṣl*), le pouvoir, le gardien de cette base. Tout ce qui n'a pas de base s'écroule, tout ce qui n'est pas gardé se perd.¹⁹⁸

Le statut de ces énoncés, du moins dans l'*Iqtisād*, ne laisse guère planer de doute, Grignaschi, nous venons de le voir, fait état d'un hadith, de même que Rosenthal, Laoust évoque pour sa part des « traditions »¹⁹⁹. Nous nous sommes attardé plus haut sur la façon dont l'idéologie impériale sassanide avait développé la thématique de l'association de la royauté et de la religion, la formule du *Testament* ne constituant que l'expression la plus ramassée et la plus percutante de cette association, adoptée par Ferdowsī, Tha`ālibī et, bien entendu, Mas`ūdī. Nous avons également noté, avec Marlow, que le *Testament* et la *Lettre de Tansar* avaient connu une large audience dans les premiers siècles de l'islam²⁰⁰, et comment l'idéologie dont témoignent ces ouvrages avait été reprise par Ibn al-Muqaffa` ou le pseudo Jāhīz. Non contente de ces canaux de diffusion, la littérature impériale « se serait même infiltrée dans l'élaboration de la tradition prophétique elle-même, dans l'exégèse coranique et la constitution du droit musulman », c'est du moins ce que reprenant al-Jabri énonce Ben Achour²⁰¹. Il conviendrait certainement de modifier cette citation et de mettre à l'indicatif les conditionnels qu'elle comporte ; autorité en matière de théorie politique islamique, l'auteur parle d'or, l'infiltration qu'il ne fait semble-t-il que soupçonner a si bien fonctionné qu'évoquant l'œuvre de Ġazālī dans un autre chapitre de son ouvrage, il énonce :

¹⁹⁶ Laoust 1970, p. 236.

¹⁹⁷ Laoust 1970, p. 236.

¹⁹⁸ Laoust 1970, p. 237. Pour mémoire, dans la version publiée et traduite par Grignaschi 1967, p. 70, les formulations sont les suivantes :

« Sachez que la royauté et la religion sont des jumeaux, dont l'un ne peut exister sans l'autre, car la religion est le fondement de la royauté et le roi le gardien de la religion.

La royauté a absolument besoin de son fondement comme la religion a absolument besoin de son protecteur ; car ce qui n'est pas protégé périt et ce qui n'a pas de fondement s'écroule. »

En note (10) p. 84, Grignaschi relève que la première citation (mais l'observation vaut aussi pour la seconde), est reprise dans l'*Iqtisād* et présentée comme un hadith.

¹⁹⁹ Rosenthal 1958, p. 39. Dans un contexte un peu différent, celui du *Naṣīḥat al-Molūk*, ouvrage sur lequel nous reviendrons, la première citation figure en persan (Bagley 1971, p. 59) ; Bagley observe que le terme persan *ḥabar* (pl. *aḥbār*), est fréquemment utilisé à la place du mot hadith pour désigner une tradition islamique, même s'il peut recouvrir son sens habituel d'information ou de nouvelle (Bagley 1971, p. lvii). S'agissant de la traduction du persan *ḥabar*, voir, par exemple, Lazar 2007, p. 219 et Steingass 2008, p. 446.

²⁰⁰ Marlow 1997, p. 73.

²⁰¹ Ben Achour 2008, p. 121.

Conjuguant les arguments rationnels et textuels, Ghazāli affirme que l'ordre religieux et l'ordre politique et social sont indissociables. Il réitère les traditions constitutives de la philosophie politique islamique : « La religion et le pouvoir sont deux jumeaux » ou bien encore : « La religion est la base et le pouvoir le gardien. Tout ce qui n'a pas de base s'écroule, tout ce qui n'est pas gardé se perd. »²⁰²

L'auteur poursuit en relevant que l'idée d'une communauté politique des croyants unie dans sa soumission à Dieu, exprimée plusieurs fois dans le Coran, « trouve son acte fondateur dans les versets 102 à 105 de la sourate Famille de `Imrān » ; ceux-ci, rappelant le pacte divin, invitent les croyants à craindre Dieu, à ne pas se diviser et à former une communauté qui, selon une formule sur laquelle nous nous sommes arrêté, ordonne ce qui est convenable et interdit ce qui est blâmable²⁰³. S'agissant de la fonction religieuse, Ben Achour observe que « l'islam sunnite a compensé l'absence d'église par le statut de l'interprète »²⁰⁴, ces fameux « virtuoses » dont nous avons observé, avec Māwardī, l'habileté avec laquelle ils savent jouer des différents claviers que le *fiqh* met à leur disposition. Ayant ainsi fondé la nécessité de l'imamat, il convient maintenant d'examiner comment Ġazālī s'attache à dessiner le profil de celui appelé à en revêtir l'habit et la façon dont l'imamat est dévolu.

Les qualités de l'imam et la dévolution de l'imamat

Le *Mustaẓhirī*, exposant les dix qualités que doit présenter l'imam, distingue les qualités inhérentes à sa personne de celles qu'il a acquises. Des six qualités innées énoncées par le texte, on retiendra l'ascendance qurayshite considérée comme indispensable, ce qui distingue le *shaykh* de son maître Juwaynī. Il s'en rapproche en revanche dans la formulation des qualités acquises : la capacité à contraindre (*ṣawka*), l'aptitude à la direction des affaires (*kifāya*), le scrupule ou la crainte de Dieu (*wara`*), la science (*`ilm*) ; il n'exige toutefois pas que l'imam soit un *mujtahid* ou qu'il dispose lui-même de la force de contraindre ou de la capacité à diriger les affaires puisque, ainsi que l'observe Laoust, il est loisible à l'imam, dans ces différents champs, de se reposer sur d'autres :

Pourquoi l'idéal ne serait-il pas, pour un calife, de gouverner en demandant la puissance (*ṣawka*) du plus puissant des rois (*mulk*), l'habileté politique (*kifāya*) au plus avisé de ses collaborateurs et la science aux plus qualifiés de ses savants ? Si la présence de l'imām est comme le garant et le symbole de l'unité et de la pérennité de la Loi, l'exercice du pouvoir, pour être efficace, peut être collégial.²⁰⁵

Ces éléments sont repris et systématisés dans *l'Iqtisād*, où il est souligné que les qualités de l'imam, à l'exception bien entendu du lignage qurayshite, et, dans une certaine mesure

²⁰² Ben Achour 2008, p. 68. Il est à noter que le commentaire de Rosenthal sur les citations utilisées par Ġazālī est tout aussi laconique : « *This is orthodox doctrine, maintaining the religious-political unity of Islam.* » (Rosenthal 1958, p. 39).

²⁰³ Coran 3 : 102-105, Masson 1967, I p. 75.

²⁰⁴ Ben Achour 2008, p. 70.

²⁰⁵ Laoust 1970, p. 249.

d'une forme de *wara`* s'exprimant dans la justice qu'apporterait l'imam dans la perception et la répartition des biens, peuvent être développées par le calife ou émaner d'un tiers²⁰⁶ ; l'*Ihyā`* n'apporte pas de modification à ce dispositif sinon qu'à l'exigence d'une ascendance qurayshite est substituée celle d'un lignage abbaside²⁰⁷. Car c'est bien là l'essentiel dans la conception de l'imamat développée par Ġazālī, où le calife, loin de gouverner comme l'indique le début de la citation à laquelle nous venons de procéder, symbolise l'unité de la communauté et la pérennité de la Loi, éléments qui figurent peu ou prou dans la fin de cette même citation et ressortent clairement du mécanisme de dévolution de la charge tel que le conçoit le *shaykh*.

Le *Mustaẓhirī*, à propos de cette dévolution, revient tout d'abord sur la notion de choix ou d'élection (*iḥtiyār*), ainsi que sur le collège habilité à procéder à l'investiture de l'imam : l'auteur relève que, selon l'opinion de certains savants, la communauté tout entière serait à solliciter, alors que, selon d'autres juristes, les électeurs pourraient être limités à dix personnes, voire à une seule²⁰⁸. Observant qu'un accord général sur la personne à désigner ne constitue pas une obligation légale et considérant qu'il est, de fait, impossible d'obtenir un accord unanime de ceux qui ont le pouvoir de lier et délier (*ahl al-ḥall wa-l-'aqq*), il aboutit à la conclusion qu'il est plus expédient de s'en remettre au choix d'un seul pour autant qu'il s'agisse d'un personnage obéi (*muṭā`*) et puissant (*ḍū ṣawka*). A défaut d'un tel personnage, il préconise de s'assurer le concours de deux ou trois hommes puissants afin qu'ils offrent leur allégeance (*bay`a*) à l'imam²⁰⁹. L'on en revient à la séquence fondatrice qui avait vu Abū Bakr, avec l'appui de `Umar, « l'homme fort de son temps », succéder au Prophète et disposer de « la puissance effective dont il avait besoin pour exercer son mandat »²¹⁰. L'innovation considérable que propose Ġazālī en « théorisant » la désignation de l'imam par le sultan seldjoukide celui-ci accordant sa *bay`a* au calife apparaît ainsi, sur la longue durée, comme s'inscrivant dans la continuité où la force, même si elle n'est plus habitée par un Compagnon du Prophète, prête allégeance à celui qui symbolise l'*umma*. Sur une plus courte période l'on peut également relever la continuité établie entre Ġazālī et Māwardī puisqu'à la *bay`a* du sultan qui garantit les prérogatives califales [mention de son nom dans la *khuṭba* lors de la prière du vendredi et frappe de monnaies portant son nom (*sikka*)], répond la délégation d'autorité (*tafwīd*) du calife²¹¹. Peut-être conscient du caractère trop brutalement pragmatique de la rationalisation qu'il opère, et peut-être aussi averti du déficit d'image dont souffre l'imamat tel qu'il le conçoit au regard de l'imamat impeccable et infaillible des batinis, le *shaykh*, dans son *Mustaẓhirī*, abandonne les

²⁰⁶ Laoust 1970, p. 251.

²⁰⁷ Laoust 1970, p. 239.

²⁰⁸ Laoust 1970, p. 249, on retrouve ici une analyse très comparable à celle de Māwardī.

²⁰⁹ Laoust 1970, p. 250. L'*Iqtisād* n'apporte sur ce point pas de modification notable à ce que proposait le *Mustaẓhirī* (Laoust 1970, p. 251), quant à l'investiture de l'imam par le calife en fonction elle est simplement considérée comme un cas particulier d'*iḥtiyār* (Laoust 1970, p. 251).

²¹⁰ Laoust 1970, p. 250. Dans le même sens, Djaït 1989, p. 59, Al-Jabri 2007, p. 110, voir également Ouardi 2017, p. 134.

²¹¹ Crone 2004, p. 244.

préventions dont faisait preuve Māwardī et n'hésite pas à qualifier al-Mustazhir de *Ḥalīfat Allāh*²¹² ; surtout, en ultime rebond, il habille de sacré la désignation que le puissant vient d'opérer, arguant que celle-ci n'a d'humain que l'apparence et qu'il s'agit en réalité d'une grâce (ar. *ni`ma*) accordée par Dieu :

L'imāmat pour nous, repose sur la puissance et cette puissance résulte d'une allégeance à l'imām. Cette allégeance elle-même n'est possible qu'à la condition que Dieu, par sa puissance souveraine, soumette de force les cœurs à obéir à l'imām et à lui rester fidèle. C'est là un résultat qu'un homme seul ne saurait obtenir.²¹³

Les considérations tirées de l'*ijmā`* appuyées par des éléments tirés de l'anthropologie et l'histoire qui conduisaient Ġazālī à poser l'imamat comme une obligation et une nécessité l'amène à considérer que, tant que l'autorité du calife est reconnue, le gouvernement conforme à la Loi doit être obéi de telle sorte que la continuité des institutions de l'*umma* soit assurée²¹⁴. Des arguments tenant au caractère délétère de l'instabilité politique et la crainte du déchirement de la communauté portent l'auteur à proscrire la déposition d'un sultan même tyrannique ; il fonde en l'occurrence son argumentation sur un ensemble de hadiths prônant l'obéissance à ceux qui commandent²¹⁵. On ne peut, en ces domaines, que constater une remarquable continuité dans les appréciations formulées par Māwardī, Juwaynī et Ġazālī ; nul doute qu'il en ira différemment au sujet des attributions de l'imam, dernier aspect que l'on souhaiterait aborder dans le cadre de cette section.

Les attributions de l'imam

La dévolution de l'imamat entraîne, nous l'avons vu, légitimation de toute les institutions de l'*umma* : quels sont ou seraient toutefois les fonctions, obligations ou devoirs que le titulaire de la charge doit personnellement assumer, sans, pour reprendre les termes des *Aḥkām*, « trop se fier à des délégations d'autorité »²¹⁶. Laoust observe, qu'à la différence de Māwardī, Ġazālī « ne fait rien » pour répondre à la question des attributions du calife et que l'on ne trouve en la matière que « des allusions disséminées dans toute son œuvre »²¹⁷. En fait, la logique interne du *Mustazhirī* et de l'*Iqtīṣād* veut que, dans le jeu des qualités acquises par l'imam, celui-ci s'en remette, comme nous l'avons vu, au sultan pour la puissance, à ses collaborateurs les plus avisés, et singulièrement à son vizir, pour l'habileté politique, et, bien évidemment aux plus qualifiés des *'ulamā`* pour la science. En résumé, la répartition des tâches est bien celle qu'énonce Crone :

²¹² Madelung 2000, Laoust 1970, p. 83.

²¹³ Laoust 1970, p. 251.

²¹⁴ Laoust 1970, p. 127.

²¹⁵ Rosenthal 1958, p. 42.

²¹⁶ Fagnan 1915, p. 31.

²¹⁷ Laoust 1970, p. 255.

*The division of labour proposed by al-Ghazālī was quite simple: the secular ruler supplied the power, the caliph supplied the moral purpose for which power was to be used. Differently put, the caliph was now head of the religious community alone.*²¹⁸

Nous souscrivons à cette présentation pour autant que la notion de chef de la communauté religieuse soit entendue en termes symboliques et n'emporte aucune autorité en matière de religion ; dans la critique qu'il oppose à la conception batinienne de l'imamat, le *shaykh* prend en effet bien soin de préciser ce qui revient aux docteurs, juges et autres sermonnaires :

L'exégèse allégorique ou symbolique (*ta`wīl*) de l'Écriture appartient à l'élite (*hāṣṣa*) des docteurs de la Loi. La judicature (*qaḍ'*) est exercée par les cadis qui jugent comme le fit Mu`āḍ, en recourant à leur jugement personnel dans les conditions fixées par la Loi. L'enseignement (*ta`līm*) est l'affaire des docteurs de la Loi et des sermonnaires ; la connaissance des réalités profondes des choses n'est jamais qu'imparfaite ; elle est réservée à ceux qui ont reçu la grâce d'une connaissance privilégiée (*ma`rifa*).²¹⁹

La formulation de Crone présente au demeurant l'intérêt de mettre en avant un versant moral qui demeure la seule qualité acquise que l'imam est à même d'exercer personnellement ; ce scrupule, cet esprit de justice ou cette crainte de Dieu (*wara`*), évoqué plus haut²²⁰. En réalité, la seule qualité qui lui soit personnelle dont puisse exciper l'imam est son lignage, qualité qui pour être toute symbolique n'en n'est pas moins essentielle en termes d'unité et de continuité, notions dont nous avons eu l'occasion de relever à plusieurs reprises combien elles étaient centrales pour l'orthodoxie sunnite²²¹.

La question de l'imamat peut être sommairement entendue comme recouvrant les qualités que le chef de la communauté doit réunir sur sa personne, ses attributions, ainsi que la façon dont il est investi de la fonction ; cette question se trouve à la confluence du théologique et du politique et, par conséquent, au cœur du théologico-politique. La « révolution abbaside » apparaît comme un moment fugace où la communauté se trouve réunie sous la conduite de son chef avant que les ambiguïtés du projet de la nouvelle dynastie ne soient rapidement levées. *L'Épître aux Compagnons* se présente comme une longue lettre en forme de mémorandum dans laquelle Ibn al-Muqaffa` s'attache en particulier à définir les domaines où l'obéissance est due à l'imam. En dehors des cas où Dieu a défini Lui-même les obligations et les sanctions et de ceux où il appartient naturellement au chef de la communauté d'émettre des ordres, il existe, estime l'auteur, un ensemble d'hypothèses où l'opinion personnelle de l'imam (*ra`y*), et de lui seul, a vocation à s'exercer. L'exercice de son *ra`y* par l'imam permettrait de mettre un terme aux disparités dans les

²¹⁸ Crone 2004, p. 244.

²¹⁹ Laoust 1970, p. 255. Le Mu`āḍ dont il est ici question est certainement ce Compagnon que le Prophète envoie comme délégué au Yémen et qui Lui répond très astucieusement quand il est questionné sur la façon dont il rendra la justice (Mahmoud Hussein 2007, p. 693).

²²⁰ En ce sens Laoust 1970, p. 248, voir également Rosenthal 1958, p. 42.

²²¹ Voir, par exemple, Crone 2004, p. 237, ou Binder 1955, p. 237.

décisions rendues par les cadis en matière de religion et de justice. La fin de la *Risāla* pose l'imam en intermédiaire entre Dieu et les hommes : source et condition de la prospérité, il s'inscrit dans la continuité du *Šāhān šāh* sassanide.

Les écrits authentiques remontant à la période omeyyade sont rares, certains témoignent néanmoins d'une vision qui, tout en inscrivant l'imam dans la révélation muhammadienne, en font également le successeur des « rois sacrés » du Proche ou du Moyen-Orient agissant en intermédiaires entre les dieux et les hommes, ou, pour le dire autrement, assurant le lien par lequel Dieu distribue la prospérité aux hommes. Il n'est finalement pas autrement surprenant de voir Abū Yūsuf, né à l'époque omeyyade avant de devenir le grand cadi de Hārūn al-Rašīd, piocher dans littérature de *Sīra* et des collections de hadiths habillant le calife en berger du troupeau d'Allāh de la même façon que le *Šāhān šāh* était le pasteur des créatures d'Ohrmazd. Nous sommes encore dans cette période de plus d'un siècle ouverte par `Abd el-Malik dont Françoise Micheau écrit en substance que le calife de Dieu concentre tous les pouvoirs en « sa seule main ». C'est à ce dernier calife qu'il faut attribuer l'érection du Dôme du Rocher, symbole en même temps que témoignage très concret de l'emprise du nouveau pouvoir, dont l'ornementation interne de couronnes et de diadèmes emprunte à la grammaire des styles byzantin et sassanide célébrant sainteté, richesse et pouvoir. Quant au décor externe, il intime à la soumission à la nouvelle religion et à l'autorité de l'empire qui s'affirme, dictant son ordre au monde, toujours selon une formule de Françoise Micheau « selon un modèle proche des autres grands empires d'orient. ». Quelques soixante-dix ans plus tard, le monde est doté d'un nouvel *omphalos* autour duquel il est invité à s'inscrire : Bagdad, la ville ronde, la ville de la paix, d'une paix universelle un moment encore différée, d'un ordre cosmique déjà ambitionné quelques siècles plus tôt par un autre fondateur de dynastie ordonnant l'édification d'une autre ville ronde, Ardašīr-Khurra. Cette « tentative consciente d'exprimer symboliquement le pouvoir total du calife musulman » selon Grabar, se manifeste, dans l'organisation de l'habitat entourant le complexe califal, par la présence de tous les groupes ethniques participant à l'empire, d'une façon un peu comparable à celle qui faisait qu'à Khorsabad, et plus tard à Persépolis, les façades des palais mettaient en scène les porteurs de tributs des peuples soumis. Et si l'espace est ordonné afin que toutes les routes mènent à Bagdad, le temps est également convoqué de sorte que toutes les histoires, toutes les civilisations y aboutissent : une des portes de la ville aurait été exécutée pour Salomon, une autre pour Pharaon et toutes mènent là où se tient le maître du monde, sous le double dôme du palais califal. Ironie de l'histoire, c'est à cette même Bagdad, devenue peuplée et séditeuse, qu'al- Ma`mūn et ses successeurs immédiats devront de perdre leur *ra`y*. On ne le soulignera sans doute jamais assez, c'est au même moment qu'échouant à assurer leur voix dans le champ du religieux que les Abbasides, réduits à l'impuissance, seront témoins du déclin de l'effectivité de leur pouvoir temporel contesté par l'essor des dynasties autonomes.

Al-Ma`mūn pénétrant dans une Bagdad tout juste pacifiée joue des couleurs dynastiques, arborant le noir abbaside avant de le remplacer par le vert des šī`ites pour revenir

finalement au noir. A la différence de son père qui, en cas de doute sur la licéité d'une tradition recommandait à ses gouverneurs de s'en remettre aux *`ulamā`*, le calife, par souci d'affirmer son autorité, ou encore, par inclination personnelle pour les questions de religion, intervient en matière de rituels et opte pour la thèse mu`tazilite du Coran créé, ce que les écoles orthodoxes ne peuvent recevoir que comme une provocation. La séquence ainsi ouverte se poursuit pendant une quinzaine d'années. Les fonctions officielles sont réservées aux religieux qui souscrivent aux canons officiels, des pressions sont exercées sur les docteurs et les cadis et des incarcérations ordonnées (plusieurs *`ulamā`* meurent en prison), à l'encontre de ceux qui s'y refusent au titre desquels s'illustre Ibn Ḥanbal, le fondateur de l'école éponyme. Dès son accession au califat Al-Mutawakkil met fin à la *miḥna* : au-delà des simplifications que véhicule la formule, on reconnaîtra avec Gibb que l'échec d'Al-Ma`mūn et de ses successeurs immédiats met un terme à la conception ou à l'interprétation de l'islam « *as a state-religion* ». En d'autres termes, dépouillée des éléments contextuels dont la séquence a pourtant débordé, la *miḥna* laisse le calife orphelin de son *ra`y*, il cesse d'être l'intermédiaire entre Dieu et ses créatures dont Celui-ci lui a confié la garde et la guidance. L'orthodoxie sunnite s'affirme et se pose désormais en seule autorité habilitée en matière de religion ; c'est ce dont témoignent les trois théories de l'imamat, toutes trois élaborées au XI^e siècle, par al-Māwardī, al-Juwaynī et al-Ġazālī.

L'imamat est conforme à la raison mais trouve ses fondements et son caractère obligatoire dans la Loi énoncée Māwardī, proposition que partagent Juwaynī et Ġazālī, quand bien-même les argumentations qu'ils développent pour parvenir à cette conclusion sont fort éloignées. Les trois *shaykhs* se retrouvent également pour considérer qu'il ne peut exister qu'un seul imam et formuler en des termes comparables les missions incombant au titulaire de la charge qui consistent, à très gros traits, à assurer d'une part la protection de la religion et, d'autre part, le bon fonctionnement des institutions de l'*umma*. Si l'imamat trouve ses fondements dans la Loi, les auteurs estiment néanmoins nécessaire de développer des arguments tirés de considérations politique, anthropologique ou historique selon lesquels, sans chefs, les hommes vivraient dans l'anarchie ou l'abandon (Māwardī), les hommes sont d'avis divergents et de passions disparates (Juwaynī), ou encore que religion et royauté entretiennent des relations de gémellité (Ġazālī). S'agissant des qualités que l'imam doit réunir sur sa personne, les propositions émises par les trois docteurs se recouvrent largement malgré des différences de présentations, Juwaynī et, à sa suite Ġazālī, privilégiant certaines qualités « actives » ou « dynamiques. L'appréciation que les 3 théologiens portent, en pratique, sur la façon dont ces qualités sont mises en œuvre fait preuve de beaucoup de pragmatisme, ce qui n'exclut pas que, sur certaines qualités spécifiques, les opinions exprimées par les auteurs fassent entendre plus que des nuances. Il en va ainsi du degré de connaissance de la religion (*`ilm*) attendu de l'imam, Juwaynī exige ainsi que le calife soit doté en la matière d'un jugement « inébranlable », alors que Ġazālī estime qu'il lui revient de s'en remettre aux *`ulamā`*, Māwardī adoptant en l'occurrence une position que l'on qualifiera de moyenne que l'on ne retrouve pas en matière de lignage qurayshite. Il s'agit en effet pour lui d'une exigence fondée sur la Loi, il est rejoint sur ce point par Ġazālī, qui opte

tardivement pour une ascendance abbaside, alors que pour Juwaynī, il s'agit essentiellement d'une bonne pratique adoptée par déférence à la maison du Prophète, dont on peut par conséquent faire l'économie si les circonstances l'exigent.

Si le fondement et le caractère obligatoire de l'imamat résultent de la Loi, il en va de même de l'obéissance due au titulaire de la fonction ; cet aspect revient à de multiples reprises dans les *Aḥkām* où, en dépit de formulations ambiguës ou trop habiles, aucun doute n'est laissé sur le sort qui doit être réservé aux membres de la communauté qui remettraient en cause les prérogatives régaliennes que l'imam, symbole de l'autorité publique, est seul autorisé à exercer. Juwaynī, s'essayant à envisager des hypothèses limites auxquelles pourrait être confrontée l'*umma*, considère pour sa part, qu'en cas d'usurpation de l'imamat par un individu disposant de la force, il convient que la prise de pouvoir non conforme à la Loi soit légitimée et ainsi purgée de ses vices. Quant à Ġazālī, il propose tout simplement que le contrat d'imamat soit conclu entre l'impétrant et l'homme fort du moment, entendre le sultan seldjoukide, ce dernier accordant son allégeance à l'imam, qui lui délègue son autorité, de même qu'il s'en remet à ses collaborateurs pour les questions politiques et aux *ʿulamā* pour les questions religieuses. Tous ces éléments sont principalement développés dans le *Mustaẓhirī*, où l'imam est présenté comme le *Ḥalīfat Allāh*, appellation que Māwardī considérait comme impie. En outre, certainement pour faire bonne mesure, le *shaykh* réintroduit du divin là où la simple force du sultan vient de se manifester ; seule la grâce divine étant de nature à expliquer que les cœurs se soumettent à l'imam et lui restent fidèles.

En l'espace d'à peine plus d'un demi-siècle, trois théories, alliant toutes, à différents égards, rationalisation et pragmatisme, se seront efforcées de penser la question de la direction de la communauté : les savants équilibrés māwardiens ont vécu, l'imam invité à s'occuper personnellement des affaires, sans se reposer sur des délégations d'autorité, aura été à peine plus qu'une fiction, au même titre que les pensées de l'exception de Juwaynī ne seront demeurées que des expériences de pensée. Subsiste l'architecture ġazālienne pour autant qu'elle soit réduite à l'essentiel ; l'imam symbole d'une Loi et d'une communauté dont l'unité est essentielle aux yeux de l'orthodoxie sunnite.

Fait remarquable, témoignant d'une période extrêmement riche en mutations et en personnalités d'exception, c'est, à quelques années près, au cours des mêmes décennies que sont écrits, en langue persane, trois des plus importants Miroirs des princes conçus en terre d'Islam. La question du politique y est centrale mais, nous le verrons, elle y est abordée en des termes qui entretiennent de nombreuses différences avec ceux que nous avons rencontrés dans ce chapitre.