BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES ISLAMIQUES

tome premier

publiée sous la direction de :
HENRI LAOUST

avec la collaboration de :
NICOARĂ BELDICEANU, IRÈNE BELDICEANU-STEINHERR, DOMINIQUE SOURDEL et JANINE SOURDEL-THOMINE.

© 1970, LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER, S.A.

Tous droits réservés. Aucune partie de cet ouvrage ne peut être traduite, adaptée ou reproduite de quelque manière que ce soit ; par impression, procédé anastatique, microfilm, microfiche ou par tout autre moyen sans autorisation préalable de l'Éditeur.

IMPRIMÉ EN FRANCE n° 257

HENRI LAOUST

LA POLITIQUE DE ĠAZĀLĪ

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER, 12, RUE VAVIN, PARIS VI

ORIENTAL
OXFORD
INSTITUTE

13 JUN 1972

INTRODUCTION

On est en général parti, pour entrer dans la pensée de Ġazālī et dessiner la courbe de sa vie, de ce que lui-même veut bien nous dire de l'évolution de ses propres états d'âme dans cette admirable confession, où perce un discret souci de justification personnelle, qu'est le *Munqiḏ* : ouvrage tardif cependant, dans l'ensemble d'une œuvre considérable, dont la chronologie et souvent aussi l'authenticité continuent de soulever de délicats problèmes sur la solution desquels l'unanimité est loin d'être faite parmi les meilleurs connaisseurs de l'illustre théologien.

Toute la vie et la pensée de Ġazālī s'articulent ainsi autour de la grande crise de l'année 488/1095. Rompant avec le monde, ses turpitudes et ses gloires, Ġazālī, alors directeur d'une école de droit, la Niẓāmiyya de Bagdad, décide de vivre désormais dans la retraite — retraite qui devait durer une dizaine d'années. Il ne consent en effet à reprendre une vie active qu'en 499/1106, à la demande des autorités politiques du temps, pour enseigner dans une autre école de droit, la Niẓāmiyya de Nīsābūr, et pour fort peu de temps, puisqu'on le voit quitter ses fonctions vers 503/1109 pour s'enfermer dans une dernière retraite, au demeurant d'une grande fécondité intellectuelle, jusqu'à sa mort deux ans plus tard, en 505/1111.

C'est, d'autre part, corrélativement sur l'aspect intérieur, pourrait-on dire, de sa doctrine, sur son scepticisme, son subjectivisme, son mysticisme, voire sur son ésotérisme, que l'on s'est surtout penché. Toute l'interprétation de la pensée de Ġazālī, ainsi construite à partir de la confession du *Munqiḏ*, se ramène essentiellement à une crise de la certitude religieuse. Juriste mondain jusque-là, Ġazālī, à partir de 488/1095, devient un parfait sceptique, qui met tout en doute, y compris les assises de la religion, et il ne parvient à surmonter ce doute et à revenir à la croyance en Dieu que par sa conversion au soufisme.

Cette certitude religieuse, ce n'est pas la théologie dogmatique *(kalām)* ni la philosophie d'origine hellénistique *(falsafa)*, beaucoup trop intellectualistes l'une et l'autre, qui sont à même de la lui donner ; c'est encore

moins une jurisprudence *(fiqh)* qui se perd dans la casuistique ou un légalisme appauvrissant. Ce retour à la certitude, Ġazālī le doit à la mystique, à la *ma'rifa*, à la connaissance directe et expérimentale que Dieu met dans le cœur du croyant dont Il veut faire son ami. L'extase devient ainsi le fondement de toute certitude religieuse et de la vie contemplative du mystique, qui fuit le monde pour mieux se tenir dans la familiarité de son Seigneur. Dans une semblable perspective, le chef-d'œuvre de Ġazālī, l'admirable traité de la *Revivification des sciences religieuses*, l'*Iḥyā'*, se ramène aux proportions d'une introduction à la vie contemplative.

Cette conception ainsi schématisée de l'œuvre ġazālienne, prenant son appui sur ces deux postulats : nécessité de partir des confessions du *Munqiḏ*, intériorisme intégral de l'*Iḥyā'*, a dominé, peut-on dire, tous les travaux qui, depuis un demi-siècle, ont été consacrés à l'étude d'un penseur dont les incertitudes et les hésitations n'étaient certes pas sans dérouter parfois lecteurs et commentateurs, au demeurant justement séduits par l'ampleur de son œuvre et la distinction de son art littéraire.

* * *

C'est bien, nous semble-t-il, cette manière de voir que l'on trouve, tout au départ, dans les importants travaux par lesquels s'illustra, au début de ce siècle, un homme à qui l'on doit tant pour la connaissance de la religion musulmane, D. B. Macdonald (1), dont l'ouvrage sur le développement de la théologie musulmane figure toujours en bonne place parmi les classiques de l'islamologie.

C'est dans la voie d'un intériorisme plus accentué encore que J. Obermann, dans un vigoureux essai, déjà ancien mais qui aujourd'hui encore conserve toute sa valeur, tirait l'interprétation de la pensée ġazālienne, étudiée surtout dans l'*Iḥyā'*. Pour Ġazālī ainsi compris, la véritable religion ne résidait pas dans l'appartenance extérieure à l'islam, ni dans l'accomplissement objectif de ses préceptes et de ses enseignements, mais dans la pureté et la limpidité subjective de l'âme (2).

A. J. Wensinck, dans un petit ouvrage également classique et plus récent, s'efforçait de situer la pensée de Ġazālī en face des trois grands systèmes théologiques et philosophiques du moyen âge oriental : l'islam, le christianisme

(1) D. B. Macdonald, *The Life of al-Ghazzali with special reference to his religious experience and opinions*, in *JAOS*, XX, 1899, 71-132. — *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1903. — *EI*, II, 154-158.

(2) J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis*, Vienne, 1921.

et le néo-platonisme (1). Il aboutissait à cette constatation que Ġazālī s'apparentait à ces trois systèmes et s'attachait aussi tout particulièrement à mettre en valeur le symbolisme accusé de l'œuvre ġazālienne, dont le juridisme ou le légalisme continuaient d'apparaître comme subalternes et accessoires. Il terminait son étude par cette remarque que la position de Ġazālī, en ce qui concerne le monde d'ici-bas, n'était pas en général différente de celle du Nouveau Testament et du néo-platonisme — le seul problème restant ainsi posé à la critique étant celui des voies par lesquelles ces connaissances étaient parvenues à l'auteur de l'*Iḥyā'*.

* * *

C'est toujours à l'aspect intérieur, philosophique et mystique de Ġazālī que l'érudition, dans de plus récents travaux, a continué de s'intéresser. Mais déjà cependant s'exprimait plus nettement la conviction qu'il était difficile, pour la compréhension de cet auteur, de faire trop allègrement table rase des circonstances extérieures qui marquèrent sa vie et sa doctrine, comme aussi commençait de s'affirmer le sentiment que, dans l'élaboration de cette pensée, d'autres disciplines que le soufisme ou la *falsafa* avaient eu encore leur mot à dire.

Dans une étude sur la sincérité de Ġazālī, Abd-el-Jalil écrivait en 1956 : « Il est nécessaire, pour comprendre Ġazālī, de ne pas omettre toutes les circonstances politiques qui coïncident, d'une manière fort troublante, avec les tournants décisifs de sa vie et qui, au témoignage des historiens et même de ses œuvres, ont été déterminantes dans sa pensée comme dans son action. » (2). Remarque capitale, venant d'un excellent connaisseur de la religion musulmane, qui ne faisait au demeurant qu'amplifier l'écho de jugements antérieurs plus fugitifs, mais qui donnait aussi à entendre que l'étude des circonstances politiques dans lesquelles Ġazālī avait vécu, sans fournir pour autant la clef de sa pensée, permettait tout au moins d'en mieux saisir le sens et la portée. Dans la même étude Abd-el-Jalil ajoutait encore cette remarque fort pertinente que, formé au droit dès ses années d'apprentissage, Ġazālī, juriste *(faqīh)*, comme l'étaient la quasi-totalité des docteurs *('ulamā')* contemporains, l'était resté toute sa vie.

C'est bien de ces circonstances extérieures qu'a voulu tenir compte plus récemment un autre excellent spécialiste de Ġazālī, Farid Jabre, dans une

(1) A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazzālī*, Paris, 1940.

(2) J. M. Abd-el-Jalil, *Autour de la sincérité d'al-Ghazzālī*, dans *Mélanges L. Massignon*, Damas, 1956, I, 57-72.

étude consacrée au problème de la certitude chez Ġazālī, considérée dans ses origines psychologiques et historiques (1).

Farid Jabre part de cette idée, bien difficile à contester, que l'influence des bāṭiniyya a été décisive sur la pensée de Ġazālī. Il voit la preuve de cette influence dans l'incorporation au système ġazālien de quelques notions fondamentales caractéristiques de la doctrine de cette école : en particulier de la notion de *ta'līm*, compris comme l'enseignement dispensé par un maître infaillible et impeccable. De même, c'est aux bāṭiniyya que Ġazālī aurait emprunté la notion de *ta'wīl*, d'interprétation allégorique des textes, avec la distinction corrélative entre le *ẓāhir* et le *bāṭin*, l'apparent et le caché. De même encore, ce serait par l'intermédiaire des bāṭiniyya que se serait exercée sur lui l'influence de la *falsafa*. « Le système des bāṭiniyya, écrit en effet Ġazālī dans le *Mustaẓhirī*, ressemble à celui des dualistes et des philosophes dans son aspect caché, et, dans son aspect extérieur, il est celui des *rawāfiḍ* et des chiites. » (2). L'idée centrale du bāṭinisme, ajoute enfin Farid Jabre, « c'est de nier la capacité de la raison, la faire douter d'elle-même, pour l'obliger à se rabattre sur l'enseignement infaillible de l'*imām* ».

Partant de cette thèse, Farid Jabre s'efforçait de la faire servir à une meilleure détermination de la chronologie de l'évolution de Ġazālī et de ses œuvres. La période qui va de l'année 484/1091, date à laquelle Ġazālī inaugure son enseignement à la Niẓāmiyya, à l'année 488/1095, date à laquelle le théologien quitte Bagdad, paraît, à Farid Jabre, déterminante. C'est entre 484/1091 et 488/1095 qu'un changement complet d'attitude se produit et transforme celui qui fut initialement un théologien dogmatique et un jurisconsulte en un philosophe et un mystique étroitement apparenté aux thèses les plus caractéristiques du bāṭinisme.

Un fait d'autre part, pour Farid Jabre, domine cette période : l'assassinat de Niẓām al-Mulk, le protecteur de Ġazālī, le 10 *ramaḍān* 485/14 octobre 1092, à l'instigation des bāṭiniyya d'Alamūt, qui, dès cette époque, nous dit-on, étaient puissants et agissants. Farid Jabre voit en effet dans cet événement le point de départ d'une orientation décisive dans la vie de Ġazālī et dans la fixation définitive de sa pensée (3).

D'où l'importance donnée au *Mustaẓhirī*, la première grande œuvre.

(1) F. JABRE, *La biographie et l'œuvre de Ghazālī reconsidérées à la lumière des Ṭabaqāt de Subki*, dans *MIDEO*, I, 82. — *La notion de certitude selon Ghazālī*, Paris, 1958. — *La notion de la ma'rifa chez Ghazālī*, Beyrouth, 1958. — *Al-Munqiḏ min aḍalāl (Erreur et Délivrance), Traduction française avec introduction et notes*, Beyrouth, 1959.

(2) *Certitude*, 324.

(3) *Certitude*, 333-340.

Composé dans le courant de l'année 487 (21 janvier 1094-10 janvier 1095), le *Mustaẓhirī* constitue le point de départ de toute l'œuvre théologique de Ġazālī. Avec lui s'esquisse le vaste plan d'une œuvre apologétique contre les bāṭiniyya qui se développe dans le *Tahāfut*, les œuvres logiques, pour aboutir à la monumentale synthèse de l'*Iḥyā'* (1).

Revenant, à la lumière de ces considérations, au problème qui le préoccupe par-dessus tout, celui de la nature du doute ġazālien, tel qu'il s'exprime dans le *Munqiḏ*, F. Jabre estime, en conclusion, que Ġazālī n'a jamais douté réellement de son *credo* sunnite, puisque c'est en fonction de ce *credo* que sont précisément jugées, comme il le fait très justement remarquer, les doctrines du *kalām*, de la *falsafa*, du *ta'līm* et du soufisme. Le doute de Ġazālī apparaît ainsi, au terme de cette analyse, comme une fiction littéraire empruntée à la missiologie *(da'wa)* des bāṭiniyya, un procédé d'apologétique, pour ramener progressivement ceux qui eux-mêmes se servent du doute *(laškīk)* dans leur action missionnaire, à la seule vérité religieuse certaine : l'enseignement du Prophète infaillible et impeccable, substitué à celui de l'imām chiite et compris dans le cadre du *credo* sunnite.

Une estimation moins systématique, plus nuancée et par moments aussi plus ondoyante, de la part respective de l'environnement historique et de la réaction personnelle dans l'interprétation d'un penseur, qu'il s'agisse d'un juriste, d'un théologien ou d'un philosophe, nous paraît avoir été donnée par un autre éminent connaisseur de l'œuvre ġazālienne, Montgomery Watt, dans une série d'ouvrages d'initiation ou de recherche érudite, dont il est à peine besoin de rappeler toute la valeur.

Déjà en 1961, dans un ouvrage de portée méthodologique, *Islam and the integration of society*, Montgomery Watt soulevait le problème des rapports du milieu historique et de la personnalité d'un penseur. Tandis que des facteurs d'ordre économique et matériel constituent l'arrière-plan des conditions dans lesquelles la vie d'un homme se situe, ce sont des facteurs d'ordre moral et intellectuel qui déterminent sa réponse aux circonstances auxquelles il se trouve confronté — affirmation dont on ne saurait trop constater le bien-fondé —. En 1962, dans une courte et précieuse introduction à la philosophie et à la théologie musulmanes, Montgomery Watt reprenait, pour les appliquer à Ġazālī, ses hypothèses de travail, en s'intéressant toujours, avant tout, au problème central de la crise de Ġazālī comme le *Munqiḏ* nous la décrit (2). Enfin, plus récemment, dans une monographie sur Ġazālī, Montgomery Watt faisait non seulement le point des études antérieures,

(1) *Certitude*, 334.

(2) W. MONTGOMERY WATT, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962.

mais nous présentait aussi une vue d'ensemble de l'idéologie ġazālienne dans le cadre général de l'histoire (1).

On ne saurait enfin, au terme de cette énumération beaucoup trop courte, oublier de mentionner les pages que Louis Gardet a consacrées à Ġazālī dans un manuel récent sur l'islam compris à la fois comme religion et communauté (2). Étudiant surtout les étapes de la conversion de Ġazālī en partant du *Munqiḏ*, Louis Gardet conclut que Ġazālī échoua comme réformateur mais survécut comme spirituel — conclusion à laquelle on peut aisément souscrire, et qui a aussi le mérite de nous montrer qu'il y eut deux hommes en Ġazālī : le spirituel et le politique, conclusion aussi, ajouterions-nous, qui ne saurait surprendre sous la plume de l'auteur de la *Cité musulmane* dont ce n'est pas un des moindres mérites que de nous rappeler que la religion musulmane est tout ensemble engagement spirituel et temporel.

* * *

Que Ġazālī ne soit pas seulement un spirituel mais également un politique — les deux termes s'harmonisant et se complétant plus qu'ils ne s'opposent —, on serait, en effet, d'autant plus enclin à l'admettre, de prime abord, que toutes les sectes et les écoles musulmanes, comme nous nous sommes attaché à le montrer dans un ouvrage récent, furent *aussi* des systèmes politiques — qu'elles relèvent de la *falsafa*, du *kalām*, du *fiqh* ou du soufisme (3) —. L'histoire elle-même, telle que la cultivaient les auteurs de l'époque classique, surtout quand elle touche au problème de la légitimité califienne, qu'il s'agisse des Rāšidūn, des Omeyyades ou des Abbassides, est bien souvent, elle-même, une théologie historique. La formation de ceux qui la cultivent oriente constamment leur choix des faits ou leurs silences; derrière leurs informations apparemment les plus objectives se dessinent, comme en filigrane, des intentions temporelles qu'une analyse tant soit peu exercée n'a guère de mal à découvrir.

La remarque va en quelque sorte de soi avec les toutes premières sectes musulmanes, le kharijisme et le chiisme, dont les prises de position initiales touchent à la nature et à la dévolution du pouvoir. L'extrême diversité du

(1) W. Montgomery Watt, *The Authenticity of the Works attributed to al-Ghazzālī*, dans *JRAS*, 1952, 24-45. — *Muslim Intellectual : A Study of al-Ghazali*, Edinburgh, 1963. — *EI²*, II, 1062-1066, — *Reflections on al-Ghazālī's Political Theory*, dans *Glasgow University Oriental Society Transactions*, XXI, 12-24.

(2) Louis Gardet, *L'Islam religion, et communauté*, Paris, 1967.

(3) H. Laoust, *Les schismes dans l'Islām*, Paris, 1965.

chiisme, partagé entre *kaysāniyya*, *zaydiyya*, *imāmiyya*, *bāṭiniyya* et *ġulāt*, tient, dès le départ, à des oppositions de tactiques et d'idéologies politiques, souvent liées à des conflits de personnalités, de clans, de groupes d'intérêts ou d'ethnies. L'imposante superstructure de leurs théologies, telles qu'elles s'échafaudent par la suite, ne saurait, en aucun cas, donner le change (1).

Le mu'tazilisme qui, pendant une trentaine d'années, sous le califat d'al-Ma'mūn (198-218/813-833) et sous celui de ses deux successeurs, al-Mu'taṣim (218-227/833-842) et al-Wāṯiq (227-232/842-847), devint la doctrine officielle de l'État, ne se ramène pas à une simple attitude intellectuelle donnant à la raison, opposée à la Loi révélée, une place plus ou moins privilégiée, que les écoles traditionalistes elles-mêmes, remarquons-le au passage, ne lui marchandèrent souvent pas. Deux au moins des cinq principes qui servent d'ordinaire à le définir commandent directement une attitude politique (2).

Le plus ancien et sans doute aussi le plus original initialement de ces principes, la « position intermédiaire » du musulman coupable d'une faute grave, débouche directement sur des conséquences d'ordre politique. Le musulman coupable d'une telle faute est exclu de la communauté des croyants, mais non assimilé pour autant, comme un juif ou un chrétien, à un infidèle. Rangé dans la catégorie intermédiaire de grand pécheur *(fāsiq)*, il peut, par une contrition totale, réelle et durable *(ṯawba)*, en acceptant, voire en recherchant, ici-bas, la peine légale *(ḥadd)* qui le frappe, échapper par là-même au châtiment éternel. Cette position moyenne permet, dans la cité, de prendre ses distances avec un pouvoir plus ou moins suspect ou corrompu, tout en évitant le laxisme conformiste des murjites ou l'insurrectionnisme extrémiste des kharijites ou des zaydites.

Le second de ces principes, le devoir de « commander le bien » *(amr bi-l-ma'rūf)* et « d'interdire le mal », relève lui aussi de l'éthique politique. Il peut aussi bien justifier la révolte armée *(ḫurūǧ)* contre un pouvoir injuste ou tyrannique qu'autoriser le détenteur de l'autorité à prendre, contre schimastiques de tous bords, fussent-ils taxés d'innovateurs en raison de leur traditionalisme même, des mesures d'inquisition *(miḥna)* qui souvent passèrent de la théorie dans les faits. On sait comment Aḥmad b. Ḥanbal et bien d'autres traditionalistes encore, comme le malikite al-Ḥāriṯ b. Miskīn ou le chafiite al-Buwayṭī, purent ainsi compter, sous le califat mu'tazilite, parmi les plus illustres victimes d'une intransigeance doctrinale et d'une rigueur politique dont le mu'tazilisme, en définitive, allait être lui-même la première victime.

(1) *Schismes*, 181.

(2) *EI*, III, 841-847. — Nos remarques dans *Schismes*, 93-101.

La restauration de la tradition *(sunna)*, à laquelle le calife al-Mutawakkil (232-247/847-861) a attaché son nom, s'accompagnait de l'essor d'un intégrisme dont le hanbalisme fut historiquement la manifestation la plus vigoureuse (1). Le loyalisme politique, chez le fondateur tout au moins de la nouvelle école, et l'impérieux désir de maintenir l'unité des croyants autour du message révélé, se développaient au point d'en arriver à nourrir une défiance extrême à l'endroit du « commandement du bien » dont le mu'tazilisme avait fait un si redoutable usage et que l'on dénonçait comme une source de troubles et de schismes dans la communauté et l'État (2).

Ibn Ḥanbal, pour sa part, non content de s'insurger contre l'abus d'*al-amr bi-l-ma'rūf*, recommandait de n'user même qu'avec force prudence du simple devoir canonique de bon conseil *(naṣīḥa)* et de réduire toute forme de pression sur l'État à la supplique *(du'ā')* adressée à Dieu, en privé ou en public, pour Lui demander de remettre sur la bonne voie le détenteur de l'autorité qui s'en écartait trop ouvertement (3). Le refus d'obéir à l'État dans une désobéissance à Dieu, comme Ibn Ḥanbal l'avait montré par son attitude lors de l'inquisition mu'tazilite, prenait l'allure d'une résistance passive et non d'un appel à l'insurrection. Tous ses partisans, il est vrai, ne pensaient pas de même et le premier grand coup porté au califat mu'tazilite venait d'une tentative d'insurrection armée contre l'intolérance du pouvoir (4).

* * *

Plus précisément, dans l'histoire du sunnisme, l'école théologique à laquelle Ġazālī appartient, l'acharisme — école transactionnelle entre mu'tazilisme et hanbalisme — avait fait fort large sa place à la théorie politique, dès les premières œuvres du fondateur de l'école, Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (5). Plus précisément encore, dans le demi-siècle qui précéda la naissance de Ġazālī, trois docteurs acharites, dont ce dernier allait parfois se servir et dont il lui était difficile d'ignorer les œuvres, allaient donner, dans leur doctrine, une place grandissante au problème de la nature et de la dévolution du pouvoir. Tous trois furent, au demeurant, des partisans convaincus de la légitimité abbasside qu'ils servirent, à des degrés divers, comme légistes plus ou moins appointés.

(1) *Schismes*, 111-113.
(2) *Schismes*, 108.
(3) *Schismes*, 114-118.
(4) *Schismes*, 110.
(5) *Schismes*, 128-131.

Le premier est un malikite, Abū Bakr al-Bāqillānī (m. 403/1013) qui vécut à Bagdad en un temps où le califat abbasside s'efforçait de tenir tête aux empiétements des Bouyides et à la propagande ismaélienne (1). Chargé à deux reprises de missions diplomatiques auprès de la cour bouyide de Šīrāz et à celle de Byzance, al-Bāqillānī consacra à la théorie sunnite du califat une bonne partie de son manuel de théologie dogmatique, le *Kitāb al-Tamhīd*. Il composa aussi un traité, aujourd'hui perdu, pour établir la légitimité du califat abbasside, ainsi qu'une réfutation des bāṭiniyya, elle aussi perdue, le *Kašf al-asrār*, dont Ġazālī nous dit, dans l'*Iḥyā'*, qu'il se servit abondamment pour la composition du *Mustaẓhirī*.

Le chafiite Abū Manṣūr al-Baġdādī (m. 429/1037), le second de ces docteurs, d'une famille originaire de Bagdad, vécut d'abord à Nīsābūr et s'en alla, après la conquête de cette ville par les Ghaznévides, finir ses jours à Isfarā'in. Hérésiographe, théologien et juriste, al-Baġdādī reste avant tout l'auteur, devant la postérité, de deux ouvrages qui connurent un grand succès : le *Kitāb Uṣūl al-dīn*, un vigoureux traité de théologie dogmatique, et le *Farq bayn al-firaq*, un traité d'hérésiologie remarquablement informé et auquel on reproche parfois une agressivité que les circonstances, il est vrai, contribuent à expliquer (3). Les deux ouvrages sont complémentaires. Le *Farq* se termine par un résumé du *credo* des « gens de la tradition *(sunna)* et de la communauté *(ǧamā'a)* tandis que le *Kitāb Uṣūl al-dīn* expose longuement ce *credo* en se référant constamment aux sectes définies dans le *Farq*.

Les sectes contre lesquelles les deux ouvrages partent en guerre sont tout autant des sectes politiques que religieuses : kharijites, chiites, mu'tazilites et karrāmiyya, pour ne citer que les plus importantes — sectes qu'al-Baġdādī avait connues dans leur littérature et souvent aussi en argumentant directement avec certains de leurs représentants —; la réfutation des bāṭiniyya, officiellement condamnés en 402/1012 par le calife al-Qādir dans un manifeste au bas duquel docteurs imāmites et sunnites de Bagdad avaient apposé leur signature (4), tient, comme il se doit, dans les deux traités, une place de choix.

La répartition des sectes en deux grandes catégories, d'une part les *aṣḥāb al-kufr*, infidèles ou incroyants, d'autre part les *aṣḥāb al-ahwā'*, hétérodoxes ou schismatiques, correspond à la distinction que les jurisconsultes établissent entre la peine légale *(ḥadd)*, dont les conditions d'application

(1) *Schismes*, 117-178.
(2) *Iḥ*, II, 124.
(3) *Schismes*, 179.
(4) *Schismes*, 157.

sont fixées par la Loi religieuse, et la peine discrétionnaire *(ta'zīr)*, laissée à l'appréciation du chef de l'État(1). Les premiers, assimilés à des renégats, doivent subir la peine que la Loi prescrit pour l'apostasie *(ridda)* : peine de mort et confiscation des biens. Les seconds, moins durement frappés, font l'objet, non d'une exclusion de la communauté, mais d'une mise à l'écart systématique à l'intérieur de la communauté.

Les sunnites, la secte à laquelle Dieu a promis assistance et salut, font l'objet d'une définition fort souple dont le but est manifestement de regrouper, en face des sectes schismatiques ou hérétiques, l'immense majorité des fidèles : théologiens dogmatiques qui affirment l'existence en Dieu d'une pluralité d'attributs et admettent la légitimité du *kalām;* jurisconsultes de l'école du *ra'y* ou du hadith; traditionnistes qualifiés; lexicographes des écoles de Baṣra ou de Kūfa; la quasi-totalité des ascètes et des mystiques cités par al-Sulamī; les guerriers de la foi *(murābiṭūn)* qui tiennent garnison sur les frontières de l'islam; la grande masse enfin des gens vivant en pays musulman.

La théorie du califat, d'autre part, comme le *Farq* et les *Uṣūl* la définissent, est une doctrine éminemment sunnite admettant la légitimité des quatre premiers califes dans leur ordre de succession chronologique.

Le troisième docteur enfin est l'illustre al-Māwardī (364-450/974-1058) — que le hasard fait mourir l'année de la naissance de Ġazālī —, l'auteur du *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, le *Traité des statuts gouvernementaux*, où l'on se plaît en général à voir le modèle par excellence des traités de droit public musulman (2).

Théologien, juriste et moraliste, al-Māwardī fut avant tout un légiste au service du califat : au service d'al-Qādir (381-422/991-1031) d'abord, pour lequel il composa un petit manuel de droit chafiite, à une époque où la lutte était vive entre chafiites et hanafites pour gagner la confiance du pouvoir ; au service d'al-Qā'im (422-467/1031-1075) ensuite qui le chargea de plusieurs missions diplomatiques auprès des princes bouyides et du sultan seljouqide.

En 437/1045, d'autre part, quand l'énergique Ibn al-Muslima (m. 450/1058) accédait au vizirat, investi de la confiance du calife, al-Māwardī faisait partie de l'entourage de l'illustre vizir, avec des hommes comme le cadi hanbalite Abū Ya'lā (m. 458/1066) et al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (m. 463/1071), le grand historien de Bagdad. C'est même, semble-t-il, entre 437/1045 et 450/1058, durant le vizirat d'Ibn al-Muslima, qu'al-Māwardī acheva la mise

(1) Cf. nos remarques dans *Classifications*, 55.

(2) Cf. nos remarques dans *La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī*, dans *REI*, XXXVI, 1968, 11-92.

au point du *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya* qui témoigne, par ses qualités de forme et de fond, d'une maîtrise que seul l'âge, en ce domaine, est de nature à donner. Le *Traité*, en tout état de cause, est un livre de commande, nullement un bon conseil *(naṣīḥa)* dont l'auteur aurait pris l'initiative pour dénoncer des abus ou suggérer des réformes à un pouvoir réticent ou défaillant.

Théoricien du droit *(uṣūlī)*, al-Māwardī entend sans doute user des sources juridiques comme le fondateur de son école, l'imām al-Šāfi'ī (m. 204/820), les avait définies : recours au Coran et à la Tradition *(sunna)* d'abord, au *consensus omnium (iǧmā')* et au raisonnement analogique *(qiyās)*. Mais il fait aussi largement appel, au nom de l'intérêt public *(maṣlaḥa)*, à d'autres sources encore : à la coutume *('urf)*, à la jurisprudence administrative *('amal)* telle qu'il la trouvait consignée dans les traditions ou les archives du califat, à la considération des impératifs du moment *(ḥukm al-waqt)* qui permettent d'adapter, à une situation nouvelle, les principes édictés par la Loi. Ainsi se construit une politique juridique *(siyāsa)* soucieuse tout à la fois de défendre la légitimité du califat et d'apporter, avec prudence, des retouches et des amendements *(istidrāk)* aux institutions existantes. Sur bien des points Ġazālī sera le continuateur d'al-Māwardī, tant par son réalisme que par son idéalisme politiques, mais sur bien des points aussi, nous le verrons, il s'en séparera profondément.

* * *

Pour définir précisément cette doctrine politique de Ġazālī, il importait donc de partir, non point des confessions du *Munqiḏ*, mais de l'analyse de la situation politique globale qu'il connut : situation difficile, faute de sources suffisantes, à connaître dans le détail, mais que domine un certain nombre d'événements majeurs dont la réalité s'impose. Il n'importait pas, pour autant, de mettre en doute la sincérité de Ġazālī dans le *Munqiḏ* ni d'écarter ses propres confessions. Une telle attitude eût été inadmissible et injustifiable ; tout homme, si profondément enraciné soit-il dans ses croyances, peut toujours douter à un moment donné. Ġazālī, d'autre part, serait en droit de nous faire remarquer que Dieu seul connaît le secret des cœurs. Il s'agit, tout au contraire, de *revaloriser* les confessions de Ġazālī, en serrant peut-être de plus près qu'on le fait ordinairement le contenu de celles que le *Munqiḏ* nous fait, et aussi de les *prolonger* par celles de l'*Iḥyā'* : l'*Iḥyā'*, lui aussi, dans maints passages, a toute la saveur d'une confession.

Il s'agissait, d'autre part, pour essayer de mieux comprendre l'intention profonde de Ġazālī, de faire appel à d'autres disciplines que celles auxquelles on s'adresse communément. Ġazālī est avant tout, dans la vision traditionnelle qu'on s'en fait, un philosophe et un mystique. Un philosophe qui s'est fait tel en réfutant les *falāsifa*, al-Fārābī et Ibn Sīnā, et en conservant, de son

passage parmi eux, un résidu idéologique qui l'amène à définir la religion non seulement par une théologie mais encore par une philosophie. Un mystique ensuite qui a fait de la connaissance expérimentale de Dieu *(ma'rifa)* le but de sa spéculation et, de la retraite contemplative, celui de sa morale. On ne saurait cependant oublier, pour autant, qu'avant d'être un philosophe ou un mystique, Ġazālī a été un théologien dogmatique *(mutakallim)* et plus encore un jurisconsulte *(faqīh)* : un praticien du droit *(furū'ī)* dont les manuels ont fait autorité et un théoricien du droit *(uṣūlī)* dont l'une des toutes dernières grandes œuvres, le *Mustaṣfā*, est peut-être le plus remarquable traité de ce genre qui ait été composé dans toute l'histoire de l'islam.

Le plan à suivre, dans la présente étude, se dessinait donc comme de lui-même. Il s'agissait tout d'abord, dans une première partie, de situer la place de la politique *(siyāsa)* dans la vie et l'œuvre de Ġazālī, en usant des renseignements que nous donnent, trop parcimonieusement à notre gré, biographes et historiens, mais qui permettent de recouper le témoignage de ses œuvres.

Une telle entreprise supposait la connaissance au moins approximative de la chronologie des grandes œuvres dont l'authenticité est communément admise et qui ont servi de base à nos recherches. Bien qu'il soit encore pratiquement impossible, en dépit d'importants travaux dont nous avons, pour notre part, fait largement usage (1), de fixer avec une rigoureuse exactitude la chronologie de toutes les œuvres de Ġazālī, on peut toutefois répartir, sans risque d'erreur grave et avec une approximation appréciable, bon nombre d'ouvrages essentiels entre les différentes périodes que l'on distingue d'ordinaire dans la vie de cet auteur. Parfois aussi s'offre la possibilité de déterminer la date à laquelle un traité ou un *fatwā* a vu le jour et aussi, plus fréquemment, ce qui n'est pas non plus négligeable, l'ordre dans lequel furent composées des œuvres appartenant à une même série. Plus précisément, en ce qui concerne l'évolution ou la formation de la pensée politique de Ġazālī, les œuvres maîtresses dont nous avions à connaître, le *Mustaẓhirī*, l'*Iqtiṣād*, l'*Iḥyā'*, le *Munqiḏ*, la *Naṣīḥa* et plus encore le *Mustaṣfā*, continuent sans doute de poser de délicats problèmes quand il s'agit de serrer étroitement leur date, mais leur place, dans l'ensemble de l'œuvre ġazālienne, paraît bien communément admise au même titre que leur authenticité.

Une connaissance, fût-elle quelque peu rudimentaire, de la chronologie de l'œuvre ġazālienne s'imposait d'autant plus impérieusement qu'il nous a

(1) Le travail fondamental reste celui de Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de Ġhazālī*, Beyrouth, 1959. — Voir aussi : Hava Lazarus-Yafeh, *Place of the religious commandments in the philosophy of al-Ghazālī*, dans *The Muslim world*, 1961, 173-184. — *Philosophical terms as a criterion of authenticity of the writings of al-Ghazālī*, dans *Studia Islamica*, Paris, 1966, 111-121.

paru indispensable de considérer chacune de ces grandes œuvres politiques, comme aussi chacune de celles qui touchaient indirectement ou par voie allusive au problème politique, comme autant *d'actes* politiques. Chacune de ces œuvres, en effet, doit une bonne part de sa signification et de sa portée à sa position dans un contexte dont il n'était pas nécessaire de connaître tout le développement événementiel pour parvenir à le caractériser. L'intention d'une œuvre doctrinale se dégage, au surplus, non seulement de l'analyse du contenu de cette œuvre, mais aussi de l'étude de sa forme, de sa structure, voire de son ton et de son style.

Il s'agissait ensuite, dans une seconde partie, de dégager les lignes maîtresses ou les constantes de cette politique en la situant dans l'ensemble de la doctrine ġazālienne : doctrine vaste et complexe, aux contours parfois imprécis, aux origines multiples et complexes, mais qui, sous l'angle d'où nous l'envisagions, ne manquait pas de fermeté dans son dessein.

La politique de Ġazālī, partie intégrante et centrale de sa doctrine, s'insère si intimement dans la totalité de son système qu'il était impossible de la comprendre sans l'arrière-plan théologique, éthique et juridique qu'elle suppose. Des disciplines comme la théologie dogmatique, la théorie des fondements du droit, le droit positif et la « science des cœurs », la préparent et la conditionnent. Une politique, d'autre part, n'est pas une pure idéologie se superposant, comme un épi-phénomène négligeable, à une situation de fait donnée. C'est l'analyse intellectuelle et morale de la situation dont elle part et l'instrument d'action destiné à modifier, parfaire ou justifier cette situation. Pour Ġazālī, plus encore que pour tout autre, une connaissance *('ilm)* digne de ce nom est déjà action *('amal)*.

Située à son tour dans l'ensemble de la pensée islamique, cette politique ġazālienne, aux ramifications multiples, qui s'explique en partie par son temps et qui contribue aussi à le faire mieux comprendre, constitue comme une étape ou un jalon dans l'histoire des idées politiques des théologiens musulmans, d'al-Māwardī (m. 450/1058) à Ibn Taymiyya (m. 728/1328) (1). Entre le théoricien de l'unitarisme politique que fut le premier et le partisan du pluralisme politique que fut le second, entre le légiste officiel qui a construit toute sa théorie du califat unitaire sur la soumission à l'État et le juriste privé qui a vu l'idéal de la vie politique dans la participation à l'État, Ġazālī occupe une position de moyen terme ou, si l'on veut, de transition.

Dans la première partie de cette étude, consacrée, nous venons de le dire, à la place de la politique dans la vie et l'œuvre de Ġazālī, il n'y avait

(1) Cf. notre *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimīya*, Le Caire *(PIFAO)* 1939, 282-283.

aucune raison de s'écarter des grandes divisions qu'il est d'usage de distinguer dans la vie de l'illustre théologien : la période d'apprentissage et des premiers choix, de 450/1058 à 484/1091 ; le séjour à Bagdad de 484/1091 à 488/1095 ; la longue période de retraite, de 488/1095 à 498/1105, période qui correspond sensiblement au règne du sultan seljouqide Barkiyārūq ; les toutes dernières années enfin, de 498/1105 à 505/1111, marquées d'abord par un retour à la vie publique et, à partir de 503/1109, par une dernière retraite, courte mais d'une fécondité incomparable, même dans le domaine de la théologie politique que couronne l'imposante masse du *Mustaṣfā*.

Mais, tout en reprenant ces grandes divisions qui caractérisent autant de moments décisifs dans le déroulement d'une vie et d'une œuvre, encore convenait-il d'en schématiser plus nettement l'articulation. Dans l'ordonnancement de ces différentes périodes, la plus courte, celle du séjour à Bagdad, de 484/1091 à 488/1095, est aussi la plus décisive dans la formation ou l'éclosion de la pensée politique de Ġazālī. Tout ce qui précède la prépare et tout ce qui suit en découle. Non point seulement parce qu'elle se termine par la crise retentissante dont le *Munqiḏ* nous a transmis l'écho, mais aussi parce qu'elle est, dans l'histoire générale de l'islam, une période de crise majeure. Crise de régime pour le pouvoir et crise de conscience chez Ġazālī interfèrent si étroitement qu'on peut difficilement ne pas se résoudre à cette évidence que Ġazālī fut aussi un politique — un politique préparé à sa tâche par toute sa formation et un politique dont la pensée connut, à travers tous les bouleversements de sa vie, une étonnante continuité.

première partie

LA POLITIQUE DANS LA VIE ET L'ŒUVRE DE ĠAZĀLĪ

chapitre premier

LA FORMATION ET LES DÉBUTS
(450-484 / 1058-1091)

I. LES ANNÉES D'APPRENTISSAGE

Bien que l'on connaisse mal dans le détail, faute de sources suffisamment circonstanciées, les conditions dans lesquelles Ġazālī a vécu depuis sa naissance, à Ṭūs en 450/1058, jusqu'à sa venue à Bagdad en 484/1091, trois grands faits, dont la convergence est patente, permettent de comprendre comment il a pu, dès ses années d'apprentissage, être amené à s'intéresser au problème politique. D'abord la place que, de fort bonne heure, l'étude de la jurisprudence *(fiqh)* a tenue dans ses premières études. Ensuite l'enseignement qu'il a reçu de son principal maître, Abū l-Ma'ālī al-Ğuwaynī (m. 478/1086). Enfin la protection dont il jouit de la part du vizir Niẓām al-Mulk dont il gagna la confiance et à la famille duquel il resta, toute sa vie, d'une exemplaire fidélité.

L'étude de la jurisprudence. — C'est dans l'étude de la doctrine chafiite que Ġazālī fut d'abord formé, à Ṭūs, sa ville natale, à une époque où les compétitions étaient vives entre partisans d'Abū Ḥanīfa et partisans d'al-Šāfi'ī (1). Deux historiens syriens relativement tardifs, chafiites et acharites eux-mêmes, Ibn Ḫallikān (m. 681/1282) et Tāğ al-Dīn al-Subkī (m. 771/1370), nous ont transmis le nom de son premier maître : un certain Aḥmad b. Muḥammad al-Rāḍakānī, personnage modeste, peu connu par ailleurs et

(1) Sur cette rivalité, nos remarques dans *REI*, 1968, XXXVI 57 et 59

dont le rôle se borna à inculquer à son jeune élève les premières notions de cette discipline selon la pédagogie en honneur à l'époque (1).

A Ğurğān, où on le trouve ensuite, Ġazālī a pour maître Abū l-Qāsim al-Ismā'īlī (m. 477/1084) (2) sous la direction duquel il approfondit sa connaissance du chafiisme et, selon toute vraisemblance, aborda l'étude des divergences doctrinales qui séparent les quatre grandes écoles. Le premier ouvrage dont nous connaissions le titre, *al-Ta'līqa fī furū' al-maḏhab*, date de cette période (3). Cette *Ta'līqa*, dans laquelle on a voulu voir parfois un ouvrage dirigé contre les bāṭiniyya, constituait selon toute vraisemblance, à en juger par le titre, la mise au net de notes de cours. Revenant de Ğurğān à Ṭūs, Ġazālī, arrêté par des brigands, aurait failli être dépouillé de ce précieux ouvrage qu'une fois de retour dans son pays natal, vers 470/1078, il se serait empressé d'apprendre par cœur (4). Cette formation de juriste *(faqīh)*, Ġazālī, nous aurons maintes fois l'occasion de le souligner, devait la conserver toute sa vie.

L'initiation au soufisme. — Cette formation première, il allait ensuite l'étendre, l'approfondir et la diversifier dans la grande métropole islamique de Nīsābūr, où il séjourna de 471/1081 à 478/1085, auprès de celui dont il allait être, aux yeux de la postérité, le plus illustre disciple : Abū l-Ma'ālī al-Ğuwaynī (m. 478/1085) (5).

Il s'initiait, en même temps, à la connaissance du soufisme, sous la direction d'un autre docteur chafiite, peu connu par ailleurs, al-Fārmaḏī (m. 477/1084), auquel al-Subkī a consacré une courte notice (6). Dans les siècles précédents, le soufisme avait commencé de prendre, dans les écoles sunnites, une telle importance et il était, au début du v^e^ siècle de l'hégire, représenté par un si grand nombre de théologiens que deux grands répertoires s'étaient déjà proposé d'en tracer l'histoire : celui de 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 421/1030) et celui d'Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (m. 430/1039), tous deux plus intéressés par l'aspect ascétique du soufisme que par sa théosophie (7).

L'enseignement d'al-Ğuwaynī. — Fils d'un théologien déjà en vue, qui lui enseigna la jurisprudence et la théologie dogmatique, Abū l-Ma'ālī al-Ğuwaynī avait vécu cependant en marge du soufisme. Son appartenance à

(1) *Šāfi'iyya*, IV, 103.
(2) *Šāfi'iyya*, IV, 103.
(3) Sur la *Ta'līqa*, cf. *Chronologie*, 7-8 (n° 1). — *Œuvres*, 3-5.
(4) *Šāfi'iyya*, IV, 103.
(5) *Schismes*, 200-201.
(6) *Šāfi'iyya*, IV, 9-10.
(7) Sur ces deux soufis, cf. *Schismes*, 179.

l'acharisme et au chafiisme l'avait exposé à l'hostilité du premier grand vizir des Seljouqides, al-Kundurī (m. 456/1064), qui portait, aux partisans d'al-Aš'arī, une hostilité tenace dont les raisons paraissent avoir été plus politiques que proprement religieuses (1).

Pour l'historien de Damas Ibn 'Asākir (m. 571/1175), lui-même traditionniste, chafiite et acharite, al-Kundurī est dénoncé comme un mu'tazilite et un chiite. Al-Subkī porte sur lui un jugement plus sévère encore : « Nous n'avons jamais entendu parler, écrit-il, d'un homme qui ait réuni autant de turpitudes qu'al-Kundurī dans ses croyances. Il était partisan de la création des actes humains comme les qadariyya. Il insultait les deux premiers califes comme les rawāfiḍ. Il admettait la similitude entre Dieu et ses créatures à la manière des karrāmiyya et des muğassima » (2).

D'autres témoignages, comme on l'a fait remarquer, permettent de donner une interprétation toute différente de la personnalité de ce vizir. Al-Bundārī, l'historien des Seljouqides, présente al-Kundurī comme un hanafite très attaché à son école. Le hanbalite Ibn al-'Imād (m. 1089/1678), dans les *Šaḏarāt*, ne met pas en doute le sunnisme d'al-Kundurī auquel il adresse toutefois le reproche d'être un adversaire fanatique du chafiisme (3).

A la lumière de ces derniers témoignages, la politique d'al-Kundurī pourrait trouver son explication dans l'attachement de ce vizir au hanafisme dont il entendait faire la doctrine officielle de l'État seljouqide et sans doute aussi dans les résistances qu'il rencontrait dans les milieux chafiites du Khurāsān dont beaucoup s'étaient ralliés à l'acharisme. Or, c'est précisément le chafiisme et l'acharisme que soutenait le grand rival politique d'al-Kundurī, le futur vizir Niẓām al-Mulk, originaire de Ṭūs comme Ġazālī et à qui la disgrâce d'al-Kundurī, bientôt suivie de son exécution, allait ouvrir, en 456/1064, la porte du vizirat (4).

Rentré à Nīsābūr, après un long séjour au Hedjaz — qui lui valut le surnom honorifique d'Imām des Lieux Saints —, al-Ğuwaynī était nommé par Niẓām al-Mulk directeur de la Niẓāmiyya, le collège que le nouveau vizir avait fondé dans cette ville pour l'enseignement du droit chafiite.

Auteur considérable dans l'histoire de la religion musulmane, à la fois théologien dogmatique et théoricien du droit, al-Ğuwaynī paracheva la formation de son jeune disciple dans la connaissance de ces sciences. Auteur aussi d'un traité de droit public, qui s'inspirait des *Aḥkām sulṭāniyya*, le

(1) Sur al-Kundurī, nos remarques dans *Schismes*, 173, 180, 189 et 200.
(2) *Attributs divins*, 70-77.
(3) *Šaḏarāt*, III, 301-303.
(4) *Ibn 'Aqīl*, 124-127 (qui le considère comme un mu'tazilite).

Kitāb Giyaṯ al-umam, dédié à Niẓām al-Mulk, il put ainsi initier son élève à la pensée politique d'al-Māwardī (1).

Les premiers écrits. — De cette période passée à Nīsābūr auprès d'al-Ğuwaynī, de 474/1082 à 478/1085, datent les premiers ouvrages de Ġazālī dont les titres seuls nous sont connus, ouvrages qui n'étaient pas, nous dit malicieusement al-Subkī, grand admirateur de Ġazālī, sans susciter la jalousie du maître (2). Al-Subkī précisément nous a conservé le titre d'un traité sur les fondements du droit qui aurait été écrit à cette époque : le *Kitāb al-Manḫūl fī 'ilm al-uṣūl*. L'ouvrage passait pour être si hostile au hanafisme que certains docteurs appartenant à cette école, soucieux de la bonne réputation de son fondateur, allèrent jusqu'à soutenir que l'auteur de ce traité n'était pas l'illustre théologien, mais un obscur mu'tazilite qui portait la même *nisba*, un certain Maḥmūd al-Ġazālī. Information intéressante en soi, car elle confirme, d'une part, la vivacité de la rivalité qui continuait d'opposer hanafites et chafiites et, d'autre part, la vitalité du mu'tazilisme qui conservait toujours de nombreux partisans. Ibn al-Walīd, ne l'oublions pas, meurt la même année qu'al-Ğuwaynī (3).

Dans le *Mustaṣfā*, un des tout derniers ouvrages dont la date a pu être fixée approximativement avec certitude, Ġazālī fait allusion à ce *Kitāb al-Manḫūl* (4). Il le présente comme un précis très bref auquel il oppose un traité fort développé, le *Kitāb Tahḏīb al-uṣūl*, l'ouvrage de dimension intermédiaire étant constitué par le *Mustaṣfā*. L'indication, là encore, est importante. Théoricien des fondements du droit, Ġazālī l'est resté toute sa vie. Rien ne pouvait mieux le préparer, après l'étude du *kalām* et du *fiqh*, à aborder le problème politique que la maîtrise de cette importante discipline. La théorie de l'ordre légal, comme ces traités d'*uṣūl al-fiqh* l'élaborent, constitue à la fois l'approche et le couronnement d'un traité de théologie politique.

La politique de Niẓām al-Mulk. — A la mort d'al-Ğuwaynī en 478/1085, Ġazālī, dans des conditions que nous connaissons mal, passait directement au service de Niẓām al-Mulk qu'il rejoignait, nous dit-on, à son camp. Né à Ṭūs, comme Ġazālī, en 408/1017, Niẓām al-Mulk — dont le père avait fait partie de l'entourage du sultan Maḥmūd le Ghaznévide, qui avait eu à cœur de reconnaître la suzeraineté nominale du calife abbasside — avait

(1) Une édition critique de ce traité est en préparation, par les soins de M. Hamidullah.
(2) *Šāfi'iyya*, IV, 103.
(3) *Ibn 'Aqīl*, 332-340.
(4) *Ms*, I, 4.

été nommé vizir par le sultan seljouqide Alp Arslān en 456/1063 et maintenu en place par Malikšāh (1). Il allait appartenir à cette grande lignée de vizirs qui, à maintes reprises, tout en apportant au califat ou à des dynasties provinciales l'appui de leur compétence administrative, se firent les théoriciens d'une action religieuse et politique qui trouvait, dans le monde des docteurs de la Loi, une collaboration indispensable. Sa formation théologique et juridique, dans le cadre de l'acharisme et du chafiisme, l'y préparait. La puissance de sa famille et sa propre clientèle en faisaient une force avec laquelle le sultanat devait compter.

Dans son célèbre traité consacré à la théorie de l'action politique, le *Siyāset Nāmeh* (2), écrit à la demande de Malikšāh vers 478/1086 et terminé un peu plus tard dans sa dernière partie, Niẓām, dénonçant les dangers de la propagande ismaélienne *(bāṭiniyya)*, préconisait une alliance étroite du califat et du sultanat. Il se proposait d'apporter, à la défense de la religion et de l'État, une force nouvelle, d'une fidélité absolue et d'une efficacité supérieure à celle des armes : l'immense cohorte des *'ulamā'* et des *fuqarā'*, des docteurs de la Loi et des soufis, des hommes de collège *(madrasa)* ou de couvent *(ribāṭ)* — en fait beaucoup plus celle des théologiens dogmatiques, des juristes et des sermonnaires que celle des traditionnistes qualifiés, comme ce fut le cas lors de la réaction sunnite du IVe siècle de l'hégire qui commença avec Aḥmad b. Ḥanbal et aboutit à la grande codification de la tradition musulmane (3).

L'essor de l'acharisme. — Lui-même accordait son patronage à plusieurs des grands acharites contemporains que leur appartenance à la même école n'empêchait pas, au demeurant, de donner, à leurs idéologies respectives, la coloration de leurs propres personnalités et de leurs opinions individuelles. Si al-Ğuwaynī, nous l'avons vu, n'avait rien d'un traditionniste ni d'un mystique, c'est un traditionniste — et l'un des plus grands — que l'on trouve en Abū Bakr al-Bayhaqī (m. 458/1066), le plus illustre disciple de l'auteur du *Mustadrak*, al-Ḥākim al-Nīsābūrī (m. 404/1014). Né à Nīsābūr en 384/994, rentré dans son pays natal en 441/1050 après avoir parcouru l'Irak et les Ğibāl, al-Bayhaqī laissa une œuvre considérable encore beaucoup trop imparfaitement étudiée (4).

Deux volumineux traités, qui font époque dans l'histoire du chafiisme, en émergent : le *Kitāb al-Ma'rifa*, destiné à fonder la doctrine chafiite sur

(1) *EI*, III, 990. — Cf. nos remarques dans *Schismes*, 189.
(2) Traduction anglaise de H. Darke, Londres, 1959.
(3) *Schismes*, 114-118. — Sur sa politique, cf. *K*, X, 207-210 et *B*, XII, 140-141.
(4) *Schismes*, 179-180 et 394.

des textes *(nuṣūṣ)*, et le *Kitāb al-Sunan*, un vaste répertoire de la tradition islamique. Son *Kitāb al-Asmā' wa-l-ṣifāt* s'apparente plus à un acharisme hanbalisant qu'à une théologie spéculative de type mu'tazilite.

C'est un *ṣūfī*, en revanche, et un des plus grands noms aussi dans l'histoire du soufisme, que l'on trouve en Abū l-Qāsim al-Qušayrī (m. 465/1073), dont les deux principales œuvres sont, comme on l'a dit fort justement, deux manifestes de combat (1).

Dans sa *Risāla*, écrite en 438/1046, al-Qušayrī avait fait cadrer le soufisme avec les données de l'acharisme. Dans sa *Šikāya*, composée en 446/1054, il avait défendu avec force et conviction al-Aš'arī contre les attaques dont il était l'objet.

La Niẓāmiyya de Bagdad. — Les historiens sunnites attribuent en général à Niẓām al-Mulk le mérite d'avoir, le premier, songé à mettre au service de son action missionnaire, pour la défense de l'islam, des collèges d'enseignement *(madrasa)* dotés de waqfs plus ou moins importants destinés à l'entretien des professeurs et de leurs étudiants. L'idée cependant n'était pas nouvelle et la première institution de ce genre avait été « la maison de la science » *(dār al-'ilm)*, que l'imāmite Sābūr b. Ardašīr avait fondée à Bagdad en 383/993 pour l'enseignement des sciences des Anciens et la diffusion des idées chiites (2). Bien avant lui, al-Mutawakkil, luttant contre le mu'tazilisme et le chiisme, pour la restauration de la Sunna, avait chargé des traditionnistes de commenter, dans les mosquées, des hadiths condamnant ces deux mouvements. L'institutionnalisation de cette action religieuse et universitaire, dans le cadre de *madrasa* disposant de biens de main-morte, toutefois prenait son grand essor avec Niẓām al-Mulk (3).

Le plus célèbre de ces collèges, après la Niẓāmiyya de Nīsābūr, fut celui de Bagdad, dont les travaux commencèrent en 457/1065 et qui fut inauguré en *ḏū l-qa'da* 459/septembre 1068. Un incident avait marqué cette cérémonie. Le chafiite Abū Isḥāq al-Šīrāzī (m. 476/1083), chargé de la diriger, refusait de faire son cours inaugural sous prétexte que la *madrasa* avait été construite sur un terrain illégalement acquis. Disciple d'Abū l-Ṭayyib al-Ṭabarī (m. 450/1058) — que Ġazālī cite assez souvent dans ses œuvres et qui est considéré comme l'un des maîtres du chafiisme contemporain —, Abū Isḥāq al-Šīrāzī, le fait est à noter, n'était pas acharite, mais *salafī*, partisan de la doctrine des Anciens *(salaf)* : ce qui confirme que la Niẓāmiyya

(1) *Schismes*, 180. — *EI*, II *(s.v.)*.
(2) *Schismes*, 166.
(3) *Schismes*, III.

avait bien été fondée avant tout pour l'enseignement du droit chafiite. Ce fut un autre chafiite, lui aussi disciple d'al-Ṭabarī, Abū Naṣr b. al-Ṣabbāġ (m. 477/1084), qui le remplaça pendant une vingtaine de jours (1).

L'affaire cependant finit par s'arranger. Al-Šīrāzī reprenait la direction de la Niẓāmiyya et donnait sa leçon inaugurale le 1er *ḏū l-ḥiġġa* 459/13 octobre 1067. Il devait conserver cette direction jusqu'à sa mort en 476/1083, sans réussir cependant à empêcher les nombreuses manifestations d'hostilité que la fondation de cette *madrasa* chafiite, mal accueillie en milieu hanafite et surtout hanbalite, comme nous le verrons plus loin, contribua à provoquer (2).

Abū Isḥāq al-Šīrāzī eut d'abord pour successeur Abū Sa'd al-Mutawallī (m. 478/1086), docteur chafiite de second plan, qui est surtout connu, dans l'histoire de son école, comme l'auteur de la *Taṭimma* qui continuait et parachevait un traité de droit, l'*Ibāna*, composé par Abū l-Qāsim al-Fūrānī (m. 471) (3). La nomination de ce nouveau titulaire était faite, non par Niẓām al-Mulk lui-même, mais par l'un de ses fils, Mu'ayyid al-Mulk, qui était arrivé à Bagdad en 475/1082 et s'était installé d'abord à la Niẓāmiyya. On peut penser que l'acte de fondation *(waqfiyya)* de ce collègue, dont nous ne possédons que des fragments, permettait cette procédure. En tout état de cause, la Niẓāmiyya était un *waqf* et son fondateur, ou le représentant de celui-ci, pouvait désigner pour la diriger l'homme de son choix, sans avoir à solliciter l'autorisation califienne, en respectant les conditions fixées par l'acte de fondation. Quand al-Mutawallī mourut, en 478/1086, la Niẓāmiyya resta un certain temps sans directeur.

En 479/1086, lorsqu'il vint à Bagdad pour la première fois avec Malikšāh, nous verrons plus loin dans quel contexte politique, Niẓām al-Mulk réserva une de ses premières visites à la Niẓāmiyya. Il nommait un nouveau directeur, Abū l-Qāsim al-Dabūsī, qui arrivait lui-même peu de temps après et mourait en 482/1089, laissant la réputation d'une controversiste habile et d'un juriste qui avait aussi une bonne connaissance de la tradition (4).

Un autre renouvellement de la direction eut lieu en 483/1090, sous une forme assez inattendue, dont on voit mal la raison et qui donne à penser que Niẓām n'avait pas encore pris sa décision définitive. En *muḥarram* 483/6 mars-4 avril 1090 arrivait à Bagdad Abū 'Abd Allāh al-Ṭabarī, qui avait été désigné par un décret *(marsūm)* de Niẓām al-Mulk pour donner un ensei-

(1) *Schismes*, 189. — *Ibn 'Aqīl*, 204 et 206.
(2) Cf. plus bas nos remarques, 43.
(3) Sur Abū Sa'd al-Mutawallī (m. 478), cf. *B*, XII, 128.
(4) *B*, XII, 135.

gnement magistral à la Niẓāmiyya. En *rabī'* II 483 (3 juin-1er juillet 1090), arrivait un autre jurisconsulte, Abū Muḥammad al-Šīrāzī (ou al-Fāmī), chargé des mêmes fonctions. Les deux hommes, nous dit-on, se mettaient d'accord, chacun d'eux enseignant un jour à tour de rôle (1). C'est dans ces circonstances que Ġazālī arrivait lui-même à Bagdad, en *ǧumādā* I 484/juillet 1091, avec les titres les plus honorifiques d'ornement *(zayn)* de la religion et d'honneur *(šaraf)* des imāms que lui avait décernés Niẓām al-Mulk. Son arrivée précédait de quelques mois à peine celle du sultan et de son vizir. Le choix d'un docteur de la Loi aussi distingué et l'éclat officiel dont sa personne était entourée laissaient entendre l'importance que Niẓām al-Mulk entendait donner à sa fondation dans la vie religieuse et politique de Bagdad, siège du califat.

Les complots contre Niẓām al-Mulk. — Lorsque Ġazālī faisait son entrée à Bagdad, en 484/1091, la position de Niẓām al-Mulk n'était déjà plus ce qu'elle avait été sous le règne d'Alp Arslān et au début de celui de Malikšāh. L'étonnante durée de son vizirat — neuf ans sous Alp Arslān et vingt sous Malikšāh — s'expliquait sans doute par la puissance que lui-même et sa famille avaient réussi à prendre en face du sultan, mais elle n'allait pas sans heurts ni sans périls (2). Les trois complots dont il avait fait l'objet de la part d'ennemis nombreux et vigoureux, en 472/1080, 474/1082 et 476/1084 et dont on doit le récit au *Muntaẓam*, sont hautement révélateurs à cet égard et aident à comprendre non seulement les circonstances dans lesquels le tout-puissant vizir allait trouver la mort, une dizaine d'années plus tard, mais encore la complexité de la situation politique que Ġazālī allait trouver à Bagdad au lendemain de son arrivée.

En 472/1080 Malikšāh faisait arrêter et mettre à mort un des agents juifs au service de Niẓām al-Mulk, Ibn 'Allān al-Yahūdī, chargé de la ferme *(ḍamān)* des impôts à Baṣra. Il avait pris cette décision, nous rapporte-t-on, sur les conseils de deux ennemis de Niẓām : Ḫumartakīn al-Šarabī, un émir seljouqide qui avait collaboré avec Ibn al-Muslima contre Basāsīrī, et Sa'd al-Dawla Kuhrā'īn, un haut fonctionnaire de la cour. Niẓām, contrairement à toute attente, ne succombait pas devant cet affront. Usant de diplomatie, recevant fastueusement le sultan à son retour d'Iṣfahān, il lui faisait de somptueux cadeaux, tout en lui reprochant respectueusement et amicalement sa conduite. Le sultan qui, lui aussi, avait besoin de son puissant vizir, le rassurait sur ses intentions et le conservait (3).

(1) *B*, XII, 136.
(2) *Ibn 'Aqīl*, 134-138.
(3) *M*, VIII, 323. — *B*, XII, 120. — *Ibn 'Aqīl*, 134-135.

Le complot de 474/1082 avait aussi pour but de mettre en cause la gestion financière et le loyalisme du vizir. L'attaque était conduite par un secrétaire de Ḫumartakīn al-Šarabī, un certain Bahmanyār. On accusait Niẓām al-Mulk de distribuer annuellement 700.000 dinars à ses partisans et de percevoir directement, du fermier *(ḍāmin)* d'Iṣfahān, la somme de 70.000 dinars. C'était dire que le vizir travaillait à entretenir une puissante clientèle personnelle et qu'il trompait la confiance du sultan. De son côté, Niẓām accusait Bahmanyār de vouloir le faire assassiner. Finalement, à la suite d'intrigues confuses, ce fut, une nouvelle fois encore, le vizir qui l'emporta. Malikšāh destituait Bahmanyār, l'emprisonnait et lui faisait arracher les yeux — atrocité qui en dit long sur les mœurs politiques de l'époque et qui n'avait rien d'un fait isolé (1).

Le complot de 476/1084 enfin était du même genre et se terminait d'une façon aussi dramatique. L'attaque contre Niẓām al-Mulk était conduite par un des familiers de Malikšāh, Abū l-Maḥāsin b. al-Riḍā, dont le père avait la garde de la *ṭuġrā'*, l'emblème graphique du sultan seljouqide (2). Niẓām réussissait, une fois encore, à se tirer de ce mauvais pas. Il offrait un somptueux festin à son maître, lui faisait de riches cadeaux, se défendait en rappelant les immenses services qu'il avait rendus à l'État et le grand nombre de waqfs qu'il avait fondés. Il allait même jusqu'à proposer au sultan de lui céder tous ses biens, tandis que lui-même, vêtu, à la mode des soufis, d'un vêtement rapiécé, se retirerait dans un cloître *(zāwiya)* : confession dans laquelle on croit entendre Ġazālī regrettant, dans le *Munqiḏ*, d'avoir cherché la fortune et la gloire et se retirant dans la solitude. Le sultan faisait mettre à mort Abū l-Maḥāsin et confiait la *ṭuġrā'* à un fils de Niẓām, Mu'ayyid al-Mulk — qui sera lui aussi un des protecteurs de Ġazālī (3).

On eût pu croire, après ces incidents et après le voyage à Bagdad du sultan et de son vizir en 479/1086, que l'accord entre les deux hommes était définitivement scellé, mais, là encore, la réalité était loin de correspondre aux apparences. Malikšāh qui, à cette date, avait réussi à se défaire de ses nombreux ennemis, trouvait toujours, devant lui, un vizir par trop puissant. Pour s'en défaire à son tour, il allait se servir d'un des rivaux de Niẓām al-Mulk qui, au demeurant, n'en manquait point : Tāǧ al-Mulk al-Marzubān (m. 485/1093), un riche notable bagdadien, lui aussi chafiite et acharite, qui prenait dans les années précédant la venue de Ġazālī à Bagdad une impor-

(1) *M*, VIII, 330. — *Ibn 'Aqīl*, 136.
(2) *EI*, IV, 865.
(3) *M*, IX, 6-7. — *B*, XII, 124. — *Ibn 'Aqīl*, 137.

tance grandissante (1). En 482/1089 Tāǧ al-Mulk fondait à Bagdad une autre *madrasa* chafiite, rivale de la Niẓāmiyya, la *Tāǧiyya*, dont la direction fut confiée à un des plus éminents jurisconsultes de Bagdad, Abū Bakr al-Šāšī (m. 507/1114), qui entretenait de bonnes relations avec le calife al-Mustaẓhir pour lequel il composa, comme Ġazālī le fit de son côté, un *Kitāb al-mustaẓhirī* (2). Le califat, source de toute légitimité, restait bien, en définitive, l'enjeu de toutes les compétitions pour la conquête du pouvoir.

II. LA SITUATION POLITIQUE

Fréquents allaient être en effet les conflits politiques qui jalonnent la vie de Ġazālī de 450/1058 à 484/1091, dans l'histoire des trois grandes dynasties contemporaines : celles des Abbassides, des Seljouqides et des Fatimides.

La politique d'al-Qā'im. — Le premier des trois califes abbassides dont Ġazālī a connu le règne, al-Qā'im (422-467/1031-1074), avait vu, en 447/1055, l'arrivée des Seljouqides à Bagdad dans des circonstances qui restent difficiles à déterminer avec certitude et exactitude (3). Les historiens musulmans sont eux-mêmes divisés. Pour les uns, c'est le calife lui-même qui appela à l'aide le sultan Ṭuġril; pour les autres, c'est le vizir Ibn al-Muslima qui, forçant en quelque sorte la main à son souverain, intrigua pour presser Ṭuġril de venir à Bagdad au secours du califat. Dans les deux cas, il s'agissait de sauver le califat et le sunnisme de la menace chiite : en l'occurrence celle des Fatimides du Caire beaucoup plus que celle des imāmiyya d'Irak et d'Iran (4). Les choses, dans la réalité, paraissent s'être passées d'une façon plus complexe.

La menace fatimide — celle que Ġazālī aura en vue quand il partira en guerre contre les bāṭiniyya — était indéniable. En 442/1050 avait accédé au vizirat, en Égypte, un homme énergique, Abū Muḥammad al-Yazūrī (m. 450/1058), qui s'efforçait d'arrêter le lent déclin du califat fatimide qui avait commencé de fléchir sur ses deux ailes, la maghrébine et la syrienne (5).

(1) Sur Tāǧ al-Mulk, *Ibn 'Aqīl*, 225 note 6.
(2) Sur Abū Bakr al-Šāšī (m. 507), *Ibn 'Aqīl*, 208-210.
(3) Nos remarques dans *Schismes*, 170-171. — *REI*, XXXVI, 1968, 77 et suiv.
(4) *REI*, 1968, 89.
(5) *EI*, IV *(s.v.)*.

Les Banū Hilāl et les Banū Sulaym étaient alors lancés sur l'Afrique du Nord pour y briser les premiers mouvements d'indépendance et de restauration sunnite (1). En Orient, d'autre part, al-Yazūrī renforçait l'action des missionnaires *(du'āt)* fatimides, dont le plus connu était alors al-Mu'ayyad (2). Il semble en effet que ce soit dès cette époque qu'al-Mu'ayyad ait obtenu l'appui ou une promesse d'assistance de la part de l'émir Basāsīrī qui avait fait carrière au service des Bouyides, était devenu le beau-frère de l'émir mazyadite de Ḥilla et l'un des chefs les plus en vue de la milice turque (3). Les autorités califiennes avaient pris conscience du danger puisqu'elles faisaient de nouveau, en 444/1052, condamner les Fatimides dans leur généalogie et leur idéologie; le manifeste, dont lecture solennelle avait été faite d'abord au palais califien, recevait la signature des plus hautes autorités religieuses de Bagdad, imāmites aussi bien que sunnites (4). En 445/1053, le bruit courait même à Bagdad que le calife fatimide al-Muṣtansir s'apprêtait à venir faire la conquête de l'Irāk — bruit dont l'origine au demeurant est difficile à préciser (5).

La menace la plus grave venait cependant d'ailleurs : de la poussée conquérante de la famille turque des Seljouqides qui, depuis 429/1038, avaient fait leur apparition sur la scène de l'histoire (6). Leurs progrès étaient singulièrement rapides sous le règne de celui qui allait être le dernier prince bouyide, al-Malik al-Raḥīm (440-447/1048-1055) (7). En 446/1054, la *ḫuṭba* était faite au nom de Ṭuġril-Beg à Anbār et à Mossoul. Ses troupes arrivaient à Ḥulwān, à la porte même de l'Irāk. Non seulement le calife ne faisait pas appel à lui, mais la population de Bagdad, à demi terrorisée par le récit des abus de toutes sortes commis par les hordes seljouqides, n'avait aucune hâte d'en devenir à son tour la victime. Une manifestation populaire protestait contre l'indiscipline de ces troupes et les désordres qu'elles commettaient (8).

Le calife al-Qā'im, devant ces deux menaces, continuait de suivre la ligne politique que son père lui avait tracée. Il s'agissait, d'abord, d'affirmer la suprématie du califat, dont la mission, comme al-Māwardī l'avait définie dans le *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, consistait essentiellement « dans la

(1) *B*, XII, 61.
(2) *EI*, III, 656-657.
(3) *EI²*, I *(s.v.)*. — *Schismes*, 173 note 55.
(4) *Schismes*, 172.
(5) *B*, XII, 64.
(6) *B*, XII, 43-45. — *Schismes*, 171.
(7) *REI*, 1968, 85 et suiv.
(8) *B*, XII, 65.

lieutenance de la prophétie pour la défense de la religion et l'administration des affaires de ce monde ». (1) Programme ambitieux certes, qui resta le plus souvent fort théorique, mais qui inspirait constamment l'action de ce calife et lui permettait de rappeler que la source de toute légitimité résidait dans le califat et que nulle autorité n'était légale qu'à la condition de se fonder sur une délégation *(tafwīḍ)* califienne. Le calife qui, sur la fin des Bouyides, avait joué un rôle d'arbitre entre des princes souvent rivaux, entendait bien le conserver (2).

Le calife, d'autre part, était le défenseur de la religion : de la religion comme la définissait, en des termes au demeurant fort modérés, la *Qādiriyya*, profession de foi traditionaliste dont al-Qādir avait fait donner lecture solennelle, pour la première fois, en 409/1018 (3).

Le calife enfin entendait, comme son père l'avait fait avec l'émir Maḥmūd b. Subuktakīn, se servir du sultan seljouqide — qui, de son côté, affirmait son désir de respecter le califat —, mais en le tenant à distance du territoire irakien et en l'empêchant de venir à Bagdad, dont les richesses eussent été au surplus de nature à exciter la cupidité d'une soldatesque mal islamisée (4).

Le calife, pour y parvenir, pratiquait ainsi, tout en affirmant la prééminence du califat abbasside et un sunnisme formulé en termes prudents, ce que l'on pourrait appeler une politique hachémite, subtile certes et difficile à conduire, comme toute politique de compromis, mais qui, dans les circonstances où se trouvait le califat, était la seule à préserver son indépendance et son prestige. Elle consistait à ménager les Ṭālibiyūn qui, comme les 'Abbāsiyyūn, avaient leur syndic *(naqīb)* dûment reconnu dans l'État, et à éviter toute attaque contre le chiisme imāmite dans la mesure où ce dernier, dans l'attente messianique de son *mahdī*, consentait, en fait, à vivre en bonne intelligence avec le califat ou, tout au moins, à ne pas le contester ouvertement (5).

Pour la mise en œuvre de cette politique, al-Qā'im pouvait compter sur Ibn al-Muslima dont en 437/1045 il avait fait son vizir. D'une compétence administrative confirmée, Ibn al-Muslima, qui était hallajien, professait un *credo* de type traditionaliste *(salafī)* de nature à le rapprocher du hanbalisme et il ne cherchait en rien à combattre un chiisme modéré disposé à

(1) *AS*, 3/5.
(2) *REI*, 1968, 53.
(3) Sur la *Qādiriyya*, *Ibn Baṭṭa*, note 225. — *Ibn 'Aqīl*, 303-310. — *Schismes*, 168.
(4) Mal islamisée, comme le remarque Ġazālī, qui ne se fait guère d'illusions sur le respect des Seljouqides pour la Loi révélée. Cf. *Mz*, 183.
(5) *REI*, 1968, 90.

s'accommoder du califat abbasside (1). Sans sectarisme non plus en matière de droit et bon connaisseur du hadith, Ibn al-Muslima réussit à mettre à son service un chafiite comme al-Māwardī (m. 450), un hanbalite comme le cadi Abū Ya'lā (m. 458) et un traditionniste acharite comme al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (m. 463) (2). On remarquera qu'al-Māwardī, dans les *Aḥkām sulṭāniyya*, ne fait pas la moindre allusion au chiisme et qu'à aucun moment non plus il ne propose au calife, parmi les différents moyens de défense qu'il lui suggère, en cas d'atteinte à sa souveraineté, de faire appel à un « émir de conquête » pour venir à Bagdad défendre le califat : c'est un simple accord de compromis qu'il engage à adopter, tout en maintenant jalousement la prééminence du califat (3).

L'arrivée des Seljouqides à Bagdad en 447/1055. — Plusieurs faits, dans les événements qui précèdent ou accompagnent la venue des Seljouqides à Bagdad, paraissent justifier cette manière de voir. Lorsque, en 446/1054, les partisans de Basāsīrī veulent perdre Ibn al-Muslima dans la confiance du calife, ils l'accusent précisément d'être de connivence avec le sultan seljouqide; cet argument, de toute évidence, tend à montrer que la venue des Seljouqides à Bagdad, déjà impopulaire dans la masse de la population, n'avait pas l'agrément du calife (4). Loin de se désolidariser de son vizir, le calife, le 20 *ǧumādā* I 446/27 avril 1054, lui décernait une nouvelle robe d'honneur et lui renouvelait solennellement sa confiance; Ibn al-Muslima allait diriger la prière dans la mosquée d'al-Manṣūr (5). En 447/1055, Ibn al-Muslima dénonce Basāsīrī comme un agent fatimide et demande au calife de le faire exécuter. Al-Qā'im rejette la proposition comme inopportune, mais ne l'écarte pas dans son principe (6).

Lorsque les Seljouqides font leur entrée dans Bagdad en *ramaḍān* 447/24 novembre-23 décembre 1055, Ibn al-Muslima est chargé par le calife d'aller recevoir le sultan, qui arrive accompagné de son vizir al-Kundurī. Nous avons, dans le *Muntaẓam*, un récit fort instructif de cette entrevue, qui eut lieu à Nahrawān, à proximité de Bagdad (7).

Le sultan, pour se justifier, explique les raisons de sa venue : il n'a pas

(1) *M*, VIII, 200-201. — *B*, XII, 80. — *REI*, 1968, 53.
(2) Sur Abū Ya'lā, *cf. Schismes*, 176-177. — *EI*² (Ibn al-Farrā'). — Sur al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *EI*, II *(s.v.)*.
(3) *AS*, 24/59. — *REI*, 1968, 33-36.
(4) *B*, XII, 65.
(5) *M*, VIII, 163. — *B*, XII, 65. — *REI*, 1968, 88.
(6) *M*, VIII, 163.
(7) *M*, VIII, 164. — *B*, XII, 166. — *REI*, 1968, 89.

d'autre ambition que de se mettre aux ordres du calife, de se sanctifier *(baraka)* en se rapprochant de lui, et de se distinguer ainsi des autres princes du Khurāsān. Il veut aussi aider le calife à tirer vengeance de ses ennemis et, pour ce faire, entreprendre la conquête de la Syrie fatimide et rétablir la sécurité de la route du pèlerinage (1).

Ibn al-Muslima, de son côté, tout en flattant le sultan, comme il se doit, lui demande de racheter son âme en consacrant, au bien commun des musulmans, une partie des richesses dont il s'est rendu maître; enfin — et le fait est capital — il plaide en faveur du prince bouyide al-Malik al-Raḥīm, que le sultan devra traiter comme l'un de ses propres enfants et dont il ne devra en rien changer la condition. Le sultan donne sa main au vizir en signe de consentement.

Mais aucune des promesses faites lors de l'entrevue de Nahrawān n'allait être en définitive tenue. Le nom d'al-Malik al-Raḥīm fut d'abord maintenu dans la *ḫuṭba*, mais dès la fin de *ramaḍān* 447/23 décembre 1095, le nom d'al-Raḥīm disparaissait de la *ḫuṭba* et lui-même était emprisonné (2). Ainsi prenait fin le régime qui, depuis 334/945, avait cherché, sans jamais y réussir pleinement, à imposer sa tutelle au califat et qui avait eu, entre autres conséquences, celle d'exacerber les heurts populaires entre le sunnisme et le chiisme. Le 2 *šawwāl* 447/25 décembre 1045, le sultan s'installait lui-même au Dār al-mulk. Le calife lui faisait remettre des robes d'honneur et lui décernait les titres de *rukn al-dīn* et de *šāhanšāh*, mais ne lui donnait pas audience (3). Pendant treize mois le sultan allait rester à Bagdad sans être reçu par le calife — situation en vérité paradoxale et bien significative en un temps où, à côté de la titulature, le protocole de l'audience royale avait une profonde signification politique. En 448/1056, lorsque le sultan reprenait Mossoul à Basāsīrī, le calife intervenait de nouveau auprès de lui pour lui reprocher d'avoir laissé ses troupes commettre de nouveaux pillages et pour lui rappeler les prescriptions de la Loi religieuse (4). C'est en 449/1057 seulement que le sultan, après sa première victoire sur Basāsīrī, faisant une entrée triomphale à Bagdad, était enfin reçu par le calife dont il se déclarait à nouveau le défenseur et le loyal serviteur (5).

(1) La protection de la route du pèlerinage avait déjà été un des arguments utilisés par l'émir Maḥmūd pour s'intéresser au califat. — *M*, VIII, 2.
(2) *REI*, 1968, 89-90.
(3) *Ibn 'Aqīl*, 88.
(4) *B*, XII, 69.
(5) *B*, XII, 72.

Le califat dans la fitna de Basāsīrī. — En 450/28 février 1058-16 janvier 1059, l'année dite de la *fitna* de Basāsīrī, le calife, d'autre part, n'abandonna à aucun moment son vizir et le califat devint lui-même l'enjeu de la lutte. On sait en effet comment Basāsīrī, profitant de l'absence du sultan appelé en Aḏarbayǧān, reprenait Mossoul et marchait sur Bagdad dont il réussissait à s'emparer avec l'aide des *'ayyārūn* et des *rawāfiḍ*. La *ḫuṭba* était faite au nom d'al-Mustanṣir et l'appel à la prière lancé selon la formule chiite. Le palais califien était attaqué et pillé (1).

L'émir de Mossoul, Qurayš b. Badrān, qui apportait à Basāsīrī un soutien circonspect, s'était emparé du calife et du vizir. Il livrait Ibn al-Muslima à Basāsīrī qui le faisait périr sous la torture, mais il refusait de lui livrer le calife qu'il confiait à la garde d'un cousin, Muḥāriš, émir de Ḥadīṯat 'Ana et homme fort pieux, nous assure-t-on (2).

Les négociations qui s'engageaient alors, sur la fin de l'année 450/1059, montrent toute l'importance que les partis en cause attachaient au sort du calife, chacun d'eux tenant manifestement à l'avoir dans son camp. Qurayš et Muḥāriš, ménageant un avenir encore incertain, se déclaraient prêts à restituer le calife, mais à la condition qu'il fût en parfaite sécurité — condition bien difficile à réaliser. Basāsīrī, de son côté, lâchant déjà ses protecteurs fatimides, proposait une solution de conciliation : il sera à Bagdad le lieutenant du calife et le seul commandant militaire; il recevra, comme dotation foncière, la région de Baṣra et le Khuzistān; ses émissaires se réuniront avec ceux de Ṭuġril-Beg, en présence du calife, et ces conditions, acceptées par tous, seront garanties par un serment solennel (3). C'était reconstituer le système des *amīr al-umarā'*. Basāsīrī, en face des deux puissances du jour, devenait le garant de l'indépendance califienne.

La solution était inacceptable pour le sultanat et pour le califat. Le sultan reprenait Bagdad en 451/1059 sans rencontrer de résistance sérieuse. Il allait lui-même, cette fois, au devant du calife que ses émissaires avaient rencontré à 'Ukbarā déjà sur le chemin du retour. Il le rencontrait à Nahrawān, s'engageait à le rétablir sur son trône et à aller ensuite faire la conquête de la Syrie et de l'Égypte fatimides (4).

Une fois de plus les promesses seljouqides n'étaient qu'imparfaitement tenues. Basāsīrī était tué à Wāsiṭ, mais rien n'était entrepris contre les Fatimides d'Égypte. Le calife recouvrait son trône, mais ses relations ne

(1) *M*, VIII, 208-211. — *B*, XII, 67-79. — *Ibn 'Aqīl*, 90-102. — *EI*², I, 1105-1107.
(2) *REI*, 1968, 91.
(3) *Ibn 'Aqīl*, 114. — *M*, VIII, 205.
(4) *M*, VIII, 201-212. — *B*, XII, 80-84.

s'amélioraient guère pour autant avec le sultan qui faisait figure d'intrus dans les affaires califiennes. Le sultan, qui avait forcé une première fois la main du calife, allait le faire de nouveau dans l'affaire du mariage.

L'affaire du mariage. — Les rapports du califat et du sultanat restaient fort ambigus. Bien que le califat demeurât la source de toute autorité légitime, la puissance de fait *(šawka)* demeurait l'apanage d'un sultanat lui-même, nous le verrons, fort divisé. Imbu de sa supériorité et de la quasi-sainteté de sa famille, le calife, en dépit de toutes les concessions auxquelles il se trouvait acculé, entendait bien continuer d'être le successeur du Prophète pour la défense de la religion et le gouvernement des hommes (1). Le sultan de son côté, aux prises avec de multiples dynasties locales, pouvait difficilement se heurter à l'imāmat fatimide d'Égypte, dont l'effort missionnaire restait toujours à craindre; une investiture califienne lui offrait le privilège, devant tous ces rivaux, d'une légitimation lui permettant de justifier par avance sa politique de conquêtes.

Pour mieux sceller cet indispensable accord, en 453/1061, le sultan Ṭuġril-Beg avait demandé la main de la fille du calife al-Qā'im, au grand scandale de ce dernier qui voyait, dans cette union, une déshonorante mésalliance (2). Après de longues négociations toutefois, il finissait par obtenir satisfaction et les fiançailles étaient célébrées à Tabrīz. En 455/1063, il revenait à Bagdad; le calife qui avait d'abord décidé d'aller à sa rencontre, se bornait à lui envoyer son vizir (3). La soldatesque turque commettait de nouveaux pillages. Le sultan emmenait sa jeune épouse à Rayy, où il mourait peu de temps après, le 24 *ramaḍān* 455/20 septembre 1063. Alp Arslān (455-465/1063-1073), au lendemain de son avènement, désireux de mettre un terme à cette douloureuse affaire, renvoyait sa fille au calife — geste dont ce dernier le remerciait vivement. On peut aussi penser que, se proposant d'entreprendre la conquête de la Syrie et de l'Égypte fatimides, il entendait entretenir, avec le calife, de meilleures relations (4).

L'avènement d'al-Muqtadī. — L'avènement d'al-Muqtadī (467-487/1075-1094), le second des trois califes dont Ġazālī a connu le règne, s'effectuait, au début du sultanat de Malikšāh (465-485/1073-1092), sans difficulté particulière. Le premier héritier présomptif désigné par al-Qā'im, Muḥammad Ḏaḫīrat al-Dīn, qui était mort prématurément, avait eu d'une concubine

(1) *AS*, 3/5.
(2) *Ibn 'Aqīl*, 119. — *K*, X, 20-22.
(3) *B*, XII, 86. — *K*, X, 35.
(4) *B*, XII, 91. — *K*, X, 96-97.

arménienne un fils posthume, 'Abd Allāh. Le calife, craignant de mourir sans successeur direct, s'était empressé de désigner comme *walī l-'ahd* le jeune 'Abd Allāh b. Ḏaḫīrat al-Dīn, dès que l'enfant atteignit la puberté (1). Agé d'une vingtaine d'années lors de son avènement, 'Abd Allāh fut reconnu calife sous le nom d'al-Muqtadī, sans incident mais non sans qu'une campagne hostile, à laquelle certains historiens font allusion, n'eût été menée contre lui (2).

La cérémonie traditionnelle de la *bay'a* eut lieu à Bagdad en *ša'bān* 467/avril 1075 (3). Le premier à jurer fidélité au calife fut le chérif Abū Ğa'far (m. 470/1077) dont le ralliement assurait à al-Muqtadī l'appui du hanbalisme militant et de la grande masse *('āmma)* de la population de Bagdad. Ce fut ensuite le tour de deux des plus éminents docteurs chafiites de Bagdad, Abū Isḥāq al-Šīrāzī (m. 476/1083), le directeur de la Niẓāmiyya, et son rival Abū Naṣr b. al-Ṣabbāġ (m. 477/1084). Parmi les autres personnalités qui prirent part à cette *bay'a* figurent les noms de Mu'ayyid al-Mulk, un fils de Niẓām, du vizir Ibn Ğahīr, du *naqīb al-nuqabā'* Ṭirād al-Zaynabī, du cadi hanafite Abū 'Abd Allāh al-Damaġānī et du hanbalite Abū Muḥammad al-Tamīmī (4).

Le califat d'al-Muqtadī est en général favorablement jugé par l'historiographie sunnite. Ce fut, nous dit pour sa part la *Bidāya*, un califat heureux. Le prestige du califat était restauré. Les souverains locaux lui témoignèrent leur respect. La *ḫuṭba* fut faite en son nom à la Mekke, à Médine, à Jérusalem et dans toute la Syrie. Les musulmans devaient faire, sous son règne, la reconquête d'Édesse et d'Antioche. La ville de Bagdad allait être embellie. Al-Muqtadī, d'autre part, allait avoir à son service deux excellents vizirs, d'abord Ibn Ğahīr, ensuite Abū Šuğā', et deux excellents cadis, le hanafite Abū Allāh al-Damaġānī et le chafiite Abū Bakr al-Šāšī. Dès son avènement, d'autre part, le nouveau calife, pour gagner l'estime des *'ulamā'*, prenait diverses mesures destinées à rétablir la moralité et la salubrité publiques à Bagdad (5). Mais les difficultés allaient bientôt surgir et rendre délicates les relations du calife avec le sultan et son vizir.

Le vizirat d'Abū Šuğā'. — En 476/1083 al-Muqtadī confiait le vizirat à un homme énergique, Abū Šuğā' al-Ruḏrāwarī (m. 488/1095), un chafiite

(1) *B*, XII, 99.
(2) *B*, XII, 110.
(3) *B*, XII, 110. — Ibn al-Wardī, I, 378.
(4) Sur ces docteurs de la Loi, cf. *Schismes*, 201 et 209.
(5) *B*, XII, 111.

qui avait aussi étudié la tradition, s'était formé sous la direction d'Abū Isḥāq al-Šīrāzī et qui se fit connaître comme historien en composant une suite à la grande histoire de Miskawayh, le *Kitāb Taǧārib al-umam* (1). C'était aussi un riche mécène, comme il y en eut beaucoup à l'époque, à qui l'on attribue de nombreuses fondations pieuses *(awqāf, mašāhid)*. Considéré par ses biographes comme un excellent vizir, Abū Šuǧā', nous dit-on, avait coutume de tenir séance à la Chancellerie *(dīwān)* en s'entourant de nombreux juristes dont il sollicitait les avis. C'était aussi, se plaît-on à nous dire, un homme d'une grande modestie qui avait à cœur de recevoir tous les solliciteurs, les humbles comme les grands (2).

Mais Abū Šuǧā' se heurta bientôt aux autorités seljouqides sur un point fort délicat : celui du statut des gens du Livre. Le régime seljouqide se montrait fort accommodant envers ses protégés minoritaires, juifs et chrétiens. Niẓām al-Mulk lui-même, nous l'avons vu, comptait à son service des hommes d'affaires de confession juive. Soutenu par de nombreux docteurs de la Loi et par l'opinion publique, Abū Šuǧā' entendit revenir à une réglementation plus stricte du statut des *ḏimmī*, entraînant dans sa politique le calife al-Muqtadī (3).

Les premiers incidents éclatèrent en 478/1085; la populace accusait les juifs de prendre publiquement trop de liberté avec leur statut légal. Le calife al-Muqtadī faisait démolir quelques maisons trop élevées, rappelait aux juifs qu'ils ne devaient réciter la Thora que dans leurs demeures et à voix basse, et donnait l'ordre d'appliquer à tous les *ḏimmī* le statut édicté par la Loi (4).

Le premier séjour de Malikšāh et de Niẓām à Bagdad. — C'est au lendemain de ces incidents, en 479/1086, que le sultan Malikšāh, après avoir été remettre de l'ordre dans les affaires syriennes (5), faisait son entrée dans Bagdad, pour sa première visite, en compagnie de Niẓām son vizir. Il se rendait d'abord en pèlerinage *(ziyāra)* sur les tombes *(mašāhid)* des pieux personnages enterrés à Bagdad et c'est ensuite seulement qu'il allait présenter ses hommages au calife. Le calife, à son tour, lui offrait de somptueuses robes d'honneur et lui déléguait *(tafwīḍ)* solennellement « l'administration des affaires des gens ». Il présentait ensuite à Niẓām al-Mulk, qui se tenait à ses côtés, ses émirs, en les désignant par leurs titres et en lui indiquant leurs concessions foncières (6).

(1) *M*, IX, 90-94. — *B*, XII, 150-151. — *K*, X, 130.
(2) *Ibn 'Aqīl*, 495.
(3) *Ibn 'Aqīl*, 153-163.
(4) *M*, IX, 14. — *B*, XII, 127.
(5) *M*, IX, 29-30. — *B*, XII, 130. — *K*, X, 155-157. — Sur son voyage en Syrie, cf. plus bas 46.
(6) *M*, IX, 30. — *B*, XII, 137.

La cérémonie terminée, Niẓām se rendait à la Niẓāmiyya, qu'il voyait pour la première fois, la trouvait fort belle, mais trop petite. Félicitant professeurs et étudiants, il demandait à Dieu de faire de cette fondation une œuvre entièrement et uniquement vouée à Son service. Il visitait ensuite la bibliothèque, qui était fort riche, tenait séance pour commenter des traditions du Prophète et annonçait la nomination d'un nouveau directeur pour succéder à Abū Sa'd al-Mutawallī (m. 478/1085) qui venait de mourir. 'Alī b. al-Ḥusayn al-Dabūsī, ce nouveau directeur, arrivait lui-même à Bagdad peu de temps après, en grande cérémonie : c'était dire toute l'importance que Niẓām attachait à son collège et le rôle qu'il attendait de lui, à Bagdad, siège du califat et métropole sans rivale dans tout le monde de l'islam (1).

C'est aussi au cours de ce voyage que fut célébré, en 480/1087, le mariage du calife al-Muqtadī avec une fille de Malikšāh. Le sultan assistait en personne à la cérémonie (2). On eût pu croire ainsi solennellement et définitivement scellée, quatre ans à peine avant l'arrivée de Ġazālī à Bagdad, l'union politique et dynastique du califat et du sultanat. Les événements allaient bientôt montrer qu'il n'en était rien. Ce mariage, dont un fils devait naître, allait être un mariage malheureux et constituer, à côté de bien d'autres, une des causes de la rupture.

La politique d'Abū Šuǧā'. — Abū Šuǧā', d'autre part, poursuivait sa politique de fermeté à l'endroit des gens du Livre. En 480/1087, il envoyait une délégation de jurisconsultes et de témoins légaux *(šuhūd)* à Ṭarīq Ḫurāsān et à Ḥilla, la ville des Mazyadites, pour enquêter sur le comportement des juifs qui entendaient « se donner tous les droits des musulmans ». (3) La délégation, nous dit-on, put prendre acte de ces abus auxquels le vizir porta remède.

Peu de temps après, le vizir aggrava dangereusement son cas. Poursuivant ses conquêtes en Transoxiane, en 482/1089-1090, Malikšāh s'était emparé, entre autres places, de Buḫārā et de Samarqand. Lorsque la nouvelle arriva à Bagdad, le calife al-Muqtadī donna des robes d'honneur au messager qui l'apportait. Mais son vizir, condamnant sévèrement la conduite du sultan, lui reprochait publiquement d'avoir fait la conquête d'une ville musulmane (4). Cette attitude fit scandale dans les milieux gouvernementaux et contribua à la disgrâce finale du vizir dont l'attitude envers les juifs et les chrétiens précipita la chute.

(1) Cf. plus haut, p. 31.
(2) *M*, IX, 38. — *B*, XII, 132-133.
(3) *M*, IX, 38.
(4) *B*, XII, 135. — Ibn al-Wardī, II, 3-4.

Le 14 *ṣafar* 484/7 avril 1091, un décret du calife, pris à la demande du vizir, imposait à tous les tributaires le port de vêtements et de signes distinctifs *(ġiyār)*. Ibn al-Mūṣilāya, un chrétien qui, depuis de nombreuses années, appartenait à la chancellerie califienne, se convertissait à l'islam, avec son neveu, devant al-Muqtadī (1).

Ce décret qui ne paraît pas avoir été rapporté et dont la responsabilité retombait sur le vizir entraîna sa destitution. A la demande instante de Niẓām al-Mulk, agissant, semble-t-il, de sa propre initiative, le calife dut se défaire de son vizir dont Niẓām exigea le départ de Bagdad (2). Ġazālī était déjà depuis quelques mois à Bagdad quand le vizir dut prendre le chemin de l'exil.

Les divisions seljouqides. — Les trois sultans seljouqides dont Ġazālī a connu le règne, de 450/1058 à 484/1091, Ṭuġril (m. 455/1063), Alp Arslān (m. 465/1072) et Malikšāh (m. 485/1092), ne réussissaient eux-mêmes à s'imposer qu'après avoir emporté le pouvoir de haute lutte sur des rivaux qui appartenaient souvent à leur propre famille. Le nouveau régime, dès ses débuts et à l'heure même de son apogée, portait en germe les facteurs de sa décadence (3).

La succession de Ṭuġril en 455/1063 ouvrait un grave conflit dynastique. Son neveu Sulaymān b. Dāwūd qu'il avait désigné comme son successeur et que soutenait al-Kundurī était évincé par son frère utérin Alp Arslān grâce à l'appui de Niẓām al-Mulk et de son clan. Alp Arslān avait ensuite à se débarrasser d'un autre rival dangereux, Šihāb al-Dīn Quṭlumuš, son cousin, qui était battu et tué à Rayy en 456/1064 (4).

Alp Arslān disparaissait à son tour tragiquement le 10 *rabīʿ* I 465/24 novembre 1072, assassiné par l'un de ses prisonniers, alors qu'il s'apprêtait à partir pour de nouvelles conquêtes en Transoxiane. Les gens de Buḫārā, que les troupes seljouqides venaient de piller, avaient jeûné et prié, nous dit-on, pour qu'il mourût (5).

Son fils Malikšāh qui lui succédait, encore jeune, devait pour une bonne partie son pouvoir à Niẓām al-Mulk qui prenait le titre d'*atābak al-ʿasākir*, cumulant ainsi l'administration financière et le commandement de l'armée. Le calife conférait au sultan les titres de *ǧalāl al-dawla*, de *muʿizz al-dīn*

(1) *M*, IX, 55. — *B*, XII, 137. — *Ibn ʿAqīl*, 161.
(2) *M*, IX, 56. — *B*, XII, 137.
(3) Sur ces trois souverains, cf. *EI*, IV, 872-873. — *EI²*, I, 432-433. — *EI*, III, 225-226.
(4) Cette année 455 est aussi celle où le missionnaire ismaélien ʿAlī b. Muḥammaḍ al-Ṣulayḥī étend son autorité sur tout le Yémen. Ibn al-Wardī, I, 368. — *B*, XII, 90.
(5) *M*, VIII, 276-277 et 279. — *B*, XII, 107.

et de *qasīm amīr al-muʾminīn* (1). Le nouveau sultan n'en avait pas moins à compter avec les prétentions de ses trois frères. Ilyās trouvait la mort en 466/1073; Tukuš était battu en 478/1085. Restait Tutuš dont il tentait de se défaire en lui donnant la Syrie (2).

Atsīz et les débuts de la reconquête sunnite de la Syrie. — La reconquête sunnite de la Syrie avait commencé après Mantzikert, sous Alp Arslān, en 463/1071, avec l'émir Atsīz qui, en 465/1073, s'emparait de Jérusalem et y rétablissait la *ḫuṭba* abbasside (3). Atsīz s'emparait ensuite de la Palestine et de la Syrie méridionale, après être passé, selon toute vraisemblance, au service de Malikšāh. Ce dernier, de son côté, avait donné en apanage à son frère Tutuš la ville de Damas et tous les territoires syriens dont il réussirait à s'emparer. Un conflit paraissait inévitable entre les deux hommes que la politique d'équilibre de Malikšāh, en fait sinon intentionnellement, opposait.

L'émir Atsīz continuait sur la lancée de ses premières victoires. En 468/1076 il enlevait Damas aux Fatimides qui y avaient établi leur domination depuis plus d'un siècle. Le gouverneur fatimide Ibn Ḥaydar, qui s'était replié à Banyās, fut rappelé au Caire et emprisonné. Atsīz prenait le titre d'al-Malik al-Muʿaẓẓam et faisait entreprendre la construction de la citadelle de Damas qui « allait devenir la forteresse de la Sunna ». (4) Poussant plus loin encore ses ambitions, il essayait de faire la conquête de l'Égypte, mais il échouait et devait revenir en hâte à Damas où Badr al-Ǧamālī l'assiégeait (5).

Les ambitions de Tutuš. — Tutuš cependant, en 471/1078, arrivait devant Damas où Atsīz assiégé avait demandé son aide. Reprochant à l'émir de n'être pas venu l'accueillir avec tous les honneurs dus à son rang, il le faisait arrêter et exécuter (6).

La politique de Tutuš en Syrie mériterait de faire l'objet d'une étude approfondie. Sans exclure pour autant la possibilité d'accords avec le Caire, par défiance à l'endroit de son frère, Tutuš combattait le chiisme local et encourageait la fondation de *madrasa*, s'appuyant surtout sur des chafiites et des hanafites, mais se posant aussi en protecteur des hanbalites (7). C'est

(1) *Ibn ʿAqīl*, 128.
(2) *Ibn ʿAqīl*, 133-134.
(3) *EI²*, I, 773 *(s.v.)*.
(4) *B*, XII, 112-114. — Ibn al-Wardī, I, 378. — *Égypte arabe*, 238. — *K*, X. 99-100.
(5) *B*, XII, 116. — *Égypte arabe*, 252-254. — *K*, X, 103-104.
(6) *B*, XII, 119. — Ibn al-Wardī, I, 380. — *K*, X, 111.
(7) *Schismes*, 192.

sous son règne qu'Abū l-Faraǧ al-Šīrāzī (m. 486/1093) vint s'installer à Damas où il fonda une longue dynastie de docteurs hanbalites, le Bayt Ibn al-Ḥanbalī, encore bien vivante sous les Mamlouks (1). Le renouveau du sunnisme qui s'épanouira sous les Bourides, les Zenkides, les Ayyoubides et les Mamlouks, jusqu'à la conquête ottomane de 922/1517, prenait son départ. Quand Ġazālī, en 488/1095, rompant avec Bagdad, arrivera à Damas, il trouvera une ville, non plus chiite, mais déjà en grande partie reconquise au sunnisme.

Les ambitions politiques de Tutuš préfigurent elles aussi ce que sera, plus tard, la politique de Zankī, de Nūr al-Dīn et de Ṣalāḥ al-Dīn. Le maître de Damas pouvait difficilement ne pas songer à étendre sa domination sur la Syrie du Nord avant même que de libérer la Palestine des dernières garnisons fatimides.

En 474/1082 Tutuš, qui reprenait aux Byzantins la ville de Ṭarṭūs en face de l'île de Ruwāḍ (2), convoitait Alep et la Syrie du Nord mais se heurtait à deux redoutables adversaires : le sultan lui-même et Sulaymān b. Quṭlumuš, l'ancêtre des Seljouqides de Rūm. Le premier travaillait à étendre son autorité sur les petites principautés de l'Irak du Nord : le Diyār Bakr, où régnait la dynastie kurde des Banū Marwān, la région de Mossoul aux mains des Banū 'Uqayl (3). Le second, avec l'aide du sultan, étendait ses conquêtes en Asie Mineure. En 473/1080 il s'emparait de Nicée, dont il faisait sa résidence, et, en 477/1084, d'Antioche, aux mains des Byzantins depuis 358/969. Il allait ensuite assiéger Alep, mais se heurtait à Tutuš et était tué au combat (4).

On pouvait penser que ce dernier allait s'emparer d'Alep et jeter ainsi les bases d'une unité syrienne — tremplin elle-même d'une marche plus ambitieuse vers le sultanat — quand l'intervention de Malikšāh mettait, pour un temps, un terme à toutes ces ambitions. Venant d'Iṣfahān, le sultan arrivait, en 479/1086, en Syrie du Nord, s'emparant d'Alep et des diverses localités par lesquelles il passait : Ḥarrān, Édesse (Ruhā) et Qal'at Ğa'bar sur l'Euphrate. Il procédait d'autre part à la réorganisation politique de la région. Il confiait en particulier Alep à l'un de ses officiers, Aqsunqur al-Turkī, le père de Zankī. Il nommait des gouverneurs dans diverses localités : Ruhā, Ḥarrān, Raqqa, Sarūǧ et Diyār Bakr (5). L'ordre ainsi rétabli, il se rendait,

(1) *Schismes*, 210.
(2) *B*, XII, 122.
(3) *Ibn 'Aqīl*, 70.
(4) *B*, XII, 126. — IBN AL-WARDĪ, I, 383.
(5) *B*, XII, 130. — IBN AL-WARDĪ, II, 2. — *K*, X, 148-150.

nous l'avons vu, à Bagdad où il importait de rappeler au calife qu'il était bien le chef de la famille divisée des Banū Salǧūq.

Les difficultés fatimides. — L'échec de Basāsīrī avait été vivement ressenti en Égypte. Yazūrī, tenu pour responsable de cet échec, avait été destitué et mis à mort. L'Égypte d'autre part connaissait pendant plusieurs années de graves famines, de 457/1065 à 465/1073 (1). La situation cependant fut partiellement rétablie par Badr al-Ğamālī, un ancien esclave d'origine arménienne, qui détenait bientôt la quasi-totalité des fonctions de commandant en chef de l'armée *(amīr al-ǧuyūš)*, de cadi suprême et de chef de l'organisation missionnaire (2). Badr remit de l'ordre aussi bien dans le Nord que dans le Sud du pays où les mouvements de sédition se multipliaient. Ses efforts en Syrie furent beaucoup moins heureux. En 482/1089, il réussit à prendre pied dans plusieurs places de Syrie méridionale mais échoua devant Damas (3). C'est un peu plus tard qu'il devait mourir, en 487/1094, sur la fin du séjour de Ġazālī à Bagdad et sa mort, suivie de près par celle du calife al-Mustanṣir, au terme d'un règne exceptionnellement long, devait ouvrir, dans l'histoire des Fatimides, une crise profonde sur laquelle nous aurons à revenir (4).

C'est durant son vizirat, d'autre part, que commença à prendre corps un nouveau schisme dans l'histoire de l'ismaélisme, avec l'apparition de la nouvelle *da'wa* qui rompait avec l'ismaélisme jugé trop conservateur de l'ancienne. En 483/1090 Ḥasan b. al-Ṣabbāḥ (m. 518/1124), le chef politique du néo-ismaélisme, s'emparait de la forteresse d'Alamūt au sud de la Caspienne (5). La forteresse devenait le centre d'une principauté ismaélienne, en rupture avec le Caire, et qui durera jusqu'en 654/1256, date à laquelle les Mongols la détruiront. C'est Ibn al-Ṣabbāḥ qui mit sur pied l'organisation des *fidāwiyya*, dont la légende a amplifié les exploits, mais dont les actions terroristes, contre des personnalités isolées, allait faire peser une menace sur le régime seljouqide dont elles révélaient la faiblesse.

(1) *Égypte arabe*, 240-245.
(2) *Schismes*, 192 et 193. — *EI²*, I, 894. — *Égypte arabe*, 245-255.
(3) *B*, XII, 135. — *Ibn al-Wardī*, II, 3.
(4) Cf. plus bas p. 62.
(5) *Schismes*, 192.

III. LES AGITATIONS RELIGIEUSES A BAGDAD DE 450/1058 A 484/1091

On ne saurait manquer d'être frappé, quand on quitte le monde des émirs pour celui des docteurs de la Loi *('ulamā')*, par la fréquence et parfois aussi l'ampleur des agitations religieuses à Bagdad dans les trente premières années de la vie de Ġazālī. A ces agitations qui ne sont pas de simples querelles de clercs et dans lesquelles interviennent, dans des conditions difficiles à saisir, les autorités politiques, parfois pour les susciter, le plus souvent pour les apaiser, participe la masse du petit peuple *('āmma)* de la grande métropole irakienne.

Les heurts, sous les Bouyides, opposaient le plus souvent la communauté *(ṭā'ifa)* sunnite à la communauté chiite (1), l'une et l'autre groupées dans ses quartiers. C'est désormais entre les différentes écoles sunnites que le conflit se déplace. Le hanbalisme, l'école dominante à Bagdad, dont le chef de file était alors le chérif Abū Ğa'far (m. 470) (2), un cousin du calife, et que soutenaient quelques groupes d'activistes militants, comme les Compagnons de 'Abd al-Ṣamad (m. 397), pouvait difficilement accepter sans réagir la politique de Niẓām al-Mulk qui tendait à faire du chafiisme et de l'acharisme la doctrine officielle de l'État (3).

Les hanafites, de leur côté, qui avaient si vivement disputé aux chafiites la prééminence dans l'État, sous le califat d'al-Qādir et sous celui d'al-Qā'im, n'étaient pas non plus sans s'inquiéter de l'appoint que la fondation de la Niẓāmiyya était de nature à apporter à la grande école rivale. L'un de leurs mécènes les plus influents, Abū Sa'd al-Mustawfī, riche négociant et financier, avait précisément fait construire, l'année de l'inauguration de la Niẓāmiyya, un mausolée sur la tombe d'Abū Ḥanīfa et, en face, une *madrasa* pour l'enseignement du droit hanafite; cette madrasa allait devenir, à l'époque de Ġazālī, la plus importante madrasa hanafite de Bagdad (4).

Les premières agitations sous Alp Arslān. — Plusieurs manifestations d'inspiration hanbalite avaient déjà, sous le sultanat d'Alp Arslān (455-465), troublé la paix religieuse à l'intérieur de la communauté musulmane. Le 15 *ğumādā* I 460/22 mars 1068, des hanbalites conduits par le chérif Abū

(1) *Ibn Baṭṭa*, note 213.
(2) *Schismes*, 190 et 209.
(3) *M*, IX, 14. — *Ibn 'Aqīl*, 340 et suiv.
(4) *B*, XII, 95. — *Ibn 'Aqīl*, 165-166 et 186-187.

Ğa'far, auxquels s'étaient joints des docteurs de la Loi partisans de la doctrine des Anciens *(salaf)*, se rendaient en cortège aux services de la chancellerie califienne pour demander une nouvelle lecture publique de la *Qādiriyya*, — et satisfaction avait dû leur être donnée. Une seconde lecture avait lieu trois semaines plus tard, le 7 *ğumādā* II 460/13 avril 1068 (1).

La manifestation la plus grave eut lieu en 464/1072; groupant des hanbalites et des chafiites, elle était conduite par le chérif Abū Ğa'far auquel avait jugé opportun de se joindre le directeur de la Niẓāmiyya, Abū Isḥāq al-Šīrāzī. Les manifestants réclamaient des mesures de police contre les marchands de vin, la fermeture des maisons de débauche et le retrait des pièces de monnaie altérées. La réponse embarrassée du calife laissait entendre qu'il approuvait ces revendications dans leur principe, mais qu'il lui était impossible d'en décider, sur bien des points, sans en référer aux autorités seljouqides (2).

L'affaire d'Ibn 'Aqīl. — Bien caractéristique aussi des tensions qui existaient dans le monde des docteurs de la Loi est encore l'affaire d'Ibn 'Aqīl (m. 513), le théologien hanbalite le plus en vue à Bagdad durant le siècle de Ġazālī. Accusé en 461/1068, par le chérif Abū Ğa'far, de suivre l'enseignement d'Ibn al-Walīd (m. 478/1085), un mu'tazilite disciple du cadi 'Abd al-Ğabbār (m. 413) et d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (m. 428), et d'avoir aussi des sympathies pour les idées d'al-Ḥallāğ, Ibn 'Aqīl faisait, en 465/1073, publiquement acte de repentir *(tawba)* (3).

Dans cette rétraction, dont le texte nous a été conservé et dont on ne saurait mettre en doute la sincérité, Ibn 'Aqīl déclarait se désolidariser des doctrines mu'tazilites et se repentait d'avoir fréquenté Ibn al-Walīd. Il approuvait la condamnation d'al-Ḥallāğ, « fondée sur l'accord unanime des docteurs de la Loi ». Il condamnait, d'une manière générale, toutes les innovations *(bid'a)* en proclamant, avec le hadith, que « vénérer l'auteur ou le propagateur d'une *bid'a*, c'était travailler à la ruine de l'islam ». Reconnaissant enfin comme fondées toutes les critiques qui lui avaient été adressées et affirmant se rétracter librement, sans la moindre violence, il demandait au calife de le punir s'il venait à manquer à son devoir de fidélité à la tradition (4).

La fitna d'Ibn al-Qušayrī. — Les débuts du règne de Malikšāh (466-485/1072-1092) furent marqués par une retentissante affaire, l'affaire dite d'Ibn al-Qušayrī

(1) *Ibn Baṭṭa*, notes 257 et 258. — *Ibn 'Aqīl*, 337-340.
(2) *Ibn Baṭṭa*, note 259. — *Schismes*, 190.
(3) *Ibn Baṭṭa*, note 260.
(4) *Ibn 'Aqīl*, 426-441.

(m. 514/1120), qui commença en *šawwāl* 469/avril-mai 1077 et ne se termina qu'au milieu de *ṣafar* 470 (septembre 1077). Pendant cinq mois allaient se succéder agitations populaires et interventions politiques (1).

Fils du théologien acharite Abū l-Qāsim al-Qušayrī (m. 465), Abū Naṣr, plus connu sous le nom d'Ibn al-Qušayrī, était venu de Nīsābūr pour prêcher la doctrine acharite à la Niẓāmiyya, avec l'autorisation de Niẓām al-Mulk. Exposant cette doctrine en ce qui concerne la nature de la parole divine, incréée dans son sens mais créée dans sa lettre *(kalām nafsī)* (2), Ibn al-Qušayrī partait en guerre contre l'intégrisme des hanbalites qu'il accusait d'être des anthropomorphistes *(mušabbiha)*. Cette accusation, au demeurant fort gratuite et pour le moins tendancieuse, qui semblait ouvrir la voie à une nouvelle condamnation officielle de l'école, déchaîna les passions et divisa en deux camps le monde des docteurs de la Loi (3).

Dans le camp d'Ibn al-Qušayrī on retiendra deux noms : celui d'Abū Isḥāq al-Šīrāzī qui, tout en étant *salafī*, le soutint, sans doute en sa qualité de directeur de la Niẓāmiyya, et celui d'Abū Sa'd al-Nīsābūrī (m. 479), *ṣūfī* qui avait fondé à Bagdad un couvent dans lequel Ġazālī, à son retour de la Mekke, fera quelque temps retraite (4). Mais Ibn al-Qušayrī pouvait aussi se prévaloir de l'appui de Niẓām al-Mulk et, par suite, de celui du *šiḥna*, du représentant des autorités seljouqides à Bagdad, qui lui-même disposait de sa propre police.

Parmi les adversaires d'Ibn al-Qušayrī, on retrouvait toujours le chérif Abū Ğa'far, suivi par la masse de la population, et un homme d'affaires hanbalite, riche et influent, Abū 'Abd Allāh b. Ğarāda (m. 476/1083 (5), qui intervenait dans la vie religieuse chaque fois que l'autorité du califat lui paraissait mise en cause ou que la défense de la tradition s'imposait.

Entre les deux partis se trouvaient les autorités califiennes : al-Muqtadī et son vizir Faḫr al-Dawla b. Ğahīr, dont le fils 'Amīd al-Dawla (6) avait épousé en 462/1070 une fille de Niẓām al-Mulk. Le calife, soucieux de ménager l'opinion populaire dominante et le parti de Niẓām, se trouvait dans une situation d'autant plus délicate que l'affaire allait bientôt se compliquer de conversions à l'islam, sincères ou provoquées, et d'une résurgence de l'agitation chiite.

(1) *Ibn Baṭṭa*, note 26. — *Schismes*, 190-191. — *Ibn 'Aqīl*, 352-366.
(2) Sur la doctrine du *kalām nafsī* chez Ġazālī, cf. *Iq*, 56 et 95. Cf. aussi *Ms*, I, 100.
(3) *Schismes*, 155.
(4) *B*, XII, 126.
(5) *Ibn 'Aqīl*, 277.
(6) *B*, XII, 99.

Des juifs et des chrétiens se convertissaient et les partisans d'Ibn al-Qušayrī attribuaient le mérite de ces conversions aux sermons que celui-ci faisait à la Niẓāmiyya (1).

Ses adversaires manifestaient bruyamment contre ces conversions dites de complaisance — contre ce qu'ils appelaient « l'islam des pots-de-vin ». Un nouveau sermon eut lieu à la mosquée de Ruṣāfa, mais Ibn al-Qušayrī ne put parler que sous la protection de la police du *šiḥna* (2).

La situation s'aggravait sur la fin de l'année et tournait à la violence. Les acharites de la Niẓāmiyya attaquaient le chérif Abū Ğa'far dans sa mosquée de Bāb al-Nūbī; ils étaient à leur tour assiégés dans leur collège et accusaient ouvertement le calife de soutenir le hanbalisme. Des chiites acclamaient le calife fatimide al-Mustanṣir (3).

La politique d'apaisement du calife et du vizir. — Le calife, pour tenter de ramener le calme, invitait le chérif au Palais et l'y retenait sous une hospitalité surveillée. Il autorisait, en même temps, Ibn al-Qušayrī à prononcer un sermon à la mosquée du Palais; mais le 22 *ḏū l-qa'da* 469/27 juin 1076, Ibn al-Qušayrī ne put faire son sermon que sous la protection de la garde califienne — ce qui n'empêchait pas un incident : un aveugle, dans l'assistance, récitait les versets coraniques mentionnant, comme des réalités échappant à l'intelligence humaine, les attributs anthropomorphiques de Dieu; on arrêtait et on expulsait le perturbateur qui n'en avait pas moins réussi à proclamer, dans un geste de défi à l'adresse de l'orateur, l'attachement des traditionalistes à la lettre de la révélation (4).

Une délégation envoyée à Niẓām al-Mulk, dès le début de l'affaire, par Abū Isḥāq al-Šīrāzī, était de retour à Bagdad en *muḥarram* 470/25 juillet-23 avril 1077, avec deux lettres adressées, l'une au vizir Faḫr al-Dawla b. Ğahīr, la seconde à son fils 'Amīd al-Dawla. Dans la première, dont le texte nous a été conservé, Niẓām al-Mulk défendait la Niẓāmiyya; il affirmait qu'il donnait sa préférence au chafiisme et au hanafisme, et ménageait Ibn Ḥanbal tout en accusant ses disciples d'être des innovateurs; il n'en reconnaissait pas moins que le hanbalisme était l'école dominante à Bagdad (5).

Le vizir Faḫr al-Dawla organisait, à la demande du calife, une réunion privée entre le chérif Abū Ğa'far et ses trois principaux adversaires : Ibn

(1) *M*, VIII, 305-307. — *B*, XII, 115 et 117-119. — *Ḏayl*, I, 25-29.
(2) *Ibn 'Aqīl*, 356.
(3) *B*, XII, 117.
(4) *Ibn 'Aqīl*, 358.
(5) *Ibn 'Aqīl*, 359-361.

al-Qušayrī, Abū Isḥaq al-Šīrāzī et Abū Sa'd al-Sūfī. Cette tentative de réconciliation tournait court. Le chérif attaquait violemment « Ḫawāǧa Buzurg » — surnom donné à Niẓām al-Mulk. Il reprochait aussi à Faḫr al-Dawla sa mollesse et son impuissance à faire lire la *Qādiriyya* dans les mosquées. Le calife continuait de garder le chérif au Palais, lui interdisait toute visite et ne le laissait sortir que pour aller mourir chez sa sœur, le 15 *ṣafar* 470/7 septembre 1077. Mais il obtenait, d'autre part, de Niẓām al-Mulk, le rappel d'Ibn al-Qušayrī (1).

Nouveaux incidents entre hanbalites et acharites. — De nouveaux incidents éclataient encore par la suite, opposant hanbalites et acharites. Cette même année 470/1077-78, après le départ d'Ibn al-Qušayrī, alors que l'on aurait pu croire le calme revenu, un étudiant de la Niẓāmiyya, nommé al-Iskandarānī, entraînant derrière lui une bande de camarades, parcourait les rues de Bagdad en traitant les hanbalites d'infidèles. Une fois de plus, pour mettre un terme à ces désordres, le calife intervenait et faisait expulser le perturbateur (2).

L'administration califienne, à la suite de la *fitna* d'Ibn al-Qušayrī, avait interdit aux sermonnaires de tenir leurs séances d'exhortation populaire. Elle avait levé cette interdiction en 473/1080, sous certaines conditions. Tout allait sans heurt jusqu'à l'arrivée à Bagdad, en 475/1082, d'un certain al-Bakrī autorisé, par Niẓām al-Mulk, de prononcer des sermons et d'enseigner la doctrine acharite à la Niẓāmiyya. Les trois incidents que cet enseignement provoqua donnent une juste idée de la tension qui continuait d'exister entre acharites et hanbalites et des répercussions qu'elle entraînait dans la population bagdadienne (3).

Un hanbalite, dont nous ignorons au demeurant le nom, attaquait violemment la Niẓāmiyya, « cette *madrasa* qu'a fait construire l'homme de Ṭūs, qui détruit la religion et corrompt les fidèles ». Il exhortait ses auditeurs à aller la détruire. On le retrouvait chez Ibn 'Aqīl, d'où on le tirait pour le flageller et l'emprisonner (4).

Un deuxième incident se produisait en *šawwāl* 475/22 février-22 mars 1083. Des partisans d'al-Bakrī attaquaient la maison du cadi Abū l-Ḥusayn (m. 526), l'historien du hanbalisme et un fils du cadi Abū Ya'lā; ils pillaient la bibliothèque et s'emparaient du *Kitāb al-Ṣifāt*, traité de théologie dans lequel Abū Ya'lā avait exposé la position hanbalite sur le problème des

(1) Cf. sur lui *Ibn Baṭṭa*, note 251.
(2) Résumé dans *Ibn 'Aqīl*, 367-371.
(3) *Ibn 'Aqīl*, 371-375. — *K*, X, 124-126.
(4) *Ibn 'Aqīl*, 372.

attributs divins. L'ouvrage était publiquement dénoncé, par al-Bakrī et ses gens, comme un ouvrage hérétique (1).

Le même mois, quelques jours plus tard, al-Bakrī, dans un sermon fait à la mosquée d'al-Manṣūr sous la protection des gardes du *šiḥna*, traitait les hanbalites d'infidèles, en ménageant toutefois le fondateur de l'école. Le calife finissait par ordonner son expulsion (2).

L'agitation chiite. — Favorisée par les divisions intestines du sunnisme, l'agitation chiite reprenait. Déjà, en 473/1080-1081, la police califienne avait mis fin, à Bagdad, à une organisation paramilitaire de jeunes *(fityān)*, que commandait un certain 'Abd al-Qādir al-Hāšimī et dont le commanditaire était un autre personnage non mieux connu, un certain Ibn Rasūl. Ces *fityān*, qui se réunissaient dans la mosquée chiite de Barāṯā, étaient accusés de travailler pour le compte des Fatimides d'Égypte (3).

Les heurts entre sunnites et chiites imāmites, jamais parfaitement apaisés, reprenaient à Bagdad avec une violence qui rappelait les plus mauvais jours de la période bouyide. Des bagarres sanglantes éclataient en 478/1085 et en 481/1088 (4). Mais c'est dans le courant de l'année 482/1089-1090 que la situation devenait la plus dramatique. Les troubles, qui éclataient le 29 *ṣafar* 482/3 mai 1089, allaient durer jusqu'en *ǧumādā* I de la même année (12 juillet-10 août 1089) (5).

Au cours de ces troubles de 482, le quartier chiite d'al-Karḫ fut en partie pillé et il semble même que les manifestants aient cherché à obtenir un ralliement des chiites au sunnisme. Les victimes furent nombreuses. Le calife al-Muqtadī, pour mettre un terme à ces désordres et maîtriser les émeutiers, dut faire appel à Ṣadaqa, l'émir mazyadite de Ḥilla, dont les sympathies chiites étaient notoires (6).

La fureur fut si vive, en milieu sunnite, qu'une violente manifestation s'organisait contre la politique du calife et de son vizir Abū Šuǧā' accusés de soutenir le chiisme. « La vraie religion est morte, entendait-on crier par dépit dans les rues de Bagdad. La sunna n'est plus ! L'hérésie *(bid'a)* l'emporte ! Nous voyons bien que Dieu a donné son appui aux *rāfiḍa*. Apostasions donc (7) ! »

(1) *Ibn 'Aqīl*, 342, 343 et 373.
(2) *Ibn 'Aqīl*, 374. — Cette même année 475 Abū Isḥāq al-Šīrāzī se rend auprès de Niẓām al-Mulk ; *B*, XII, 123.
(3) *B*, XII, 121.
(4) Sur ces incidents, cf. *M*, IX, 15, et *B*, XII, 127 et 134.
(5) *M*, IX, 47-49. — *B*, XII, 135. — *K*, X, 170 et 176.
(6) *M*, IX, 47.
(7) *M*, IX, 48.

Pour ramener le calme, les autorités califiennes eurent recours non seulement à des mesures de police mais encore aux services de docteurs de la Loi chargés de sermonner les manifestants et de leur faire entendre raison. Les fragments d'un sermon qu'Ibn 'Aqīl prononça, dans la mosquée d'al-Manṣūr, à cette occasion, illustrent fort bien le rôle religieux et politique que les docteurs de la Loi étaient constamment amenés à jouer, dans la société du temps, à la demande des autorités califiennes ou sultaniennes (1).

Les arguments dont use Ibn 'Aqīl sont d'abord des arguments religieux : décider d'apostasier, c'est déjà apostasier. Mais ils sont aussi d'ordre politique et s'attachent à défendre, devant une opinion publique surexcitée, la conduite du calife et de son vizir : Dieu, rappelle en substance Ibn 'Aqīl, a répandu à profusion ses bienfaits sur ceux-là mêmes qui manifestent et protestent; il a réduit le coût de la vie et a donné la sécurité au pays. Il leur a donné un chef *(sulṭān)* (il s'agit du calife), clément et bienveillant, et un vizir vertueux qui n'agit jamais, dans toute affaire délicate, qu'en prenant l'avis des jurisconsultes, qui, en toute question religieuse, entend se conformer à l'*iǧmā'*, un vizir enfin qui ne s'enferme pas dans un isolement orgueilleux mais ouvre sa porte aux plus humbles (2).

L'apparition du mahdī de Baṣra. — Calmée à Bagdad, l'agitation chiite reprenait bientôt, sous une autre forme, à Baṣra où un faux *mahdī* faisait son apparition en *ǧumādā* I 483/2-31 juillet 1090, réussissant à rallier un bon nombre d'adeptes et se présentant comme le Messie attendu (3). Au cours des bagarres que cette apparition suscitait, entre adversaires et partisans, des incendies éclataient et détruisaient de nombreux édifices, en particulier la riche bibliothèque fondée par 'Aḍud al-Dawla et diverses fondations pieuses affectées au fonctionnement des machines élévatoires.

L'année suivante, en 484/1091-1092, le *mahdī* de Baṣra adressait un message aux habitants de Wāsiṭ pour les gagner à sa cause. Il se présentait comme le maître du temps *(ṣāḥib al-zamān)*, dont la mission était d'ordonner le bien, d'interdire le mal et de conduire les hommes sur le chemin de la vérité (4). C'est dans ce climat fort trouble, tant sur le plan religieux que politique, que Ġazālī, chargé par Niẓām al-Mulk de diriger la Niẓāmiyya, faisait son entrée à Bagdad en *ǧumādā* I 484/21 juin-20 juillet 1091.

(1) *M*, IX, 48-49. — *Ibn 'Aqīl*, 459.
(2) *Ibn 'Aqīl*, 460.
(3) *M*, IX, 53. — *B*, XI, 136.
(4) *M*, IX, 55. — *B*, XII, 137.

chapitre II

LE SÉJOUR A BAGDAD
(484-488 / 1091-1095)

L'arrivée de Ġazālī à Bagdad. — Arrivé donc à Bagdad en *ǧumādā* I 484/21 juin-20 juillet 1091, Ġazālī devait en repartir en *ḏū l-qa'da* 488/2 novembre-1er décembre 1095. Ce séjour relativement court, de quatre ans et demi à peine, dans la plus grande métropole islamique du temps et siège du califat abbasside, allait être marqué par une succession rapide d'événements souvent décisifs dans l'histoire de l'islam comme dans celle de la vie et de l'œuvre de Ġazālī, dont le rôle dépassa de beaucoup celui d'un simple professeur dans un collège d'études juridiques.

La Niẓāmiyya était une fondation pieuse essentiellement destinée à l'enseignement du droit chafiite, mais qui n'en débordait pas moins, nous l'avons vu en étudiant les oppositions religieuses à Bagdad, sur l'enseignement de la théologie acharite. Niẓām al-Mulk, son fondateur, lui-même chafiite et acharite, pouvait en confier la direction à l'homme de son choix sans avoir à solliciter l'autorisation du calife ou du sultan — ce qui était de nature à conférer à ce directeur, dans la capitale du califat, centre de tant d'intrigues, une place de premier plan où il lui était pour le moins difficile de s'abstraire à ce point des événements politiques qu'il pût les ignorer ou se dispenser de prendre position. Ġazālī, au surplus, arrivait à Bagdad, nous l'avons vu, avec toute la confiance du vizir qui lui avait donné les titres de *zayn al-dīn*, d'ornement de la religion, et de *šaraf al-a'imma*, d'honneur des imāms.

Les premières séances d'enseignement connurent de suite un grand succès et d'illustres *fuqahā'* assistaient à sa conférence inaugurale (1). Parmi

(1) Allusion à cette leçon inaugurale dans *M*, IX, 55 et *B*, XII, 137.

eux, la présence des deux maîtres du hanbalisme contemporain, Abū l-Ḫaṭṭāb al-Kalwāḏānī (m. 510) (1) et Ibn 'Aqīl (m. 513) (2), qui se disaient fort sensibles à son érudition et à son éloquence, pouvait être interprétée comme le signe d'un apaisement souhaité par toutes les écoles alors représentées à Bagdad. On eût pu croire que Ġazālī allait ainsi vivre à Bagdad des années paisibles. Il n'en fut rien, et la crise politique qui depuis longtemps se préparait allait commencer d'éclater au lendemain même de son arrivée et l'entraîner dans une activité politique à laquelle il lui eût été au demeurant bien difficile d'échapper. Ce fut, durant ces quatre années, tout le problème de la dévolution et de la nature du pouvoir en islam qui se trouvait posé, par une série d'événements souvent dramatiques affectant l'histoire du califat et du sultanat.

I. LA LUTTE POUR LE POUVOIR

La seconde visite de Malikšāh à Bagdad en 484/1091. — C'est un fait bien significatif à lui seul que la venue de Ġazālī à Bagdad précédait de quelques mois à peine celle de Malikšāh et de Niẓām al-Mulk. Le sultan et son vizir faisaient en effet leur entrée dans la capitale en *ramaḍān* 484/octobre 1091; ils allaient y faire un séjour d'environ six mois — séjour au cours duquel de graves problèmes d'ordre politique se posèrent, se tranchèrent ou s'aggravèrent (3).

Reçu par les hauts dignitaires du califat et par les princes des provinces marginales *(mulūk al-aṭrāf)*, dont Tutuš de Damas et Aqsunqur al-Turkī d'Alep, Malikšāh se rendait ensuite en pèlerinage à Kūfa, geste manifestement destiné à ménager les milieux chiites.

Le 9 *ramaḍān* 484/25 octobre 1091, d'autre part, le calife al-Muqtadī, à la demande de Niẓām al-Mulk, devait renvoyer son vizir Abū Suǧā' qu'il avait à son service, nous l'avons vu, depuis une douzaine d'années. Selon un usage fréquent en pareilles circonstances, Abū Šuǧā', à la demande encore de Niẓām, prit la route du pèlerinage à la Mekke et vécut ensuite en retraite pieuse *(muǧāwara)* à Médine où il devait mourir en 488/1095. Ses partisans étaient cependant nombreux à Bagdad dans le monde des docteurs de la Loi et des traditionnistes. Le hanbalite Ibn 'Aqīl le tenait en grande estime et

(1) *Schismes*, 211.
(2) *Schismes*, 211-212.
(3) *M*, IX, 57-58. — *B*. XII, 137. — IBN AL-WARDĪ, II, 5. — *K*, X, 199-200.

les Compagnons de 'Abd al-Ṣamad (m. 397), un intégriste activiste qui avait fait école, nous l'avons dit, lui apportaient leur soutien. Le vizirat échut à un homme fort distingué mais plus souple, 'Amīd al-Dawla b. Ǧahīr, qui avait, entre autres mérites, celui d'avoir épousé une fille de Niẓām al-Mulk (1).

Sur la fin de cette même année 484/février 1092, au cours de cérémonies organisées en l'honneur de l'anniversaire du sultan, le *mahdī* de Baṣra était publiquement supplicié (2).

Les grands travaux d'embellissement de Bagdad qu'entreprenaient Malikšāh, Tāǧ al-Mulk et Niẓām al-Mulk, laissaient entendre que l'on voulait donner, à la capitale, un éclat tout particulier et que les trois hommes escomptaient, chacun pour sa part, tirer profit du prestige populaire que pouvaient leur valoir la richesse ou l'utilité de leurs fondations respectives (3).

Le conflit autour de la succession d'al-Muqtadī. — Les rapports du calife al-Muqtadī et de Malikšāh, qui n'étaient pas fort bons, n'allaient pas tarder à s'altérer plus profondément encore. En 482/1089 était morte la fille de Malikšāh et de Turkān Ḫātūn, que le calife avait épousée en 474/1082 et qui avait repris le chemin d'Iṣfahān, se plaignant d'être délaissée par son mari (4). Le calife avait alors envoyé au sultan une ambassade chargée de présenter ses condoléances avec une solennité qui paraissait plus inspirée par l'inquiétude que par la profondeur de sa douleur. Un fils, Abū l-Faḍl Ǧa'far, était né de cette union.

Lors de son séjour à Bagdad, en 484-485, Malikšāh, sous l'influence de Turkān Ḫātūn, avait voulu obtenir du calife qu'il reconnût le jeune Abū l-Faḍl Ǧa'far comme son héritier présomptif (5). Mais al-Muqtadī avait depuis longtemps déjà désigné pour héritier son fils aîné, Abū l-'Abbās Aḥmad, né en 470, qui devait lui succéder en 487/1094 sous le nom d'al-Mustaẓhir (6). Niẓām al-Mulk, pour sa part, s'opposait au projet du sultan. C'est donc dans une atmosphère tendue que le sultan quittait Bagdad, pour Iṣfahān, en *rabī'* I 485, avril-mai 1092 (7). Il n'allait pas tarder à y revenir, la même année, où nous allons voir les événements se précipiter.

(1) *B*, XII, 137. — *K*, X, 186-187.
(2) *B*, XII, 137.
(3) *B*, XII, 138.
(4) *B*, XII, 135.
(5) *B*, XII, 117.
(6) *B*, XII, 117.
(7) *M*, IX, 61. — *B*, XII, 138.

L'assassinat de Niẓām al-Mulk. — Le sultan quittait Iṣfahān, « animé, nous dit-on, d'intentions suspectes ». Niẓām al-Mulk, qui l'accompagnait, était assassiné près de Nahāwand le 10 *ramaḍān* 485/14 octobre 1092 (1). Les raisons et les circonstances de ce meurtre sont restées fort mystérieuses. On l'attribue en général à un *fidāwī*, à un terroriste ismaélien à la solde des gens d'Alamūt; le meurtrier, déguisé en *ṣūfī*, avait été immédiatement mis à mort. A cette version de l'assassinat, comme à l'assassinat lui-même, Ġazālī ne fait aucune allusion dans le *Mustaẓhirī*, cependant dirigé avant tout contre les bāṭiniyya; ce silence est pour le moins surprenant de la part d'un homme qui devait, à l'illustre vizir, une bonne partie de ses succès de carrière et qui restera toujours fidèle à la personne comme à la famille de son protecteur (2).

Une autre explication de ce meurtre, beaucoup plus vraisemblable, a été aussi proposée. Elle consiste à en rejeter la responsabilité sur Malikšāh, désireux de se défaire d'un collaborateur par trop puissant et par trop riche, avec la complicité de Tāǧ al-Mulk al-Marzubān, impatient d'accéder au vizirat (3). Ce n'était pas, d'autre part, nous l'avons vu, le premier complot ourdi contre Niẓām al-Mulk, dont l'un des agents, un certain Abū Sa'd al-Yahūdī, fut mis à mort peu de temps après et auquel succédait précisément comme vizir Tāǧ al-Mulk lui-même, investi de la confiance de la sultane Turkān Ḫātūn (4). L'assassinat de Niẓām al-Mulk ouvrait une crise du califat et une série de plusieurs autres morts violentes.

Le troisième séjour de Malikšāh à Bagdad en 485/1092. — Malikšāh arrivait à Bagdad le 24 *ramaḍān* 485/28 octobre 1092, et, dès son arrivée, donnait audience au vizir 'Amīd al-Dawla Abū Manṣūr b. Ǧahīr auquel le calife venait de renouveler sa confiance en lui décernant un nouveau diplôme d'investiture (5). Au vizir qui venait le féliciter de la part de son maître, Malikšāh répondait avec insolence, lui ordonnant d'aller dire au calife « de quitter Bagdad et d'aller s'installer où bon lui semblait ». Comme al-Muqtadī sollicitait un délai d'un mois pour préparer son départ, « Sur l'heure ! » répondait le sultan qui finalement consentait, non sans difficulté, à accorder au calife un délai de dix jours (6). Mais, avant même l'expiration

(1) *M*, IX, 63. — *B*, XII, 139 et 140-141. — Ibn al-Wardī, II, 5. — *K*, X, 207-210.
(2) Cf. son attitude dans la *Naṣīḥa*; voir plus bas p. 150.
(3) *Ibn 'Aqīl*, 138 et 287.
(4) *M*, IX, 63. — *Ibn 'Aqīl*, 139.
(5) *M*, IX, 61. — *B*, XII, 139.
(6) *M*, IX, 62-63.

de ce délai, le sultan disparaissait dans des circonstances pour le moins suspectes.

La mort de Malikšāh. — Le sultan Malikšāh mourait en effet à Bagdad vers la mi-*šawwāl* 485/15 novembre 1092. Étant allé à la chasse le jour de la fête de la rupture du jeûne, le 1er *šawwāl* 485/4 novembre 1092, il était pris, au retour, d'un violent accès de fièvre qui devait finir par l'emporter. Cette explication, généralement admise, n'en exclut pas une autre, elle aussi fort vraisemblable : celle de l'empoisonnement, par un certain Ḫardak, qui aurait agi à l'instigation des Niẓāmiyya, des émirs de Niẓām al-Mulk, ou à celle des partisans du calife al-Muqtadī (1). Le sultan laissait une succession délicate qu'allaient se disputer ses quatre fils, Barkiyārūq, l'aîné, le jeune Maḥmūd, fils de Turkān Ḫātūn, alors âgé de cinq ans, deux autres fils nés d'une même mère, Muḥammad et Sanǧar, et son frère, Tutuš, le prince de Damas (2). Dans la crise qui s'ouvrait, le calife avait donc la partie belle pour défendre ses droits.

La proclamation du sultan Maḥmūd. — La sultane Turkān Ḫātūn et le vizir Tāǧ al-Mulk al-Marzubān, qui se trouvaient à Bagdad, demandaient avec insistance au calife al-Muqtadī de faire figurer dans la *ḫuṭba* le nom du jeune Maḥmūd, dont l'autorité, après celle du calife, eût été ainsi reconnue. Al-Muqtadī finissait par y consentir, à la condition qu'on ne lui demandât plus de désigner le jeune fils qu'il avait eu de son mariage avec la fille de Malikšāh et de Turkān Ḫātūn, Abū l-Faḍl Ǧa'far, comme son héritier présomptif (3).

La sultane-mère et son vizir partaient pour Iṣfahān, afin de consolider l'autorité du jeune prince. Une ambassade venait porter au calife, de leur part, une nouvelle demande : celle de déléguer *(tafwīḍ)* au vizir Tāǧ al-Mulk le pouvoir de nommer, sans avoir à solliciter l'accord califien, les titulaires des fonctions publiques *(wilāyāt)* : c'était demander au califat de consentir à son propre démembrement. Al-Muqtadī refusa, avec l'accord de Ġazālī, alors que les autres docteurs consultés donnaient un avis favorable à la requête (4). L'intervention de Ġazālī n'avait rien pour surprendre, à une époque où aucune décision importante n'était prise sans l'avis des docteurs de la Loi et son hostilité à Tāǧ al-Mulk, rival de Niẓām, allait pour ainsi dire de soi.

(1) *M*, IX, 62 et 69-74. — *B*, XII, 139. — *K*, X, 210-214.
(2) *Ibn 'Aqīl*, 139. — *K*, X, 214-216.
(3) *M*, IX, 62. — *B*, XII, 139. — Ibn al-Wardī, II, 5-6.
(4) *B*, XII, 139.

La proclamation de Barkiyārūq. — Les émirs et les partisans de Niẓām al-Mulk, nombreux et puissants dans la région de Rayy, allaient bientôt, pour leur part, entrer eux aussi en scène. En *šawwāl* 485/4 novembre-2 décembre 1092, ils proclamaient sultan à Rayy le fils aîné de Malikšāh, Barkiyārūq (1). Ils capturaient et massacraient sauvagement à Barūğird, ville du Lūristān sur la route reliant Hamaḏān à al-Ahwāz, le vizir Tāğ al-Mulk, tenu par eux pour responsable du meurtre de Niẓām, contrairement, nous dit-on, à la volonté de Barkiyārūq soucieux de le ménager et de s'en servir (2). Le nouveau sultan, comme tous les grands princes seljouqides, allait avoir à faire la conquête de son royaume, en tenant compte, d'abord, de son oncle, le prince de Syrie, et aussi du calife, source sans doute théorique mais non négligeable de l'autorité légitime.

L'entrée en scène de Tutuš. — L'émir de Damas Tutuš b. Alp Arslān, le demi-frère de Malikšāh, s'était d'autre part proclamé sultan et faisait faire la *ḫuṭba* en son nom. Il demandait à al-Muqtadī de mentionner aussi son nom dans la *ḫuṭba* à Bagdad, mais le calife, soucieux sans doute de ménager Barkiyārūq, s'y refusait (3).

Tutuš, d'autre part, comprenant que la décision finale devait appartenir aux armes, décidait d'aller combattre son neveu Barkiyārūq, avec l'aide quelque peu incertaine d'Aqsunkur al-Turkī, gouverneur d'Alep, et de Būzān, gouverneur d'Édesse. Il s'emparait de diverses régions d'Irak ou d'Iran : Raḥba, Mossoul, Diyār Bakr, Hamaḏān et l'Aḏarbayğān. Abandonné par ses deux principaux alliés, il revenait les combattre, les tuait en combat et étendait son autorité directe sur Alep et Édesse (4). Décision enfin qui était tout un programme politique : il confiait le vizirat à un homme de la famille des Banū Ğahīr.

L'arrivée de Barkiyārūq à Bagdad. — Fait bien significatif aussi de l'importance que le califat présentait dans toutes ces querelles pour la conquête du pouvoir : Barkiyārūq estimait prudent de venir lui-même à Bagdad clarifier les choses et régulariser une situation encore mal définie (5). Il faisait son entrée dans la métropole irakienne en *ḏū l-qa'da* 486/23 novembre-22 décembre 1093. Le vizir 'Amīd al-Dawla b. Ğahīr alla le recevoir et le saluer au nom du calife. Le but de la visite ne se fit guère attendre : Barkiyārūq

(1) *M*, IX, 63. — *B*, XII, 139. — IBN AL-WARDĪ, II, 6.
(2) *M*, IX, 62-63. — *Ibn 'Aqīl*, 139. — *K*, X, 216.
(3) *B*, XII, 144.
(4) *B*, XII, 145. — IBN AL-WARDĪ, II, 6.
(5) *M*, IX, 77. — *B*, XII, 149.

demandait au calife al-Muqtadī de lui décerner un diplôme d'investiture *(tašrīf)* et de le mentionner dans la *ḫuṭba* — chose qui était faite, nous dit-on, le 14 *muḥarram* 487/3 février 1094 (1). Un événement inattendu, dont la soudaineté surprend, allait se produire dans les jours qui suivaient cette reconnaissance : la mort du calife.

La mort d'al-Muqtadī. — Le calife al-Muqtadī mourait en effet à Bagdad le 15 ou le 19 *muḥarram* 487/4 ou 8 février 1094 (2). Cette disparition pouvait, elle aussi, paraître pour le moins suspecte et certains historiens n'ont pas manqué de le souligner, estimant qu'al-Muqtadī avait été sans doute empoisonné par Barkiyārūq qu'il avait offensé, dès le début de la crise ouverte par la succession de Malikšāh, en acceptant de reconnaître le jeune Maḥmūd comme sultan. Plusieurs constatations donnent, à cette explication, un haut degré de vraisemblance : l'âge du calife (38 ans) ; l'état dans lequel il est mort, victime d'hallucinations ; le fait aussi que l'on cacha sa mort pendant trois jours pour permettre la reconnaissance *(bay'a)* de son successeur, le jeune Abū l-'Abbās Aḥmad, qu'il avait désigné comme son héritier présomptif avec le titre d'al-Mustaẓhir. Aux trois morts violentes dont nous avons parlé, celles de Niẓām al-Mulk, de Malikšāh et de Tāğ al-Mulk, il semble bien qu'il faille en ajouter une quatrième : celle du calife lui-même (3). Les quatre hommes tombaient victimes, non des *fidāwiyya*, mais des violentes compétitions pour le pouvoir dont le califat, principe suprême de légitimité, était l'enjeu et Bagdad, sa capitale, le centre.

L'avènement d'al-Mustaẓhir. — Le jeune Abū l-'Abbās Aḥmad, l'héritier présomptif, avait seize ans à la mort de son père. Les historiographes le présentent sous un jour favorable : comme un jeune homme cultivé, qui avait appris le Coran par cœur, aimait la compagnie des docteurs de la Loi et avait reçu une bonne formation littéraire (4). Son investiture cependant allait être délicate. Barkiyārūq, toujours à Bagdad, n'avait pas encore gagné la partie, bien que son nom fût cité dans la *ḫuṭba*, et son oncle Tutuš restait un adversaire dangereux. On peut, dans le déroulement de cette investiture, distinguer trois étapes.

La première personnalité à reconnaître publiquement al-Mustaẓhir fut le vizir 'Amīd al-Dawla b. Ğahīr, à qui le jeune Abū l-'Abbās donnait carte blanche pour puiser, dans le trésor califien, les sommes nécessaires aux

(1) *M*, IX, 80. — *B*, XII, 146.
(2) *M*, IX, 80. — *B*, XII, 146. — IBN AL-WARDĪ, II, 6. — *EI*, III, 768. — *K*, X, 229-231.
(3) *Ibn 'Aqīl*, 138-140.
(4) *M*, IX, 81. — *K*, X, 231.

gratifications qu'il était d'usage de distribuer aux troupes lors de l'investiture d'un calife, et pour obtenir le ralliement de Barkiyārūq, des émirs et des notabilités influentes *(ru'asā')* (1). Dans quelles conditions, au prix de quelles concessions et à la suite de quels marchandages, cette reconnaissance du nouveau calife fut-elle obtenue? Il est difficile de le dire; on peut toutefois penser que les transactions furent nombreuses et laborieuses.

L'inhumation d'al-Muqtadī eut lieu trois jours seulement après sa mort — le 18 ou le 22 *muḥarram* 487/7 ou 11 février 1094, selon la date que l'on retient pour sa mort (2). Le calife al-Mustaẓhir dirigeait lui-même la prière mortuaire. Barkiyārūq n'assistait pas à la cérémonie; on ne nous dit pas pourquoi : sans doute en raison de sa rancœur à l'égard du calife défunt; ses émirs, il est vrai, étaient présents.

C'est seulement alors que se déroulait la cérémonie solennelle de l'investiture *(bay'a)* d'al-Mustaẓhir par trois des docteurs de la Loi les plus éminents de Bagdad : Ġazālī, d'abord, dont la place, dans le corps des *'ulamā'*, est ainsi une nouvelle fois attestée; Abū Bakr al-Šāmī (m. 488/1096) ensuite, un chafiite salafī, originaire de Hama, qui exerçait depuis 478/1085 les fonctions de grand-cadi (3); Ibn 'Aqīl (m. 513/1119) enfin, l'homme le plus en vue du hanbalisme contemporain.

La crise du califat fatimide. — Deux événements graves, peu après l'avènement d'al-Mustaẓhir, se produisaient, au cours de l'année 487 (21 janvier 1094-10 janvier 1095), dans l'histoire du califat fatimide. Badr al-Ġamālī mourait au Caire en *rabī'* I 487/11 mars-9 avril 1094. Son fils Abū l-Qāsim al-Afḍal (m. 515/1121) lui succédait dans toutes ses dignités religieuses et politiques : comme vizir, commandant de l'armée, grand-cadi et chef de l'organisation missionnaire (4).

Le calife fatimide al-Mustanṣir mourait à son tour, après un règne d'une exceptionnelle longueur, le 18 *dū l-qa'da* 487/29 décembre 1094. Deux candidats s'affrontaient pour recueillir sa succession : son fils aîné Nizār (m. 497/1104) et son plus jeune fils Aḥmad. Al-Afḍal écartait Nizār et imposait Aḥmad reconnu sous le nom d'al-Musta'lī (m. 495/1102) (5).

La crise dynastique s'accompagnait d'une guerre civile et d'un nouveau schisme dans l'histoire de l'ismaélisme. Nizār, réfugié à Alexandrie, entrait en

(1) *M*, IX, 82. — *B*, XII, 156.
(2) *B*, XII, 146.
(3) *B*, XII, 146-147. — Sur Abū Bakr al-Šāmī (m. 488) ; cf. *Ibn 'Aqīl*, 223-225 (et non al-Šāšī comme l'indique par erreur *B*, XII, 147). — *M*, IX, 90-94.
(4) Sur Badr, *EI*², I, 894 et sur al-Afḍal, *EI*², I, 221-222. — *K*, X, 235-236.
(5) *B*, XII, 148. — Ibn al-Wardī, II, 7. — *K*, X, 237-238.

rébellion ouverte, avec l'aide du gouverneur de la ville et d'une partie de la population, prenant le titre d'al-Muṣṭafā. Vaincu, après quelques succès, il finissait dans des circonstances mystérieuses : emmené au Caire où il fut emmuré, selon les uns, ou réussissant à s'enfuir à Alamūt auprès de ses partisans selon certaines autres traditions (1). La cassure était désormais totale entre *nizāriyya*, partisans du nouvel appel *(da'wa ǧadīda)*, et *musta'liyya*, tenants de l'ancien *(da'wa qadīma)*. Une dynastie seljouqide moins divisée eût sans doute pu tirer parti des difficultés du Caire pour tenir la promesse faite, en 447/1055, par son fondateur au calife al-Qā'im : celle de la reconquête sunnite de l'Égypte fatimide.

La victoire de Barkiyārūq. — L'offensive de Tutuš contre son oncle Barkiyārūq se développait cependant sur un double front, militaire et diplomatique. Marchant avec ses troupes contre Barkiyārūq, Tutuš le rencontrait dans les environs de Rayy. Il envoyait d'autre part, en *ṣafar* 488/10 février-10 mars 1095, un émissaire à Bagdad, l'émir Yūsuf b. Abaq, chargé d'obtenir du calife qu'il mentionnât son maître dans la *ḫuṭba* (2).

Reçu à Bagdad par un simple *ḥāǧib*, alors qu'il s'attendait à l'être par le vizir 'Amīd al-Dawla, l'émir Yūsuf b. Abaq s'installait à Bagdad, dans l'attente des événements, et soulevait, par sa présence, une vive inquiétude dans la population de la ville qui redoutait de nouveaux troubles (3).

L'émir obtenait finalement audience du calife, mais on apprenait alors que Tutuš avait été tué au combat le 17 *ṣafar* 488/26 février 1095 dans les environs de Rayy. Ses deux fils se partageaient la Syrie, Duqāq à Damas et Riḍwān à Alep, fondant deux dynasties dont la vie sera souvent précaire (4). Barkiyārūq sortait vainqueur de l'épreuve et renforçait sensiblement sa position. Mais il lui fallait aussi compter avec ses deux demi-frères, fils tous deux de Malikšāh et d'une même mère, Muḥammad et Sanǧar.

Ainsi s'offrait de nouveau, pour le califat, la possibilité de reprendre, au nom de sa légitimité, le rôle d'arbitrage qui avait été le sien, depuis le règne d'al-Qādir, dans les rivalités qui opposaient les princes bouyides.

Le départ de Bagdad. — Huit mois environ après la victoire de Barkiyārūq, Ġazālī quittait Bagdad, en *ḏū l-qa'da* 488/2 novembre-1er décembre 1095, sans esprit de retour, prenant le chemin de Damas où régnait Duqāq, un des

(1) Cf. *EI*, III, 1006 (sur Nizār) et III, 819-822 (sur al-Musta'lī). — *Égypte arabe*, 255-258.
(2) *M*, IX, 84-85. — *B*, XII, 148. — *K*, X, 244.
(3) *M*, IX, 85. — *B*, XII, 148.
(4) *B*, XII, 148-149. — Ibn al-Wardī, II, 7. — *K*, X, 244-285.

fils de Tutuš, le rival de Barkiyārūq (1). Ainsi commençait une longue période de retraite, qui allait durer une dizaine d'années et se terminer, au lendemain de la mort de Barkiyārūq, par un retour à la vie officielle.

Pour essayer de comprendre les raisons de ce brusque départ et avant même d'examiner le témoignage du *Munqiḏ*, il importe de s'interroger sur la place que le problème politique a pu tenir dans les grandes œuvres composées durant le séjour à Bagdad, que ces œuvres abordent directement ce problème, comme ce fut le cas avec le *Mustaẓhirī* et à un degré moindre avec l'*Iqtiṣād*, ou qu'elles apportent indirectement leur contribution à la solution d'un problème défini comme celui de l'origine et de la finalité du pouvoir, comme ce fut le cas avec les œuvres juridiques, philosophiques ou morales.

On connaît certes fort mal l'œuvre de Ġazālī durant les six années qui précédèrent sa venue à Bagdad, à partir de l'année 478/1085 où, après la mort de son maître al-Ğuwaynī, il passait au service de Niẓām al-Mulk. Les quatre années du séjour à Bagdad, de 484/1091 à 488/1095, furent des années d'une grande fécondité intellectuelle durant lesquelles virent le jour des œuvres maîtresses dont l'authenticité ne saurait être mise en doute, bien que leur chronologie soit souvent difficile à préciser.

La politique, nous allons le voir, y tient une large place, ne serait-ce, d'abord, qu'en raison de l'intérêt considérable que Ġazālī continuait de porter à l'étude du *fiqh* dans une activité qui embrassait par ailleurs la quasi-totalité des disciplines islamiques du temps.

II. LES PREMIÈRES ŒUVRES ET LE PROBLÈME POLITIQUE

Les œuvres juridiques. — Il eût été en vérité surprenant que le directeur de la Niẓāmiyya, fondation chafiite, n'eût pas consacré une place de choix à la discipline — le *fiqh* — qu'il avait pour mission d'enseigner et qu'il enseigna brillamment. C'est à Bagdad que s'acheva ou fut mise en chantier, en liaison avec l'enseignement donné à la Niẓāmiyya, la composition d'une série d'œuvres juridiques dont la chronologie exacte nous échappe, mais dont l'existence suffirait déjà à confirmer l'emprise que cette discipline, étudiée dès les années de jeunesse, continuait d'exercer sur l'esprit de l'illustre théologien.

Lui-même, dans l'*Iḥyā'*, fait allusion, en dehors d'un résumé du *Muḫtaṣar*

(1) *Mn*, 18/74. — *Šāfi'iyya*, IV, 104. — IBN AL-WARDĪ, II, 8. — *K*, X, 252.

d'al-Muzanī (m. 264/877), à trois manuels d'inégale longueur destinés à l'enseignement de la doctrine chafiite : le *Basīṭ*, le *Wasīṭ* et le *Waǧīz*. L'ordre dans lequel ces trois traités ont été composés et la date à laquelle ils l'ont été continuent de poser un problème.

On estime généralement que le *Basīṭ* a été composé le premier. C'est, en tout état de cause, un ouvrage considérable qui a dû rester sur le métier fort longtemps et qui donne la somme de l'enseignement de Ġazālī à la Niẓāmiyya (1).

Le *Wasīṭ* a été mis en chantier après le *Basīṭ*. Dans la préface du *Wasīṭ*, Ġazālī l'affirme et, dans ce même passage, ajoute que le *Basīṭ*, malgré sa belle ordonnance, est peu lu ; il se propose donc d'offrir à ses lecteurs et à ses étudiants un traité moins développé et d'accès plus aisé (2).

Le *Waǧīz* est tiré des deux précédents ouvrages. Dans sa préface, Ġazālī fait allusion au *Basīṭ* et précise qu'il a l'intention d'exposer la doctrine chafiite en citant parfois les opinions de Mālik, d'Abū Ḥanīfa et d'al-Muzanī, sans s'interdire de mentionner, à l'occasion, les manières de voir particulières à certains docteurs à l'intérieur même de la doctrine chafiite (3).

La date de la composition du *Waǧīz* est discutée. Après avoir longtemps cru à l'ancienneté de cet ouvrage, M. Bouyges, sur la foi d'un renseignement donné par un ancien manuscrit, précise que le *Waǧīz* a été terminé en *ṣafar* 495/25 novembre-23 décembre 1101 — donc sur la fin de la période de retraite.

On remarquera, d'autre part, que le *Waǧīz*, qui est un excellent manuel, plus étendu que son titre pourrait le laisser supposer, a joui, dans le chafiisme d'une légitime renommée, en particulier à l'époque ayyoubide durant laquelle l'étude de Ġazālī fut à l'honneur. Il fut commenté par un jurisconsulte connu, al-Rāfi'ī (m. 623/1226), dans un ouvrage intitulé *al-Faṯḥ al-'azīz* qui connut son heure de succès (4).

A côté de ces manuels, on ne saurait manquer de rappeler plusieurs ouvrages de controverse juridique dont la date est difficile à fixer et qui furent composés ou entrepris souvent même avant la venue à Bagdad.

L'un des plus intéressants, par son orientation, est le *Māḫaḏ al-ḫilāf* qui traitait des divergences entre chafiites et hanafites. A une époque où la rivalité était vive entre les deux écoles, il n'est pas inutile de souligner au passage que Ġazālī cultiva lui aussi ce genre de littérature juridique, sans apporter toutefois un attachement par trop rigoureux à son école (5).

(1) *Chronologie*, 12 (n° 3). — *Œuvres*, 17-18.
(2) *Chronologie*, 13 (n° 4). — *Œuvres*, 19-24.
(3) *Chronologie*, 13 (n° 5). — *Œuvres*, 25-29.
(4) IBN AL-WARDĪ, II, 148.
(5) Sur le *Māḫaḏ*, cf. *Chronologie*, 17-18. — *Oeuvres*, 33.

Un autre traité, portant sur la théorie des fondements du droit *(uṣūl al-fiqh)* et auquel Ġazālī paraît avoir donné une certaine importance, est le *Šifā' al-ġalīl fī l-qiyās wa-l-ta'līl*, qui est cité dans le *Mustaẓhirī* et paraît être antérieur à la venue même à Bagdad — antérieur très certainement aux ouvrages philosophiques (1).

On rangera encore, dans la catégorie des livres juridiques, divers *fatwā* dont il est impossible de déterminer la chronologie, mais dont l'objet est d'autant plus important à rappeler qu'il témoigne de l'intérêt porté par Ġazālī à des problèmes concrets d'ordre politique (2).

Le plus connu de ces *responsa* est le *fatwā* rendu à la demande du prince almoravide Yūsuf b. Tašfīn (453-500/1061-1107) qui, après avoir fait la conquête du Maghreb jusqu'à Alger, décidait de passer en Espagne, sur les instances d'al-Mu'tamid b. 'Abbād, roi de Séville, et de quelques autres princes musulmans d'Andalousie, pour combattre les chrétiens, sur lesquels il remportait, en *raǧab* 479/octobre 1086, la victoire de Zallāqa. Il s'agissait, pour le souverain almoravide, d'obtenir des *fatwā* lui reconnaissant le droit de déposer les princes musulmans réfractaires. Ce *fatwā*, que l'on situe parfois dans les dernières années de l'enseignement à la Niẓāmiyya, paraît cependant antérieur à la venue à Bagdad (3).

C'est encore un texte d'inspiration politique que l'on trouve dans le *fatwā* sur la question de savoir s'il est permis de maudire publiquement *(la'n)* le calife Yazīd, fils et successeur de Mu'āwiya, que le chiisme tenait pour responsable du drame de Karbalā et accusait de nourrir, à l'exemple de son père, une haine implacable pour la Famille du Prophète (4). Ġazālī reprend le problème dans l'*Iḥyā'*, sans toutefois citer le nom de Yazīd, mais en songeant manifestement à lui et en posant, sous une forme générale, le problème de la malédiction publique d'un musulman. Il aboutissait à cette conclusion que non seulement il n'y avait pas lieu de maudire Yazīd mais qu'il était licite et même préférable d'implorer pour lui la miséricorde divine. Ce *fatwā*, considéré comme appartenant à la période bagdadienne, témoigne d'une volonté de tolérance communautaire dont on relève maints exemples dans la doctrine de Ġazālī. Peut-être trouve-t-elle aussi son explication dans le souci de ménager le hanbalisme, si puissant à Bagdad et qui avait toujours défendu la mémoire de Mu'āwiya et de son fils Yazīd. Al-Kiyā al-Harrāsī, qui, nous

(1) *Mz*, 101. — Cet ouvrage est cité sous différents titres, *Chronologie*, 18, n° 12. — *Œuvres*, 38-43.

(2) Liste des *fatwā* dans *Chronologie*, 20-22 et *Œuvres*, 44-49.

(3) *Chronologie*, 20 (n° 13).

(4) *Chronologie*, 20 (n° 14).

l'avons vu, enseignait à la Tāǧiyya, l'école rivale de la Niẓāmiyya, justifiait, pour sa part, la malédiction publique de Yazīd (1).

On retiendra, en tout état de cause, si grandes soient encore les incertitudes chronologiques quand on aborde l'œuvre ġazālienne, que durant tout son séjour à Bagdad, comme avant et après ce séjour, Ġazālī s'est toujours intéressé au *fiqh*. On ne saurait s'autoriser des confessions du *Munqiḏ* pour trouver comme une cassure dans la continuité de son évolution religieuse : d'abord l'ère du légalisme ou du juridisme, ensuite l'ère de la conversion au soufisme et d'un subjectivisme intégral.

Les œuvres philosophiques. — A côté de ces études juridiques, qui restaient au cœur de son activité, Ġazālī, durant ces années bagdadiennes, commençait de s'intéresser à la *falsafa*, à la philosophie d'inspiration hellénistique. Lui-même nous le dit dans le *Munqiḏ* : « Je me suis mis sérieusement à l'étude de la *falsafa* dans les livres, par la seule lecture, sans le secours d'un professeur. Je l'ai fait *durant les moments de loisir* que me laissait le travail de composition et d'enseignement des sciences religieuses (2). » Ces sciences religieuses consistaient, si l'on part des définitions qu'il donne dans l'*Iḥyā'* et le *Mustaẓhirī*, dans le *fiqh*, le *kalām* et les « sciences du cœur » — fort peu cependant dans le hadith dont il ne fut jamais qu'un médiocre spécialiste.

« Grâce à Dieu, continue Ġazālī, je réussissais ainsi, par la seule lecture, durant ces moments pris à la dérobée, à comprendre la *falsafa* en moins de deux ans. Je continuais d'y réfléchir près d'un an; j'y revenais, je la reprenais, j'en scrutais les profondeurs et les dangers cachés. Finalement je me suis rendu compte de son contenu d'hérésie et d'illusions » (3).

De ces curiosités philosophiques allaient sortir deux œuvres maîtresses, les *Maqāṣid* et le *Tahāfut*, qui, sans poser directement le problème politique, étaient toutefois de nature à y conduire en le situant dans une théologie, une cosmogonie et une anthropologie.

C'est, d'autre part, sur al-Fārābī et Ibn Sīnā que Ġazālī faisait porter son effort d'analyse et de critique. Et bien qu'à aucun moment, dans l'un ou l'autre de ces deux ouvrages, il ne réfute ni même n'expose la politique *(siyāsa)* de ces deux philosophes, ce silence ne doit en rien donner le change quand on songe, d'une part, à la place centrale que le problème politique occupe en particulier dans la pensée d'al-Fārābī et quand on considère, d'autre

(1) *Ih*, III, 106-108.

(2) *Mn*, 18/71.

(3) *Mn*, 18/71.

part, que la politique proprement dite fait partie intégrante, chez ce philosophe, d'un vaste système dont elle constitue comme le couronnement et l'achèvement (1). Les grandes œuvres d'al-Fārābī sont toutes des œuvres politiques, qu'il s'agisse de la plus célèbre d'entre elles, la *Cité vertueuse (Madīna fāḍila)*, du *Traité politique (Kitāb al-Siyāsa)* ou du *Traité du bonheur*. Qu'al-Fārābī doive beaucoup, d'autre part, à la *République* et aux *Lois* de Platon, on n'en saurait certes douter, mais c'est en les interprétant à travers une théologie d'inspiration mu'tazilite et imāmite qu'il a construit sa propre politique.

Cette philosophie politique, Ġazālī la retrouvait, dans son infrastructure métaphysique, chez Ibn Sīnā qui, tout en situant en bon rang la politique dans sa classification des sciences, ne lui accordait cependant pas, dans son propre système, la place dominante qu'elle tient dans celui de son maître (2).

Il la retrouvait surtout et plus encore dans les *Rasā'il* des Iḫwān al-ṣafā', que, dans un passage du *Munqiḏ* (3), il nous dit avoir connues et dont il range les auteurs, non pas parmi les bāṭiniyya, mais parmi les *falāsifa*. En réfutant les *falāsifa* dans leur théodicée, leur cosmologie ou leur anthropologie, c'est, du même coup et tout autant, les *Rasā'il* des Iḫwān qu'il vise et qu'il atteint. On ne saurait s'empêcher, à cette occasion, de songer au jugement d'Ibn Taymiyya quand il nous dit, qu'en philosophie, Ġazālī doit le meilleur de sa formation, à côté d'Ibn Sīnā et d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, aux *Épîtres* des Iḫwān al-ṣafā' (4).

Les *Maqāṣid*, terminés, selon toute vraisemblance, dans le courant de l'année 487/21 janvier 1094-10 janvier 1095, donnaient une vue d'ensemble de la philosophie d'al-Fārābī et d'Ibn Sīnā sans s'attacher toutefois aux divergences qui séparent ces deux philosophes. Ġazālī passe en revue la logique, l'ontologie et l'anthropologie de ces deux *falāsifa*, pour terminer son exposé par une analyse de la théorie de l'émanation.

Ce passage à travers l'héritage de la philosophie hellénistique, de type néo-platonicien, comme elle était alors répandue en de nombreux milieux cultivés, devait profondément marquer toute la production ultérieure de Ġazālī, et l'amener à construire, parallèlement à ses convictions sunnites, dont il ne s'écartera jamais, une philosophie religieuse de nature à montrer que l'attachement aux idées fondamentales de l'islam pouvait parfaitement

(1) Sur al-Fārābī, nos remarques dans *Schismes*, 158-159, 407 et 420-421.
(2) Sur Ibn Sīnā, nos remarques dans *Schismes*, 186-187.
(3) *Mn*, 26-27/83-84.
(4) *Essai*, 82.

s'accorder avec de larges ouvertures sur la connaissance spéculative et scientifique comme la *falsafa* la comprenait.

Annoncé par les *Maqāṣid*, le *Tahāfut*, l'*Auto-destruction des philosophes*, achevé en *muḥarram* 488/11 janvier-9 février 1095, faisait le procès de la *falsafa* avec une relative modération, n'excommuniant les philosophes que sur trois points : affirmation de l'éternité du monde, négation de la connaissance par Dieu des singuliers *(ǧuz'iyyāt)* et négation de la résurrection des corps. Sur les autres points les *falāsifa* étaient accusés d'erreur, d'égarement ou d'innovation (1). Le rejet de ces trois thèses maîtresses, qui valaient à leurs partisans la qualification d'infidèles, n'était certes pas étranger à toute préoccupation politique dans la mesure où une politique bien comprise est inséparable d'une théologie et d'une philosophie.

Affirmer l'éternité du monde, à côté de celle de Dieu, aussi bien dans le passé *(azaliyya)* que dans l'avenir *(abadiyya)*, est de nature à affaiblir l'idée centrale de la doctrine musulmane : celle de la toute-puissance *(rubūbiyya)* d'un Dieu un, créateur et législateur, et, par là-même, à conduire à une théologie dualiste.

Refuser à Dieu la connaissance des singuliers, en la transférant aux anges célestes assimilés à l'âme des corps célestes, met en cause la doctrine sunnite du jugement dernier, qui ne prend de sens que dans la mesure où Dieu, souverain juge, peut avoir une connaissance parfaite du fond même des consciences et des pensées les plus intimes de ceux sur lesquels s'exerce son jugement.

Nier la résurrection des corps, c'est, en heurtant de front les données du Coran et de la Sunna, faire mentir la révélation sur un point où la raison est totalement impuissante à formuler une doctrine et où le respect littéral de la tradition s'impose à un point tel que l'exégèse allégorique *(ta'wīl)*, admise pour l'interprétation des textes concernant les attributs de Dieu, est rigoureusement proscrite. Nier, d'autre part, la résurrection des corps, c'est, en maintenant l'éternité des deux principes dont l'homme est fait, l'âme et le corps, retomber dans ce dualisme qui est la conséquence inéluctable des principes de la *falsafa*.

Si les *falāsifa* se distinguent de toutes les autres sectes par les trois précédentes thèses, celles qu'ils soutiennent, en dehors d'elles, les apparentent à d'autres sectes musulmanes et en particulier aux mu'tazila (2). Comme les mu'tazila en effet, les *falāsifa* nient les attributs divins et comme eux aussi ils échafaudent une théorie de la causalité où les mêmes causes entraînent

(1) *Tahāfut*, 21-78 ; 79-94 ; 223-238 et 344-375.
(2) *Tahāfut*, 376-377.

toujours nécessairement les mêmes effets et où l'on retrouve la doctrine du *tawallud* (1). Comme les mu'tazilites enfin ils sont amenés à nier les miracles *(mu'ǧizāt; karāmāt)* des saints (2). Toutes ces thèses cependant, aux yeux de Ġazālī, n'entraînent pas comme les trois premières, pour ceux qui les professent, la qualification d'infidèles, avec les conséquences juridiques qu'elle implique ; c'est déjà poser le problème du *takfīr* en des termes que nous aurons l'occasion de retrouver.

Dans cette réfutation des *falāsifa*, Ġazālī conduit son argumentation tout à la fois au nom de la raison et de la Loi révélée *(šar')*; c'est toute la doctrine acharite, comme on la trouve formulée dans l'*Iqtiṣād*, qui constitue le point de départ de son interprétation de la Loi. Sa démarche, au surplus, n'est pas celle d'un pur théologien spéculatif, mais elle traduit aussi les préoccupations du moraliste et du juriste soucieux des conséquences pratiques de toute conception doctrinale.

Dans la préface du *Tahāfut* Ġazālī nous dit, en effet, que ce ne sont pas de simples considérations théoriques qui l'ont amené à réfuter les *falāsifa*, mais aussi des considérations d'ordre pratique. Il a été choqué, confesse-t-il, par le peu de cas que faisaient tous les tenants de la *falsafa* qu'il a pu connaître des obligations et des interdictions religieuses, en joignant, à ce mépris, une suffisance et une fatuité qui aggravaient leur cas (3).

Dans le *Tahāfut*, Ġazālī parle, comme existant déjà ou pour le moins en voie de composition, d'un *Kitāb Mi'yār al-'aql*, d'un traité sur le critère de la raison, que le lecteur du *Tahāfut* peut avoir intérêt à consulter, avant la lecture de ce dernier ouvrage, pour se familiariser avec la terminologie en usage, chez les *falāsifa*, dans ces deux domaines solidaires de la logique et de l'ontologie (4). Il faut voir là, sans le moindre doute, le *Mi'yār al-'ilm*, le *Critérium de la science*, que l'on situe en général en 488/1095, entre l'achèvement du *Tahāfut* et le départ de Bagdad. Dans le *Mi'yār al-'ilm*, Ġazālī déclare que l'une des deux raisons qui l'ont amené à écrire ce traité est précisément d'expliquer la terminologie employée dans le *Tahāfut* et, sur la fin de l'ouvrage, il annonce le *Mīzān al-'amal*, le *Critère de l'action*, dont nous aurons à reparler un peu plus loin (5).

Mais c'est pour répondre à un besoin beaucoup plus important et beaucoup plus général encore que Ġazālī, comme il nous le dit lui-même, a entrepris la

(1) *Tahāfut*, 270-271.
(2) *Tahāfut*, 271-296.
(3) *Tahāfut*, 5.
(4) *Tahāfut*, 17.
(5) Sur le *Mi'yār*, cf. *Chronologie*, 25-26 (n° 18). — *Œuvres*, 70-71.

composition du *Mi'yār*. Il s'agit d'élaborer un véritable traité de la méthode à suivre dans les sciences pour arriver à la certitude. Dans cette même préface (1), il cite quatre ouvrages antérieurement composés sur ce sujet et qui semblent bien être eux-mêmes antérieurs à la venue à Bagdad.

Le *Mi'yār* est avant tout un traité de logique qui dépend, dans une large mesure, de la logique avicennienne. Il étudie successivement, en maniant avec une grande maîtrise le langage des *falāsifa*, le syllogisme *(qiyās)* et la définition *(ḥadd)* et se termine par l'examen du problème des catégories de l'entendement.

L'étude de cette logique, Ġazālī l'aborde aussi avec les préoccupations d'un juriste pour qui se pose le problème des fondements de la Loi et qui entend définir les démarches à suivre pour interpréter correctement cette Loi, en faisant le départ entre les domaines où il est possible de parvenir à la certitude *(yaqīn)* et ceux où l'esprit doit se contenter d'une simple présomption *(ẓann)*. Le soin qu'il apporte à emprunter un assez grand nombre de ses exemples au *fiqh* — la discipline la plus populaire, nous dit-il — révèle l'intention d'insérer la logique juridique dans les règles générales de la logique et de faire ainsi disparaître l'opposition factice que les mu'tazila établissaient entre la raison *('aql)* et la Loi révélée *(šarī'a)* (2).

La morale et la politique dans le Mīzān. — Dans le *Munqiḏ*, Ġazālī nous dit qu'après avoir étudié les sciences de la Loi, il s'était engagé sur la voie des soufis (3). Dans le *Mustaṣfā*, il revient sur cet aspect de sa formation et donne quelques précisions complémentaires. Dès sa plus tendre enfance, nous dit-il en substance, il s'est consacré à l'étude du *fiqh* « qui procure d'importants avantages au double point de vue spirituel et temporel » (4). « J'ai donc composé, ajoute-t-il, un nombre considérable d'ouvrages de droit portant sur les *furū'* et les *uṣūl*. Je me suis ensuite intéressé aux sciences de la vie future et à la connaissance des secrets profonds de la religion; j'ai composé, en ce domaine, des ouvrages étendus *(basīṭa)* comme le *Kitāb al-Iḥyā'*, ou résumés *(waǧīza)*, comme le *Kitāb Ǧawāhir al-Qur'ān*, ou intermédiaires *(wasīṭa)* comme le *Kitāb Kimiyā' al-sa'āda* (5).

Un traité ne figure pas sur cette liste : c'est le *Mīzān al-'amal*, le *Critère de l'action*, dont on doit une précieuse traduction française à M. Hikmat Hachem. L'ouvrage dont l'authenticité a été parfois mise en doute, sous la

(1) *Mi'yār*, 27.
(2) Attribuée parfois à Abū l-Huḏayl al-'Allāf. — Cf. *Schismes*, 102-103.
(3) *Mn*, 35/95.
(4) *Ms*, I, 3-4.
(5) *Ms*, I, 4.

forme du moins où il nous est parvenu, pose, si l'on en admet l'authenticité et il semble bien, de toute évidence, que l'on doive le faire, un problème de chronologie (1).

Ce serait, pour d'excellents connaisseurs de l'œuvre ġazalienne, un ouvrage tardif, que l'on devrait situer entre 495/1102 et 505/1111, et, en tout état de cause, après la composition du *Munqiḏ*, dont la date communément retenue est celle de l'année 500/1106. Composé ainsi au début de la période de retour à l'enseignement officiel, le *Mīzān* serait donc, dans cette hypothèse, un témoignage capital pour l'étude de l'évolution psychologique de Ġazālī, plus précisément pour la connaissance des dispositions intérieures dans lesquelles il se trouvait dans les toutes dernières années de sa vie. Un argument quelque fois mis en avant, à l'appui de cette thèse, consiste dans le fait que Ġazālī, dans cet ouvrage, sans aller jusqu'à nier la résurrection des corps, met en doute l'existence de plaisirs sensibles dans l'au-delà (2).

Rejeter le *Mīzān* à une date aussi tardive paraît bien difficile à soutenir. Le *Mīzān* ne cite jamais l'*Iḥyā'*, ce qui paraîtrait peu concevable s'il était postérieur à ce volumineux traité qui constitue l'œuvre maîtresse de Ġazālī.

Le *Mīzān*, bien au contraire, dans l'ensemble de la production de Ġazālī, nous paraît constituer comme une étape intermédiaire entre les œuvres de la période bagdadienne et celles de la retraite. Comme dans l'*Iḥyā'*, Ġazālī fait, dans le *Mīzān*, une large place à la « science des cœurs », héritée d'al-Ḥasan al-Baṣrī, et à la « voie *(manhaǧ)* des soufis » (3). Cette « voie des soufis », c'est avant tout une méthode de psychologie morale qui permet, à celui qui l'adopte, d'expérimenter personnellement *(ma'rifa)* le message révélé et ainsi de pouvoir ensuite guider *(iršād)* utilement les vocations religieuses et temporelles de ceux qui se confient à lui *(murīd)*.

Cette méthode des soufis, Ġazālī la définit, comme il le fait si souvent dans ses œuvres, en l'illustrant par un exemple personnel. Lorsqu'il eut, nous dit-il, le désir sincère de s'engager sur la voie des soufis, il demanda conseil à une autorité soufie dont il ne nous révèle pas l'identité, mais que l'on pourrait être tenté d'identifier à al-Fārmaḏī. Ce directeur de conscience ainsi consulté lui déconseilla la récitation assidue du Coran *(qirā'a)* et lui donna un conseil dont Ġazālī paraît bien s'être souvenu lors de son départ de Bagdad : couper toutes les attaches avec ce bas-monde, parents, enfants, fortune, patrie, science et carrière ; s'isoler ensuite dans un coin retiré *(zāwiya)*

(1) Discussions sur le *Mīzān* : cf. l'introduction de Hikmat HACHEM, dans *Critère*, IX-XXXVI. — *Chronologie*, 28-29 (n° 21). — *Œuvres*, 79-81.
(2) *Critère*, Introduction, XV.
(3) *Mīzān*, 34/30 ; 38/33 et 161/146.

pour s'y consacrer aux pratiques cultuelles d'obligation *(farā'iḍ)* et à des pratiques surérogatoires *(rawāfil)*, et pour concentrer constamment sa pensée sur Dieu, en mentionnant ses noms *(ḏikr)*, dans l'attente de cette illumination intérieure *(futūḥ)* que Dieu peut accorder à ses saints (1).

Cette méthode des soufis, Ġazālī ne l'impose pas d'une manière absolue, et son adoption reste fonction des sujets considérés et des circonstances psychologiques dans lesquelles ces sujets peuvent se trouver (2).

A la méthode des soufis, il associe celle des théologiens spéculatifs, en particulier celle des théologiens acharites (3) qu'à aucun moment il ne songe à renier ; cette volonté délibérée de faire marcher de pair la méthode des soufis et celle des spéculatifs *(nuẓẓār)* l'amène à rejeter la conception trop étroite que l'on a communément de ce que l'on appelle une doctrine *(maḏhab)*. Loin de se lier rigidement à une école ou une secte dont il adopterait toutes les options avec exclusivisme, qu'il s'agisse des mu'tazila, des karrāmiyya ou des acharites, le vrai savant est celui qui, par un effort personnel de réflexion éclairée *(iǧtihād)*, sait construire, dans le cadre du *credo* musulman, sa propre vérité (4).

Mais de son passage dans le monde des *falāsifa*, Ġazālī, comme Ibn Taymiyya le lui reprochera plus tard (5), a gardé une « matière philosophique » qui intervient dans la formulation de sa morale comme le *Mīzān* la présente. Cette morale prend ainsi appui sur toute une anthropologie dont la théorie de l'âme *(nafs)* constitue la clef de voûte.

Le *Mīzān* est donc, avant tout, un traité de morale *(mu'āmala)*, qui part de ce principe que les bonnes et les mauvaises qualités ont été définies par la Loi révélée et que la voie la meilleure réside toujours dans la voie moyenne et l'esprit de mesure. Ainsi se construit une théorie morale partant des quatre vertus cardinales de la tradition hellénistique : sagesse, courage, tempérance et justice (6).

La politique *(siyāsa)*, comme il se doit, tient une place centrale dans le *Mīzān* et apparaît comme le prolongement nécessaire de la religion et de la morale. C'est l'art de la conduite adaptée aux circonstances concrètes de la vie, comme tout homme doit s'y appliquer, en fonction de sa condition, pour sa propre direction ou celle de l'État. La religion et le pouvoir sont

(1) *Mīzān*, 34/31.
(2) *Mīzān*, 38/34.
(3) *Mīzān*, 161/146.
(4) *Mīzān*, 161/146.
(5) *Essai*, 82.
(6) *Mīzān*, 63/56 et 64/57.

deux enfants jumeaux et, si la religion est la base, le pouvoir est le gardien chargé de la préservation de cette base (1). Dans la théorie des professions qu'il esquisse (2) et qu'il reprend dans l'*Iḥyā'*, Ġazālī, range la politique parmi les professions essentielles à la vie de la communauté et la considère comme la plus noble d'entre elles (3).

Cette politique, Ġazālī la veut conforme à la justice *('adl)* dans un passage du *Mīzān* dont la sérénité intellectuelle n'interdit pas de penser que cette justice constitue, à ses yeux, plus un souhait qu'une réalité.

« La justice, écrit-il, ne constitue pas une partie des vertus; bien au contraire, elle en est l'ensemble. En effet lorsque une hiérarchie louable *(tartīb maḥmūd)* s'établit entre le roi *(malik)*, son armée et ses sujets *(ra'ya)*, hiérarchie qui se manifeste par le fait que le roi est clairvoyant *(baṣīr)* et dominant *(qāhir)*, que l'armée est puissante et obéissante, et que les sujets sont dociles et soumis, on dit que la justice est établie dans le pays. *Pas de justice si ces caractères se manifestent chez certains et non chez tous.* Il en est ainsi dans le domaine du corps quand on parle de la justice des caractères. De plus, la justice des caractères de l'âme entraîne nécessairement la justice dans les rapports avec autrui *(mu'āmala)* et dans la politique *(siyāsa)*, l'une étant comme la conséquence de l'autre. Ainsi le mot justice *('adl)* veut-il dire équilibre satisfaisant *(tartīb mustaḥabb)* soit dans les caractères, soit dans les rapports avec autrui, soit dans les éléments de l'administration d'un pays » (4).

« La justice dans les rapports avec autrui est un juste milieu *(wasaṭ)* entre les deux vices de la duperie et de l'état de dupe *(taġābun)*. C'est prendre ce qu'on a le droit de prendre et donner ce qu'on est tenu de donner. La duperie consiste à prendre ce qui n'appartient pas à soi, l'état de dupe, à donner, dans une transaction, sans compensation ni rémunération » (5).

« La justice, dans la politique, consiste à établir entre les éléments de la cité *(madīna)* une hiérarchie *(tartīb)* analogue à celle des éléments de l'âme; de sorte que la cité, par sa solidarité, par l'harmonie de ses éléments et par la coopération *(ta'āwun)* de ses parties pour réaliser son but *(ġaraḍ maṭlūb)*, forme un tout organique comparable à un seul homme. Tout sera donc mis à sa place. La population sera divisée en classes. Il y aura la classe des gens servis qui sont servis mais ne servent pas, de ceux qui servent mais ne sont

(1) *Mīzān*, 87/78.
(2) *Mīzān*, 105/96.
(3) *Mīzān*, 106/97.
(4) *Mīzān*, 70/62.
(5) *Mīzān*, 70/62.

pas servis, et celle de ceux qui, d'un côté, servent, et, d'un autre, sont servis, ainsi que nous l'avons montré au sujet des facultés de l'âme » (1).

« La justice, elle, n'est pas placée entre deux vices. Elle s'oppose à un seul vice : l'injustice *(ǧawr)*. Car entre la hiérarchie et la non-hiérarchie, il n'y a pas de milieu *(wasaṭ)*. C'est ainsi que, par une hiérarchie et une justice semblables, les cieux et la terre se maintiennent. A tel point que l'univers *('ālam)* se trouve comparable à un organisme unique où les facultés et les éléments sont solidaires » (2).

L'homme et la cité doivent donc se subordonner à des fins qui les dépassent. Cette fin, c'est la Loi religieuse qui la leur donne. Le bonheur suprême réside, pour l'homme, dans sa destinée eschatologique : la récompense qui sera donnée, dans l'au-delà, à la conduite vertueuse. Les biens de ce monde, qu'ils soient moraux, corporels ou sociaux *(ḫāriǧī)*, comme la santé, la famille, la richesse, la noblesse d'origine ou la puissance, sont des biens passagers. Mais ce ne sont pas pour autant des biens condamnables quand, en se refusant à les prendre pour fin, on les considère comme des moyens ou des instruments permettant de mieux atteindre le but final : le salut et le bonheur par le service de Dieu (3).

III. LE MUSTAẒHIRĪ

La nature et la date du Mustaẓhirī. — Par ses études juridiques, par l'intérêt qu'il avait porté aux idées des *falāsifa*, par les séductions que, de bonne heure, avait exercées sur lui la méthode d'expérimentation psychologique *(ma'rifa)* des soufis, Ġazālī avait donc été amené à se poser le problème politique sur son plan théorique : celui de la souveraineté *(ḥukm)*, de l'origine et de la finalité du pouvoir *(sulṭān)*, des rapports de la religion *(dīn)* et de l'État *(mulk)*. Il eût été étonnant, étant donné ses idées sur la solidarité organique de la connaissance *('ilm)* et de l'action *('amal)* qui s'impliquent l'une l'autre, que Ġazālī ne se fût pas aussi posé le problème politique en des termes concrets, par référence à la situation telle qu'elle se présentait sous ses yeux. La véritable connaissance, en définitive, qu'il s'agisse de la connaissance rationnelle ou de la connaissance sensible, réside dans cette vision

(1) *Mīzān*, 70/62.
(2) *Mīzān*, 71/62.
(3) *Mīzān*, 85-86/76-78.

intérieure *(mušāhada)* qui permet de saisir, comme en l'expérimentant, l'objet de cette connaissance.

Fort engagé, d'autre part, dans la vie politique de son temps, comme directeur de la Niẓāmiyya, le collège le plus en vue de Bagdad, jouissant de la confiance du vizir le plus prestigieux de l'époque et consulté parfois aussi, nous l'avons vu, par le calife en quelques circonstances délicates, Ġazālī, par la logique des choses, devait être amené à aller plus profondément encore dans l'engagement politique : une des œuvres maîtresses de la période bagdadienne, le *Mustaẓhirī*, en apporte l'éclatant témoignage.

Lui-même nous expose, dès les premières pages de cet ouvrage, les circonstances qui le conduisirent à en entreprendre la composition. Pendant son séjour à Bagdad, nous dit-il en substance, il avait éprouvé le désir de servir le calife al-Mustaẓhir en composant pour lui un traité sur la religion, mais il avait longtemps hésité sur le genre d'ouvrage qui eût été de nature à satisfaire le mieux le calife. C'est le calife lui-même qui mettait fin à ses hésitations en venant lui demander de composer un traité contre les bāṭiniyya (1). Le traité est donc un livre de commande, et non un bon conseil *(naṣīḥa)*, dont l'auteur aurait pris l'initiative au nom du devoir qui incombe, à tout musulman qualifié, d'ordonner le bien et d'interdire le mal.

Une explication comparable, mais non rigoureusement identique, se retrouve dans le *Munqiḏ*, soulignant cependant plus nettement, comme le fait d'ordinaire le *Munqiḏ*, la convergence quasi providentielle existant entre une décision de Ġazālī et un événement extérieur à lui. « Je comptais, écrit-il, me mettre à l'étude des idées des bāṭiniyya lorsqu'un ordre formel du calife vint m'enjoindre d'écrire un traité sur ce sujet. A mon impulsion personnelle s'ajoutait ainsi un moteur externe. J'entrepris donc la collecte des textes et des propos dus aux partisans de l'enseignement *(ta'līm)*. Je tins compte de discours récents, différents de ceux que tenaient les premiers représentants de la secte. J'ai, de la sorte, composé un traité bien classé, où j'ai apporté des réponses complètes » (2).

Sur ses intentions et ses sources, Ġazālī nous donne encore, dans la préface du *Mustaẓhirī*, quelques précisions complémentaires. Il entend, nous assure-t-il, faire un livre qui puisse intéresser tout à la fois les spécialistes, exigeants en ce qui concerne l'argumentation rationnelle, et le grand public, car « tout le monde a besoin d'une semblable réfutation » (3).

(1) *Mz*, 3.
(2) *Mn*, 28/85-86.
(3) *Mz*, 7-8.

Il entend aussi être également soucieux d'éviter des longueurs inutiles, qui fatiguent le lecteur, et une concision extrême qui ne permet pas d'atteindre le but recherché (1).

En ce qui concerne les sources proprements dites, il ne cite aucun texte ismaélien, bien qu'à deux reprises, dans le *Munqiḏ*, il mentionne les *Rasā'il* des Iḫwān al-ṣafā', sans les ranger, il est vrai, parmi les bāṭiniyya, mais parmi les *falāsifa* (2). Il est difficile de penser cependant que Ġazālī n'ait pas eu à sa disposition, pour la composition du *Mustaẓhirī*, des textes ismaéliens. Il a, il est vrai, interrogé des adeptes de la secte. Il connaît, d'autre part, l'existence de l'ancien appel *(da'wa qadīma)* et du nouveau *(ǧadīda)* qui avait pris son essor avec Ibn al-Ṣabbāḥ. Ceux mêmes qu'il désigne, à plusieurs reprises, sous le nom de *nābitat al-zamān*, « la nouvelle ivraie », pourraient bien être les partisans de cette nouvelle *da'wa* (3).

Les sources dont il fait état, dans le *Mustaẓhirī*, consistent dans des ouvrages composés antérieurement sur les bāṭiniyya et dont il a eu connaissance. Ce sont, d'abord, des ouvrages d'histoire, dont il se servira, sans pour autant faire œuvre d'historien. Ce sont ensuite des réfutations qui dressent la liste des emprunts faits par les bāṭiniyya aux *falāsifa* et aux dualistes *(ṯanawiyya)*. Ce type d'ouvrages ne lui donne pas encore pleine et entière satisfaction : ce qu'il veut avant tout, dans une première partie, c'est exposer puis réfuter les doctrines des bāṭiniyya et, dans une seconde, montrer la légitimité du califat d'al-Mustaẓhir (4).

On situe, en général, le *Mustaẓhirī* entre l'avènement d'al-Mustaẓhir, le 18 *muḥarram* 487/7 février 1094 et le départ de Bagdad en *ḏū l-qa'da* 488/ novembre 1095, soit dans un espace d'environ vingt mois. En se fondant sur une indication fournie par le manuscrit nº 2921 de la bibliothèque Fātiḥ à Istanbul, M. Bouyges fixe au 10 *muḥarram* 488/20 janvier 1095, l'achèvement du *Tahāfut*. Il en conclut que, composés avant le *Tahāfut*, les *Maqāṣid* ont été écrits dans le courant de l'année 487/21 janvier 1094-10 janvier 1095 et que le *Mustaẓhirī*, postérieur au *Tahāfut*, a vu le jour dans le courant de l'année 488/11 janvier-30 décembre 1095 (5).

Que le *Mustaẓhirī* appartienne à la fin de la période bagdadienne, on n'en saurait, de toute évidence, douter. La date exacte de sa composition ne nous paraît cependant pas fixée en toute certitude. Le *Mustaẓhirī*, dans

(1) *Mz*, 8-9.
(2) *Mn*, 26-27/83-84.
(3) *Mz*, 9 et 42.
(4) *Mz*, 9-10.
(5) *Chronologie*, 30-32 (nº 22). — *Œuvres*, 83-84.

l'hypothèse que nous venons de rappeler, aurait été composé après la mort du calife fatimide al-Mustanṣir, survenue, nous l'avons vu, le 18 *ḏū l-ḥiǧǧa* 487/29 décembre 1094. Il semblerait plus vraisemblable de situer la composition de cet ouvrage en 487, entre l'avènement d'al-Mustaẓhir, au début de cette année, et la mort du souverain fatimide sur la fin de la même année. On voit mal pourquoi Ġazālī aurait attendu l'année 488 pour composer un traité qui n'est pas seulement une réfutation des bāṭiniyya, mais aussi une défense du califat d'al-Mustaẓhir, alors que la reconnaissance de ce calife, sans être contestée à proprement parler, s'était avérée délicate. Ce sont, en tout état de cause, plusieurs types d'ouvrages que l'on trouve dans le *Mustaẓhirī:* d'abord un traité d'hérésiographie comme il y en eut tant dans la littérature islamique, avant et après Ġazālī, ensuite un traité de droit public, enfin un traité d'éthique politique qui se termine en une manière de manifeste en faveur du califat al-Mustaẓhir.

Le Mustaẓhirī traité d'hérésiographie. — Traité d'hérésiographie, le *Mustaẓhirī* l'est dans sa première partie où il s'attache à réfuter la doctrine et les prétentions des bāṭiniyya après bien d'autres docteurs. Déjà, à deux reprises, en 402/1012 sous le califat d'al-Qādir et en 444/1052 sous celui d'al-Qā'im, le régime des Fatimides avait été attaqué dans deux proclamations officielles au bas desquelles quelques-uns des docteurs imāmites et sunnites de Bagdad les plus en vue avaient apposé leur signature (1). Ġazālī d'autre part, dans un passage de l'*Iḥyā'*, nous dit qu'il mit amplement à contribution, pour cette réfutation, le *Kitāb Kašf al-asrār* d'Abū Bakr al-Bāqillānī (m. 403). Il y a tout lieu de penser que Ġazālī utilisa également la réfutation des bāṭiniyya qu'Abū Manṣūr al-Bāġdādī (m. 429) inséra dans le *Farq;* les deux argumentations sont fort voisines (2).

Ġazālī désigne, par ce terme de bāṭiniyya, d'une manière générale, tous ceux qui recherchent le sens ésotérique des textes révélés en partant de ce principe que ces textes consistent en symboles ou en signes que la masse inculte des fidèles prend dans son sens littéral, mais dont l'élite des savants est seule capable de saisir les réalités profondes. L'homme qui n'arrive pas à se libérer de la servitude des textes et à pénétrer l'essence de leur message, reste, pour ces bāṭiniyya, prisonnier de chaînes et de carcans qui l'avilissent et l'asservissent, ces chaînes et ces carcans étant constitués avant tout par les obligations légales (3). Une telle définition initiale, ainsi formulée, range

(1) Sur ces deux condamnations, cf. *Schismes*, 167 et 172.
(2) *Iḥ*, II, 124.
(3) *Mz*, 46-47.

donc d'autorité, dans la catégorie des négateurs de la Loi *(ibāḥiyya)*, tous les bāṭiniyya, même ceux qui entendent faire une place, dans leur ésotérisme, à l'observance du texte de la Loi et se défendent de rejeter les obligations qu'elle impose.

Mais Ġazālī va plus loin encore et, sous ce terme générique de bāṭiniyya, comme la quasi-totalité des hérésiographes sunnites, il range un ensemble de sectes fort diverses dont les rapports historiques sont loin d'être exactement connus et que les Fatimides du Caire n'eussent pas manqué de désavouer. On voit ainsi figurer, dans cette énumération, les qarāmiṭa (ou qarmaṭiyya), dont Ḥamdān Qarmaṭ fut un des premiers missionnaires; les ḫurramiyya, dont Bābak fut longtemps le chef de file et dont le but avoué était de se libérer de toutes les obligations légales; les ismā'īliyya, qui attribuent au septième imām de chaque cycle la qualité de prophète; les sab'iyya ou septimains, que l'on distingue mal des précédents et qui ont reçu ce nom en raison de l'importance qu'ils accordent au nombre sept dans leur théorie de l'imāmat ou leur astrologie; les muḥammira enfin, ainsi nommés parce qu'ils avaient fait de la couleur rouge l'emblème de leur mouvement insurrectionnel (1).

A toutes ces appellations, Ġazālī préfère cependant celle de *ta'līmiyya*, de partisans de la doctrine de « l'enseignement » *(ta'līm)*, « appellation qui convient mieux, précise-t-il, aux bāṭiniyya d'aujourd'hui ». Le point de départ de la doctrine de ces ta'līmiyya consiste en effet à soutenir que les hommes ne peuvent parvenir à la vérité qu'en suivant « l'enseignement » dispensé par l'imām impeccable et infaillible *(ma'ṣūm)*. Condamnant le recours à l'opinion individuelle *(ra'y)* et dénonçant les contradictions qui naissent nécessairement du seul usage de la raison, ils ne voient de salut que dans l'acceptation *(taṣdīq)* du message transmis par l'imām *(tanzīl)* et dans l'imitation de cet imām (2).

C'est bien en effet à réfuter la doctrine de ces ta'līmiyya ou bāṭiniyya du Caire, telle qu'on pouvait la trouver dans les œuvres des Iḫwān al-ṣafā' ou dans celles d'al-Kirmānī, que Ġazālī s'attache dans le *Mustaẓhirī*. Cette doctrine, plus directement encore que celle des *falāsifa*, le conduisait devant une doctrine politique tendant à rabaisser la fonction du prophétisme et à réduire la valeur de la Loi révélée.

La doctrine des ta'līmiyya dans le Mustaẓhirī. — Le Prophète, en effet, pour ces ta'līmiyya, est un homme qui a reçu, de la providence divine, une faculté privilégiée lui permettant de s'unir à l'intellect universel et de recevoir

(1) *Mz*, 11-20.
(2) *Mz*, 17.

ainsi, à l'état de veille, des connaissances exceptionnelles. L'archange Gabriel qui, dans la tradition, transmet à Muḥammad la révélation, n'est pas cet être au corps plus ou moins subtil, qui descend du ciel pour communiquer à Muḥammad le message divin (1). Le mot désigne, sous une forme allégorique, cette raison universelle qui se répand, comme une effluve *(fayḍ)*, dans l'intellect prophétique. La révélation implique ainsi la collaboration, voulue par Dieu, de l'intellect universel et de l'intellect prophétique — tout comme la vue physique suppose la collaboration de la lumière solaire et de la faculté visuelle dont la providence a fait de l'œil le siège : un aveugle ne saurait voir en plein jour et un homme doué de la vue ne saurait non plus voir dans une obscurité profonde.

Le Coran, à son tour, est la forme sous laquelle Muḥammad a exprimé, en termes concrets, ces connaissances qui, venant de la raison universelle, s'infusaient en lui. C'est donc allégoriquement, dans un sens figuré, que l'on peut dire que le Coran est la parole de Dieu (2).

Le Coran est composé, quand on le considère par rapport à Muḥammad, mais, dans la mesure où il consiste dans cette effusion venant de Dieu et transmise par l'intermédiaire de l'intelligence universelle, le Coran est un, sans multiplicité, ni composition; de même, envisagé sous ce dernier aspect, c'est « un *bāṭin* sans *ẓāhir* » — une idée pure sans son expression concrète —, tandis que, considéré comme la parole dont le Prophète s'est servi pour transmettre son message, c'est « un *ẓāhir* sans *bāṭin* », un ensemble de lettres et de sons sans signification propre (3).

La *nubuwwa* trouve nécessairement son prolongement dans l'imāmat. Muḥammad, durant sa vie, comme tout autre prophète avant lui, a eu besoin d'un auxiliaire *(sūs)*, qui n'était autre que 'Alī, son cousin germain et son gendre. Ce *sūs*, durant la vie du Prophète, est « la porte » *(bāb)* qui permet d'accéder à sa science; c'est, après sa mort, son exécuteur testamentaire *(waṣī)* et, pour tous les hommes, l'imām impeccable et infaillible (4).

Cette faculté prophétique, qui s'infuse dans le prophète, n'est pas parfaite dès le moment même de son infusion *(ḥulūl)*. Elle passe, à sa mort, à l'imām 'Alī et se transmet à toute une série d'imāms, descendants de 'Alī, pour aboutir à son plein achèvement avec le septième imām, Muḥammad b. Ismā'īl, qui ouvre un nouveau cycle et apporte aux hommes une nouvelle Loi *(šarī'a)*. On entendra précisément par le terme de résurrection *(qiyāma)*,

(1) *Mz*, 41.
(2) *Mz*, 41.
(3) *Mz*, 55-56.
(4) *Mz*, 43.

sur le plan temporel, l'apparition de cet imām qui, pour ouvrir un nouveau cycle, abroge la Loi instaurée par le Prophète et la remplace par un nouveau système d'ordres et d'interdictions (1).

Il faut donc, à chaque époque, un imām impeccable et infaillible auquel on puisse se confier pour interpréter la révélation, trancher les difficultés que soulèvent le texte du Coran ou les traditions et, plus généralement encore, toutes les notions qui font l'objet d'une perception rationnelle *(ma'qūlāt)* (2).

Ce magistère souverain revient, jusqu'à la fin des temps, à un homme descendant lui-même du Prophète, toute interruption dans cette succession constituant, pour les hommes, une violation de leur droit à être toujours guidés sur la voie de la vérité. « Ne vous ai-je point laissé, a dit le Prophète, le Coran et ma Famille ? (3) »

L'imām est donc en un sens l'égal du Prophète; comme lui, il est impeccable et infaillible et, comme lui, à même de connaître les choses dans leur réalité profonde. La seule différence entre l'imām et le prophète réside dans le fait que le premier ne reçoit pas directement la révélation *(waḥy)* que le second lui transmet. L'imām est le représentant *(ḫalīfa)* du prophète et, après sa mort, son seul interprète qualifié (4).

L'imām, à son tour, pour manifester sa présence, a besoin de missionnaires répartis en trois classes hiérarchisées. D'abord les *ḥuǧǧa*, « les preuves », les principaux missionnaires *(du'āt)*, au nombre de douze, qui ont pour fonction essentielle de représenter l'imām dans les différentes régions; sur ces douze missionnaires, quatre doivent rester dans son entourage immédiat et ne jamais se séparer de lui. Ces missionnaires principaux ont à leur tour besoin d'auxiliaires *(ma'ḏūn)* et d'émissaires *(ǧināḥ)* chargés de faire parvenir à l'imām les informations qu'ils recueillent et de transmettre ses instructions (5).

La Loi religieuse *(šarī'a)* prend, dans une semblable doctrine, une tout autre signification que dans le sunnisme. Il est certes indispensable de se soumettre aux obligations légales, mais aux obligations telles que l'imām les comprend, et non comme les définissent, pour leur part, Abū Ḥanīfa, Mālik, al-Šāfi'ī, Aḥmad b. Ḥanbal ou tout autre fondateur d'école (6). L'initié

(1) *Mz*, 44.
(2) *Mz*, 75.
(3) *Mz*, 76.
(4) *Mz*, 42.
(5) *Mz*, 42-43.
(6) *Mz*, 46.

d'autre part, qui, grâce à l'enseignement de l'imām, a pu comprendre la réalité finale des obligations rituelles, peut alors se libérer du strict littéralisme dans lequel l'homme du vulgaire doit être maintenu. Les actes que la Loi prescrit et dont l'observance est nécessaire à l'ordre de la cité, pour le commun des hommes, viennent après l'obéissance et la fidélité à l'imām. La religion se définit comme la soumission à un homme beaucoup plus que comme l'acceptation d'une Loi (1).

Cet imām enfin, pour les ta'līmiyya, doit exister physiquement et ouvertement. Admettre qu'il puisse vivre en état de clandestinité ou d'occultation, avec d'autres sectes chiites, ce serait tenir cachée la vérité, commettre une injustice et une désobéissance à Dieu. Cet imām légitime, impeccable et infaillible, qui est à même de connaître les secrets de Dieu, d'arbitrer tous les litiges, qui est le représentant *(ḫalīfa)* du Prophète en ce monde, qui a une connaissance sans défaut du donné révélé *(tanzīl)* et de l'interprétation allégorique *(ta'wīl)* de ce donné, dont toutes les décisions enfin aboutissent à des certitudes et non à de simples présomptions, n'est autre que l'imām fatimide du Caire auquel les hommes doivent obéissance (2). On ne comprendra ainsi que mieux comment et pourquoi le *Mustaẓhirī*, après avoir été, dans sa première partie, un traité d'hérésiographie dirigé contre l'ismaélisme, soit, dans la seconde, un traité de droit constitutionnel destiné à défendre, face au califat du Caire, celui de Bagdad.

Le Mustaẓhirī traité politique. — Le *Mustaẓhirī*, en tant que traité de droit public, n'aborde sans doute pas, comme le fait le *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya* d'al-Māwardī, la théorisation de toutes les fonctions publiques *(wilāyāt)*, mais il traite essentiellement, à la manière d'al-Māwardī, de la fonction-mère, du califat ou de l'imāmat, qui constitue le principe dont toutes les autres découlent. Il s'agit d'abord de montrer que la présence d'un calife ou imām à la tête de la communauté est une nécessité conforme à la raison et à la nature des choses ainsi qu'une obligation fondée sur la Loi révélée. Il s'agit ensuite de définir les conditions d'investiture de ce calife, d'énumérer les qualités requises du calife et de montrer qu'il est la source dont dérive, par voie de délégation *(tafwīḍ)*, toute forme de légitimité; toutes les fonctions publiques ne sont elles-mêmes valables qu'à la condition d'émaner de la volonté de celui qui, étant le successeur du Prophète, a pour mission de veiller sur la religion et de présider à l'administration des choses de ce monde. L'existence d'un calife ou imām légitime, tant par ses qualités personnelles que par son

(1) *Mz*, 77-79.
(2) *Mz*, 73.

mode de désignation, est ainsi le fondement même de la pérennité de la Loi religieuse (1).

Le *Mustaẓhirī*, traité d'hérésiographie et de droit constitutionnel, est ensuite un manuel d'éthique politique qui se propose de définir les devoirs du prince plus encore que ceux de ses sujets et qui le fait en termes fort exigeants. Ce manuel d'éthique politique qui s'apparente, par certains côtés, à la tradition littéraire des « miroirs des princes » mais que marque fortement toute la doctrine de Ġazālī, non seulement rappelle au prince le contenu de son *credo* mais fixe encore, dans le détail, la nature des vertus morales et des règles de conduite dont l'absence aurait infailliblement pour conséquence sa perte et la ruine de son royaume. La politique, tout en faisant fort grande la part du réalisme, ne saurait se concevoir en dehors des prescriptions fondamentales de la religion et de la morale (2).

Le *Mustaẓhirī* enfin constitue un véritable manifeste politique qui se propose de montrer qu'al-Mustaẓhir est le calife légitime et le représentant de Dieu sur la terre, qu'il a accédé à l'imāmat dans des conditions conformes à la Loi religieuse et que tous les hommes lui doivent obéissance, aide et assistance. Les docteurs de la Loi ont ainsi pour devoir de déclarer dans leurs *responsa* que toutes les décisions prises en son nom sont applicables, comme l'expression de la vérité et du droit, que toutes les nominations, désignations et investitures auxquelles il procède, sont également légales et valables (3). Les devoirs d'obligation collective *(farḍ kifāya)* qui incombent à l'ensemble des musulmans reviennent donc au calife et nul ne saurait en revendiquer l'exercice quand le calife l'assume pleinement et valablement. Le *Mustaẓhirī* aboutit ainsi au même absolutisme califien que le *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya* d'al-Māwardī.

Les termes volontiers dithyrambiques dont Ġazālī se sert pour vanter les qualités personnelles d'al-Mustaẓhir ne peuvent cependant manquer de surprendre de la part d'un homme qui prendra bientôt si jalousement ses distances avec le pouvoir. Par le ton de flatterie qui si souvent l'anime, le *Mustaẓhirī* a, dans maints passages, beaucoup plus l'allure de l'œuvre d'un courtisan empressé que d'un moraliste ou même d'un simple légiste. En tout état de cause, Ġazālī, quand il l'a composé, jouissait de la confiance d'un calife dont il attendait beaucoup pour une réforme de l'État.

(1) *Mz*, 169-170.
(2) Cf. plus bas (p. 265-271), l'analyse de ces règles de conduite, comparées à celles de la *Naṣīḥa*.
(3) *Mz*, 169.

IV. L'IQTIṢĀD

L'Iqtiṣād. — Venant après le *Tahāfut* et le *Mustaẓhirī*, qu'il cite, et avant l'*Iḥyā'*, qui le cite, l'*Iqtiṣād* a été composé sur la fin de la période bagdadienne, bien que la question de savoir s'il a été achevé avant ou après le départ de Bagdad ait été discutée. « Après avoir longtemps hésité, écrit M. Bouyges, je réponds par l'affirmative, car, dans cet ouvrage, j'ai retrouvé encore très vives les préoccupations de l'auteur du *Tahāfut*. Je crois donc qu'il est mieux de placer l'*Iqtiṣād* avant le départ de Bagdad. Si cependant quelqu'un venait le placer après ce départ, je ne vois pas de raison péremptoire qui s'y oppose. Mais qu'on se garde bien de retarder l'*Iqtiṣād* jusqu'à l'*Iḥyā'*, car, dans l'*Iḥyā'*, Ġazālī parle à plusieurs reprises de l'*Iqtiṣād* et semble même lui supposer une certaine notoriété » (1).

Il y a une différence profonde, dans le fond comme dans la forme, entre le *Mustaẓhirī* et l'*Iqtiṣād*. Ce dernier est essentiellement un traité de théologie dogmatique, d'inspiration acharite, qui entend présenter une doctrine de moyen terme soucieuse de concilier les exigences de la tradition scripturaire et les impératifs de la raison (2). Mais, comme tout traité de *kalām*, l'*Iqtiṣād* aborde le problème politique et il le fait d'une façon très personnelle. Sur les deux grands problèmes qui sont au centre même de ses préoccupations — celui de la certitude religieuse et celui de la dévolution du pouvoir — l'un et l'autre se ramenant en définitive aux deux faces du problème de la souveraineté *(rubūbiyya)* —, on peut dire que Ġazālī définit, avec netteté et concision, des positions qu'il ne devait jamais renier aussi bien durant la période de retraite que durant ses dernières années.

Le problème de la certitude religieuse dans l'Iqtiṣād. — Après une courte introduction méthodologique qui souligne l'importance du *kalām*, Ġazālī suit, dans l'*Iqtiṣād*, sensiblement l'ordre qu'il avait déjà adopté, dans les *Maqāṣid*, pour exposer la doctrine des philosophes (3). Commençant par la théodicée, il étudie successivement les problèmes concernant l'essence, les attributs et les actes de Dieu. Il a le souci constant de défendre la transcendance, la toute-puissance et la liberté absolue de Dieu qu'aucun impératif rationnel ne saurait contraindre. Il aboutit à cette conclusion que, sans la

(1) Sur l'*Iqtiṣād*, cf. *Chronologie*, 33-34 (n° 24). — *Œuvres*, 87-88.
(2) *Iq*, 4-9.
(3) Le plan suivi, pour la théodicée, est celui des *Maqāṣid : ḏāt, ṣifāt, af'āl*. — *Iq*, 13-91.

révélation, les hommes ne seraient pas tenus de connaître Dieu, contrairement à la thèse mu'tazilite qui voit, dans la raison, la source de cette obligation (1). Dans la théocratie positive à laquelle il aboutit, c'est l'ordre de Dieu, tel qu'il s'exprime dans sa Loi, qui fonde un statut juridique, jamais un impératif rationnel, la raison ne pouvant avoir d'autre fonction que de faire comprendre les motifs qui rendent intelligible ce statut (2).

La théorie du prophétisme *(nubuwwa)* reste embryonnaire; dans le *Tahāfut*, Ġazālī en avait déjà réfuté les présupposés théologiques ou métaphysiques chez les *falāsifa* (3).

Le caractère universel de la mission de Muḥammad est souligné. Dieu a envoyé son apôtre à tous les hommes : aux Arabes et aux non-Arabes, à Chosroès, à César et à tous les autres rois aussi bien qu'aux plus humbles des mortels (4).

La théorie de la mutabilité *(badā')* des décisions de Dieu est rejetée, comme incompatible avec sa perfection. Mais l'abrogation *(nasḫ)* d'une décision divine par une autre décision est admise dans la mesure où elle consiste, non dans l'abrogation d'un verset coranique par un autre verset coranique, mais dans la modification d'un statut légal par un autre statut légal — modification qui trouve sa justification dans l'intérêt supérieur des hommes *(maṣlaḥa)* que Dieu, mieux que quiconque, est à même de connaître (5).

La définition de l'adhésion de foi *(taṣdīq)* pose directement le problème de la certitude où il s'agit de faire la part de l'assentiment fidéiste et de l'assentiment rationnel dans le domaine des choses de la religion (6).

1. — Il y a d'abord les connaissances religieuses que la raison peut percevoir sans le secours de la révélation. Ainsi la contingence du monde, ou l'existence d'un créateur doué de puissance, de science et de volonté et des quatre autres attributs dont l'acharisme affirme l'existence en Dieu. La parole, en tant qu'attribut divin, est définie comme « parole intérieure » *(kalām nafsī)*, abstraction faite des lettres et des sons qui l'expriment. La Loi religieuse, fondée elle-même sur la parole, ne saurait trouver son fondement rationnel si l'on ne fonde pas d'abord, en raison, l'existence de cette parole (7).

(1) *Iq*, 86-88.
(2) Idée reprise dans *Ms*, I, 83.
(3) Sur la *nubuwwa*, *Iq*, 91-84.
(4) *Iq*, 91-92.
(5) Sur le *nasḫ* et le *badā'*, *Iq*, 92. — Comparer avec *Ms*, I, 107.
(6) Sur le *taṣdīq*, *Iq*, 94-95.
(7) Pour le *kalām nafsī*, *Iq*, 56 et 85.

2. — Il y a ensuite les connaissances auxquelles la Loi révélée permet seule d'accéder. Ce sont les connaissances qui, révélées par Dieu à son Prophète, parviennent aux autres hommes par simple transmission orale *(samā')*. Dans cette catégorie entre, en particulier, tout ce qui concerne l'eschatologie, la vie de la tombe, la résurrection, le rassemblement final, la récompense et le châtiment dans l'autre-monde (1).

3. — Il y a enfin les connaissances perçues à la fois par la raison et la Loi et où une collaboration s'impose entre les deux modes de connaissance — le dernier mot devant toujours rester à la Loi révélée (2).

S'il s'agit de données transmises par la Loi et que la raison considère comme possibles, on devra y croire comme à des certitudes absolues ou à de simples données conjecturales selon que les arguments d'autorité dont elles peuvent se prévaloir sont eux-mêmes catégoriques ou simplement conjecturaux.

Les données apportées par la Loi mais que la raison considère comme impossibles ne doivent pas être rejetées, mais interprétées par le secours d'une exégèse allégorique *(ta'wīl)*. Ainsi les traditions anthropomorphiques, quand leur authenticité est établie, feront l'objet d'une interprétation rationnelle (3).

S'il s'agit enfin de données transmises par la Loi, mais que la raison s'abstient *(tawaqquf)* de considérer comme logiquement impossibles, on fera acte de foi dans ces données en fonction des arguments d'autorité dont elles peuvent se prévaloir. « Il suffit en effet, pour que l'on fasse acte de foi, conclut Ġazālī, que la raison s'abstienne de décréter l'impossibilité en soi de la chose à laquelle on croit. On ne saurait poser, comme condition de l'adhésion de foi, que la raison doive conclure, d'une façon positive, au caractère possible de la chose en laquelle on fait acte de foi » (4). A ce fidéisme, que la théorie de la *ma'rifa*, de la connaissance personnelle et expérimentale des choses, approfondira, Ġazālī, si grande soit la place qu'il fait à la raison, restera fidèle toute sa vie; on va encore le retrouver dans sa politique.

Le problème politique dans l'Iqtiṣād. — Le problème du califat ou de l'imāmat, qui est ensuite abordé, ne constitue pas, nous dit Ġazālī, un des problèmes les plus importants de la religion. Ce n'est pas non plus un problème

(1) Eschatologie : *Iq*, 95-99.
(2) *Iq*, 95.
(3) Sur les *mutašābihāt* et le *ta'wīl*, comparer avec *Rawḍa*, I, 185-189. Cf. aussi *Ms*, I, 106.
(4) *Iq*, 95.

relevant uniquement de la spéculation rationnelle, mais c'est déjà un problème qui concerne le *fiqh*, donc la conduite. Ce problème au surplus, ajoute-t-il, a suscité de tels fanatismes qu'il vaut mieux, en règle générale, s'abstenir de l'aborder que de s'y plonger, « même si l'on a raison et que dire alors si l'on a tort ! » L'usage cependant *('urf)*, conclut-il, est de terminer un traité de théologie dogmatique ou une profession de foi par un chapitre sur l'imāmat (1). C'est pour se conformer à cet usage que Ġazālī vient à en parler, car « tout manquement à l'usage est toujours mal accueilli ». Cette attitude, apparemment résignée, contraste vivement avec le ton du *Mustaẓhirī* et semble trahir, chez Ġazālī, quelque sentiment d'amertume ou de désenchantement. Mais à aucun moment cependant Ġazālī ne se déjuge dans l'*Iqtiṣād*, où il reprend l'essentiel, en le résumant, de la doctrine soutenue dans le *Mustaẓhirī*. Au sentiment d'amertume, que nous avons noté et qui s'explique de la part d'un homme qui a manifestement déjà pris la décision de rompre avec la vie mondaine, s'ajoutent des considérations d'ordre doctrinal. Il s'agit, d'une part, contre les bāṭiniyya, de ramener à ses justes proportions, un problème, non négligeable certes, mais en un sens secondaire quand on le compare à celui que pose la connaissance de Dieu. Il s'agit aussi, d'autre part, de rejeter au second plan le problème de la dévolution du pouvoir, car ce qui compte, en définitive, c'est beaucoup moins la désignation du détenteur du pouvoir que la définition des buts et de la finalité de ce pouvoir.

Dans ce chapitre de l'*Iqtiṣād* consacré au problème du califat, trois points sont tour à tour abordés. D'abord celui du caractère obligatoire de l'imāmat *(wuǧūb)*. La conclusion de Ġazālī et les arguments dont il se sert, ainsi que nous le verrons plus en détail dans la deuxième partie de cette étude, sont les mêmes que dans le *Mustaẓhirī*. Il faut un imām et un seul. La présence d'un imām, à la tête de la communauté, est, pour celle-ci, un devoir d'obligation collective. L'obligation du califat ne peut être fondée sur la raison, une obligation, en règle générale, ne pouvant avoir d'autre fondement que la Loi révélée. Mais la raison n'est pas pour autant exclue. Elle a pour mission d'expliquer le caractère obligatoire d'une prescription légale en montrant les avantages qui résultent de l'observance de l'acte prescrit ou les inconvénients que la renonciation à un acte interdit permet d'éviter (2).

Le deuxième point abordé, dans cette théorie du califat, concerne, comme dans le *Mustaẓhirī*, le mode de désignation de l'imām. Ainsi se trouvent

(1) *Iq*, 105-107.
(2) *Iq*, 105.

réunis, sous une même rubrique, deux problèmes que les traités de théologie dogmatique ou de droit public dissocient d'ordinaire : celui des qualités à exiger de l'imām et celui de la procédure à mettre en œuvre pour la désignation de cet imām (1). La réunion de ces deux chapitres en un seul, loin d'être un simple artifice d'exposition littéraire, répond à un dessein bien précis : celui de construire une *théorie mixte du califat* associant, dans une même institution, pour sa propre efficacité et l'utilité bien comprise de la communauté, le califat proprement dit et le sultanat (2). Là encore, dans l'*Iqtiṣād*, c'est la théorie du *Mustaẓhirī* qui est reprise. A cette doctrine du caractère mixte de l'État, reposant sur une association étroite de l'imāmat et du sultanat, on peut dire que Ġazālī, comme nous aurons l'occasion de le voir, est resté fidèlement attaché dans l'ensemble de son œuvre.

L'*Iqtiṣād* enfin, fidèle en cela à l'esprit et souvent à la lettre du *Mustaẓhirī*, soulève, à la fin du chapitre sur l'imāmat — et c'est le troisième point abordé — le problème des Compagnons et de l'ordre de précellence des quatre premiers califes. Sa position, en ce qui concerne les mérites des Compagnons dans leur ensemble, entend être une position de juste milieu entre deux attitudes extrêmes : d'une part, celle qui consiste à attribuer à certains de ces Compagnons l'impeccabilité et l'infaillibité *('iṣma)*, d'autre part, celle qui consiste à se lancer avec fureur et passion dans la critique et le dénigrement (3).

« Mes Compagnons, a dit le Prophète, sont comparables à des étoiles. Quel que soit celui sur lequel vous vous guiderez, vous serez dans la bonne voie. » On partira donc de ce principe et on ne modifiera cette haute opinion des Compagnons que dans la mesure où l'on peut avoir des raisons valables pour le faire (4).

La plupart des traditions hostiles qui les concernent ont été inventées et forgées sous l'empire du fanatisme; elles n'ont aucun fondement historique. Celles d'entre elles que l'on peut considérer comme dûment établies sont susceptibles de faire l'objet d'une interprétation rationnelle; tout au plus peut-on accuser les Compagnons d'erreur ou d'inadvertance. Il vaut beaucoup mieux, au surplus, se tromper en pensant du bien d'un musulman qu'avoir raison en l'attaquant (5).

L'ordre de précellence des quatre Rāšidūn correspond à leur ordre de succession chronologique sans que l'on puisse toutefois affirmer la chose avec

(1) *Iq*, 106.
(2) Voir plus bas p. 237-239.
(3) *Iq*, 108-109.
(4) *Iq*, 108.
(5) *Iq*, 109.

une certitude absolue. Affirmer la supériorité *(afḍaliyya)* d'un homme sur un autre, c'est dire que Dieu lui donnera, dans l'autre-monde, une place plus proche de Lui. La connaissance de ce mystère *(ġayb)* n'appartient qu'à Dieu et à son Prophète, si toutefois ce dernier en a reçu communication. Or, fait remarquer Ġazālī, on ne saurait produire des textes provenant du Législateur et affirmant d'une manière formelle que l'ordre de mérite des quatre premiers califes corresponde à leur ordre d'accession à l'imāmat. C'est, en définitive, sur l'accord *(iǧmā')* des Compagnons eux-mêmes que l'on peut se fonder pour admettre cet ordre de précellence (1).

L'*Iqtiṣād* enfin, comme le font en général les traités de *kalām*, se termine par un chapitre sur la qualification d'infidèle *(takfīr)*, qui, lui aussi, intéresse directement la politique, puisqu'il s'agit de définir la condition juridique du musulman qui, en raison de ses croyances ou de son comportement, se trouve exclu ou mis au ban de la communauté. « Certaines sectes, nous dit Ġazālī, excommunient toutes les autres et considèrent qu'elles sont les seules dépositaires de la vérité » (2). C'est contre cet esprit d'intolérance et d'exclusivisme qu'il entend se dresser en fixant les limites de ce *takfīr*. Il se plaint aussi de la mauvaise méthode suivie par les docteurs de la Loi pour aborder un problème qui, comme celui du califat, relève à la fois de la théologie dogmatique et du *fiqh*. C'est un problème qui relève du *fiqh* dans la mesure où il concerne le statut de l'infidèle *(kāfir)* en ce monde. Comme tout statut légal *(ḥukm)*, le statut du *kāfir* doit reposer, non sur la raison, qui n'est jamais source d'obligation juridique, mais sur la Loi révélée *(šar')*, et sur les sources fondamentales de cette Loi : sur l'*iǧmā'*, sur un texte régulièrement transmis *(naql)* ou sur un raisonnement analogique *(qiyās)* à partir d'un *iǧmā'* ou d'un texte (3).

La règle fondée sur la Loi est la suivante : quiconque traite Muḥammad de menteur *(takḏīb)* est un infidèle *(kāfir)* qui restera éternellement en enfer et dont la personne ainsi que les biens seront licites en ce monde. Le recours à ce principe redoutable en soi s'entoure cependant de telles précautions que le *takfīr* reste, en définitive, une solution d'exception. L'usage du *takfīr* est source de troubles et de haines. « La plupart de ceux qui s'adonnent à ces problèmes, nous dit Ġazālī, sont plus souvent mus par le fanatisme et la passion partisane que par la considération impartiale de la religion (4). »

(1) *Iq*, 108.
(2) *Iq*, 110-114.
(3) Cf. plus bas p. 342 et suiv.
(4) *Iq*, 110.

Cette disposition d'esprit, faite tout à la fois de fidélité à la tradition et d'ouverture à la diversité des écoles et des sectes, va contribuer à expliquer, par son propre témoignage, les raisons de son départ de Bagdad.

V. LES RAISONS DU DÉPART DE BAGDAD

Le témoignage du Munqiḏ. — Ġazālī, dans le *Munqiḏ*, explique sa décision de quitter Bagdad par une crise fort complexe qu'il fait commencer en *raǧab* 488/7 juillet-7 août 1095. Cette crise de trois mois environ, faite à la fois de scepticisme et de découragement, se termine par la volonté de rompre définitivement avec le monde et de trouver refuge dans la retraite, la méditation et la vie contemplative. Il renonce ainsi, après de longs déchirements, « aux honneurs, à l'argent, à sa famille et à ses amis » (1). Mais dans cette confession, que rien n'autorise à mettre en doute, quand on en pèse bien les termes, Ġazālī, à aucun moment, n'exclut l'arrière-plan politique d'une décision qui semble bien avoir été, autant qu'un ardent désir de repliement sur soi, la résolution de prendre ses distances avec un pouvoir avec lequel il s'était déjà par trop compromis.

La suite de la confession permet de le penser : « Je feignis, écrit-il, de vouloir me rendre à la Mekke alors que je me préparais à partir pour Damas. Je craignais en effet de donner l'éveil au calife et à quelques amis. Il me fallut enfin user de stratagème pour quitter Bagdad, bien décidé à n'y plus revenir (2). » Ce témoignage, malgré sa concision, confirme plusieurs points connus par ailleurs : Ġazālī continuait de jouir de la confiance du calife auquel, en courtisan empressé, il avait, dans le *Mustaẓhirī*, exprimé un ralliement sans équivoque tout en lui rappelant la grandeur et les difficultés de sa mission. Partir pour Damas, où régnait Duqāq, un fils de Tutuš, pouvait paraître compromettant. Le recours enfin, pour quitter Bagdad, au prétexte du pèlerinage, n'avait rien de bien neuf et nombreux furent, dans l'histoire musulmane, ceux qui, pour fuir une situation délicate, prenaient la route de la Mekke et, le pèlerinage terminé, accomplissaient à Médine une retraite de plus ou moins longue durée à proximité de la tombe du Prophète.

C'est ensuite, comme il se doit, une allusion aux commentaires suscités par ce départ que l'on trouve dans le *Munqiḏ* : « Je m'exposais, continue

(1) *Mn*, 37/98.
(2) *Mn*, 37/98.

Ġazālī, aux reproches des Irakiens dont aucun ne pouvait supposer que je puisse renoncer, pour des motifs religieux, à une situation qui représentait, à leurs yeux, le sommet de la religion — mais leur plus haute idée du savoir n'allait pas plus loin (*Coran*, LIII/31). Ensuite les gens s'embrouillèrent dans leurs hypothèses. Les uns, à l'extérieur de l'Irak, crurent mon départ imposé par les autorités. D'autres, proches de ces autorités, voyant leur insistance à me garder, et voyant aussi mon propre détachement, disaient : C'est un coup du ciel, un mauvais œil qui a frappé les musulmans et les savants » (1).

Le ton et le contenu de la confession appellent plusieurs remarques. Le départ soudain de Ġazālī a été fort commenté, et, parmi les raisons avancées pour l'expliquer, les considérations d'ordre politique n'étaient pas absentes. C'est hors d'Irak que l'explication d'un départ à la demande des autorités semble avoir eu cours. Quelles étaient ces autorités ? De toute évidence, le sultan seljouqide Barkiyārūq ou des membres de son entourage, qui pouvaient ne pas avoir oublié que Ġazālī s'était fait, en plusieurs circonstances, le défenseur jaloux de la souveraineté califienne.

En ce qui concerne l'opinion irakienne, deux faits ne peuvent manquer d'attirer l'attention. D'abord le mépris que Ġazālī témoigne envers ces docteurs de la Loi, victimes de leurs propres ambitions, qui estiment qu'on ne saurait, pour des motifs religieux, renoncer à une situation personnelle en vue. Ensuite l'évidente satisfaction avec laquelle il évoque son indépendance d'esprit et le coup funeste que pouvait être, pour tous les musulmans, son départ de la capitale où sa présence, à côté du calife, ne pouvait manquer d'être salutaire.

La dernière partie de la confession est aussi fort instructive dans la mesure où elle permet à Ġazālī d'achever de justifier sa conduite avant et après sa décision : « Je quittai donc Bagdad, écrit-il, après avoir distribué mon argent, ne gardant que le strict nécessaire pour nourrir mes enfants. En effet, mon argent irakien était réservé aux bonnes œuvres, investi en fondations pieuses destinées aux musulmans. Or je ne voyais, dans le monde, d'autre bien que le savant pût mieux utiliser pour sa famille » (2).

Nous retiendrons deux conclusions de ce passage. D'une part, Ġazālī, durant son séjour à Bagdad, avait réussi à acquérir une honnête aisance — ce qui n'est pas pour surprendre étant donné ses fonctions à la direction de la Niẓāmiyya et la part que nous lui avons vu prendre, à la demande du calife, dans la vie politique du temps. D'autre part, cet « argent irakien »

(1) *Mn*, 38/99.
(2) *Mn*, 38/99.

était un argent licite, puisqu'il provenait soit des revenus des waqfs de la Niẓāmiyya soit des donations faites par le calife.

Dans la doctrine chafiite, comme al-Māwardī l'expose dans le *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, et comme Ġazālī la reprend dans l'*Iḥyā'* (1), le Sawād conquis de haute lutte avait été constitué *waqf* par le calife 'Umar. L'impôt foncier *(ḫarāǧ)* versé annuellement par les détenteurs de ces terres entrait dans la catégorie du *fay'*, des biens d'origine non-islamique dont les revenus devaient être affectés à des dépenses d'intérêt commun *(maṣāliḥ)* : soldes des militaires, mise en état des places frontières, construction de mosquées et de ponts, creusement de canaux, traitements des fonctionnaires publics, cadis, jurisconsultes, lecteurs du Coran, imāms et muezzins. Ġazālī pouvait donc quitter Bagdad sans avoir à se reprocher les conditions dans lesquelles il avait acquis ses biens et en avait usé. De ces biens, licites dans leur origine, il avait fait des fondations pieuses et, quand il avait pris la décision de vivre dans la retraite, il avait su prendre toutes les dispositions nécessaires pour que sa famille, comme la Loi lui en faisait un devoir, fût à l'abri du besoin (2).

Le problème de la certitude religieuse. — Une dernière remarque concernant l'ensemble de ce témoignage du *Munqiḏ* s'impose. Si l'on s'en tient au texte des œuvres dont l'authenticité est hors de doute et dont la chronologie, fût-elle quelque peu approximative, peut être considérée comme établie, Ġazālī, au moment où il quittait Bagdad, avait surmonté sa crise de certitude religieuse. Il n'est pas nécessaire de mettre en doute la sincérité de Ġazālī pour en acquérir la conviction. Il avait, dans le *Tahāfut*, réfuté la doctrine des *falāsifa* et, dans le *Mustaẓhirī*, celle des bāṭiniyya. Dans l'*Iqtiṣād*, d'autre part, où il mettait en cause les thèses mu'tazilites, il avait tracé les limites de la foi et de la raison et avait formulé son *credo* en des termes qu'il ne reniera jamais.

Les fondements de cette certitude religieuse, c'est, avant tout dans le *taslīm* ou le *taṣdīq*, dans un acte de foi initial dans le message révélé transmis par le Prophète, que Ġazālī est allé les chercher. Le premier devoir qui s'impose à l'enfant doué de raison, dès l'instant de sa puberté, est d'apprendre la *šahāda*. Il n'est pas tenu de soumettre cette *šahāda* à son examen personnel. Il doit au contraire l'admettre, sans le moindre doute et sans la moindre hésitation, par un acte d'assentiment *(taṣdīq)*, ce terme de *taṣdīq* servant

(1) Sur le statut du Sawād, *AS*, 157/367 et *Iḥ*, II, 119.
(2) Cf. plus bas nos remarques sur la licéité du *kasb*, p. 303. — *Iḥ*, II, 55-78.

à désigner la certitude qui accompagne aussi bien une perception sensible ou une intuition mathématique qu'une adhésion de foi (1).

Cette acceptation de la *šahāda* n'est possible que par une volonté initiale de soumission confiante à la tradition *(taqlīd)*. Ainsi le Prophète demandait aux Arabes, pour les considérer comme convertis, le *taṣdīq* et l'*iqrār*, sans leur demander de s'instruire des preuves fondant la vérité du message révélé. L'homme qui meurt en cet état meurt en état d'obéissance à Dieu. C'est ensuite seulement, au fur et à mesure des circonstances et des besoins, qu'il y a lieu d'approfondir cette adhésion initiale. Position capitale pour comprendre toute la pensée de Ġazālī qui, comme dans le hanbalisme, exige au départ un acte de foi dans la reconnaissance de Dieu et de son Prophète (2).

Mais, en même temps, se trouve affirmée la possibilité d'un approfondissement continu et progressif de la foi initiale, en fonction des circonstances, par un recours à la réflexion rationnelle et à l'expérimentation intérieure *(ma'rifa)* de ces données de foi. Les éléments constitutifs de la religion d'un individu ne sont pas fixés *ne varietur* une fois admis le point de départ commun. Ils varient nécessairement d'un individu à l'autre, en raison des circonstances, des situations, des aptitudes personnelles à la réflexion ou à l'approfondissement subjectif de ces données. La foi se parachève et s'approfondit tout au long d'une existence. On ne saurait demander à un homme de connaître toute sa religion. C'est en fonction des obligations auxquelles il doit faire face qu'il aura à approfondir la connaissance des actes que sa religion lui prescrit, ou des renoncements qu'elle lui commande (3). Ainsi se trouvent affirmés, dans ce système où chacun construit sa foi, l'unité et la diversité, la continuité et le changement des interprétations individuelles.

Ce sont encore les incertitudes individuelles *(ḫawāṭir)* qui sont déterminantes pour inciter le croyant à s'interroger sur les fondements de sa foi : tentations venant du démon et tendant à détourner de la religion, ou incitations au bien venant des anges. Ainsi un homme qui a des doutes sur la signification de la *šahāda* devra étudier ce qui fera disparaître ces doutes. Mais un homme qui n'a aucun doute et qui meurt avant d'avoir appris, par exemple, que la parole de Dieu est éternelle ou que l'on verra Dieu, meurt en musulman selon l'avis unanime des docteurs (4).

Il est un autre point du dogme auquel Ġazālī attache une importance fondamentale, après la reconnaissance de l'unité divine et de la mission du

(1) *Iḥ*, I, 13.
(2) *Ibn Baṭṭa*, 105 note 2.
(3) *Iḥ*, I, 13-14. — Comparer avec *Ms*, I, 381-382 (sur le *bayān*).
(4) *Iḥ*, I, 13.

Prophète : c'est tout ce qui concerne l'eschatologie, la croyance dans la résurrection, le jugement dernier et la rétribution finale. Ce sont là autant de certitudes religieuses auxquelles seule l'obéissance au Prophète permet de parvenir (1). Ce n'est donc pas une crise de la certitude religieuse et la volonté de la surmonter dans une méditation solitaire qui incitait Ġazālī à quitter Bagdad et la vie brillante qu'il y menait. C'est à d'autres raisons qu'il importe de faire appel : le témoignage de l'*Iḥyā'*, en général insuffisamment sollicité, va nous y aider.

Les témoignages de l'Iḥyā'. — Dès les premiers pages de l'*Iḥyā'*, qui est tout parsemé de critiques d'une douloureuse amertume sur la situation dont il a été le témoin à Bagdad et dont il a plus ou moins profondément souffert, Ġazālī nous révèle d'autres raisons de ce départ ou, si l'on préfère, nous met plus profondément dans la confidence de ces raisons. Le premier livre de l'*Iḥyā'*, consacré essentiellement au problème des sciences, de leur classification, de leur définition et de leur valeur, aboutit à des conclusions d'ordre politique et moral. Cette longue théorie de la science se termine par une distinction entre les bons et les mauvais savants et par cette remarque, qui reviendra constamment par la suite, que la corruption des docteurs de la Loi entraîne celle des princes et que la corruption des princes entraîne à son tour celle de la masse de leurs sujets (2). Il est difficile de ne pas voir là, plus particulièrement, le résultat de l'expérience bagdadienne de Ġazālī — expérience que l'on imagine au demeurant confirmée par le spectacle de bien d'autres centres urbains parcourus. Dans les chapitres les plus inattendus, se glisse ainsi toute une critique de la société et de l'État, du monde des docteurs de la Loi et des princes, qui donne, avec toute la valeur d'un témoignage direct, les raisons profondes de l'attitude ġazālienne lors du départ de Bagdad.

Dans le chapitre sur la pureté légale, qu'il traite en technicien, Ġazālī nous dit que la pureté est devenue le synonyme de coquetterie : l'extérieur est pur, l'intérieur ne l'est pas; ce qui était défendu est devenu licite et ce qui était licite est devenu interdit (3).

Le livre consacré aux bienséances de la table a aussi une portée politique, dans la mesure où il pose le problème de la fréquentation des princes. L'hospitalité est certes une vertu, mais encore faut-il savoir qui l'on invite. L'exemple de 'Abd Allāh b. al-Mubārak et d'Aḥmad b. Ḥanbal, auquel s'ajoute celui

(1) De là l'importance du dernier chapitre de l'*Iḥyā'* sur l'eschatologie IV, 381-463.
(2) *Iḥ*, I, 52-73.
(3) *Iḥ*, I, 111-129.

d'al-Šāfi'ī, que l'*Iḥyā'* a tendance à présenter comme plus influencé par le soufisme qu'il ne le fut dans la réalité, montre avec quel esprit de méfiance il convient d'écarter un prince injuste et avec quelle fermeté il convient de refuser l'invitation qu'il peut vous adresser (1).

Le livre sur le mariage, ses avantages et ses inconvénients, soulève directement le problème de la licéité et de l'illicéité des biens avec une allusion à la situation présente. Le mariage certes est une chose louable en soi, ne serait-ce que parce que le désir d'avoir une postérité est une œuvre pie et un moyen de se rapprocher de Dieu. Se marier et avoir des enfants, c'est aussi travailler, comme le souhaitait le Prophète, à augmenter le nombre des fidèles. C'est encore avoir un enfant vertueux qui priera pour ses parents et qui, s'il vient à mourir avant eux, leur servira d'intercesseur dans l'autre monde (2). Mais le premier des trois inconvénients du mariage réside dans l'impossiblité de réussir à se procurer, d'une façon licite, les biens nécessaires à la vie d'une famille, « surtout à notre époque, précise Ġazālī, où l'on risque fort, pour nourrir les siens, de recourir à des choses acquises d'une manière illicite, ce qui constitue, pour un homme et sa famille, une cause de perdition » (3).

Quand il aborde la question de l'acquisition des biens, qu'il ne condamne pas dans son principe mais qu'il entend discipliner, Ġazālī se montre fort sceptique sur la condition morale de ces hommes d'armes qui étaient au service des princes et constituaient, de son temps, une partie si importante de la société, qu'il s'agisse de Turcs, de Turcomans, de Kurdes ou de simples brigands enrôlés dans les troupes gouvernementales (4). Sa méfiance est telle qu'il va jusqu'à se demander si l'on peut considérer comme licite de conclure une vente avec ces éléments de la population dont les pillages ou les soldes, elles-mêmes prélevées sur des biens illicites, ont une origine pour le moins impure.

Les revenus des princes. — Le problème du gain *(kasb)* pose celui du licite et de l'illicite *(ḥalāl ; ḥarām)* tenant, non plus à la nature des choses mais à leur mode d'acquisition. On comprend dès lors dans quel esprit Ġazālī aborde, à la fois en moraliste et en juriste, le problème des revenus du prince. En dehors de ses revenus comme simple particulier, le prince *(sulṭān)* a deux

(1) *Iḥ*, II, 3-18.
(2) *Iḥ*, II, 19-55.
(3) *Iḥ*, II, 30-31.
(4) *Iḥ*, II, 60.

sources de revenus licites : les biens pris aux infidèles et les biens prélevés sur les musulmans (1).

1. — Les biens pris aux infidèles se répartissent eux-mêmes en plusieurs catégories : la *ġanīma*, ou butin de guerre enlevé de haute lutte dans les combats; le *fay'* ou biens communautaires pris aux infidèles pacifiquement; la *ǧizya*, l'impôt de capitation imposé aux gens du Livre et les tributs versés par des infidèles à la suite d'une trêve ou d'un traité de paix *(muṣālaḥa)* (2).

2. — Parmi les biens perçus sur les musulmans, deux catégories de biens seulement sont licites : d'une part les héritages *(mawārīṯ)* en deshérence et les autres biens sans maître, d'autre part les fondations pieuses *(waqf)* dépourvues d'administrateurs. De nos jours, fait remarquer Ġazālī, les dîmes aumônières *(ṣadaqāt)* n'existent plus. Tous les autres biens sont illicites, en particulier l'impôt foncier *(ḫarāǧ)* perçu sur des musulmans, sauf en Irak, les confiscations *(muṣādarāt)* et les différentes sortes de pots-de-vin *(rašwa)* (3).

La Loi religieuse, d'autre part, fixe les règles que tout détenteur doit observer dans l'utilisation de ces biens. Quand donc un prince donne, à un jurisconsulte, une maison ou quelque autre cadeau, ou quand il accorde, à un fonctionnaire, une robe d'honneur avec un diplôme d'investiture, les biens ainsi alloués peuvent provenir d'une des huit sources suivantes (4) dont la licéité est soumise à des conditions précises.

1. — L'impôt de capitation *(ǧizya)* n'est licite qu'à la condition d'être imposé conformément aux dispositions de la Loi qui fixe également les modalités de son utilisation : les 4/5 sont destinés à des dépenses d'intérêt commun *(maṣāliḥ)*, le cinquième restant à des affectations préalablement définies (5).

2. — Les successions vacantes *(mawārīṯ)* et les biens sans maître sont aussi destinés à des dépenses d'intérêt commun (6).

3. — Quand il s'agit des fondations pieuses, on s'efforcera de suivre les mêmes principes, en respectant avant tout la volonté du fondateur. Les

(1) Sur les revenus des princes, *Iḥ*, II, 119-123. — Cf. plus bas, p. 260-262.
(2) *Iḥ*, II, 119.
(3) *Iḥ*, II, 119.
(4) *Iḥ*, II, 119.
(5) *Iḥ*, II, 119.
(6) *Iḥ*, II, 119.

revenus d'un *waqf* doivent être attribués à ses ayants-droit conformément aux dispositions de l'acte de fondation (1).

4. — Les terres mortes que le prince a fait vivifier posent, elles aussi, de délicats problèmes qui se situent à la limite des biens privés et des biens publics. On admettra sans doute que le prince puisse donner, du moins sur ses biens propres, « ce qu'il veut, à qui il veut et dans la proportion où il veut ». Mais il importe de s'interroger sur les conditions dans lesquelles le prince a réalisé cette vivification : est-ce par des moyens de contrainte *(ikrāh)* ou en versant aux ouvriers leur salaire — et sur quels biens ces salaires ont-ils eux-mêmes été payés? On ne peut vivifier une terre qu'en creusant des canaux, en construisant des murs ou des digues et en aplanissant la terre — toutes choses que le prince ne saurait faire par lui-même. En cas de travail forcé, ces terres vivifiées sont illicites, et illicites aussi si les ouvriers ont travaillé librement mais ont été rétribués sur des biens eux-mêmes illicites (2).

5. — Il y a encore les choses achetées par le prince à crédit *(ḏimma)* : terres, vêtements, robes d'honneur, armes, chevaux, etc. Ces choses sont sa propriété et il peut en disposer librement. Elles sont licites dans la mesure où le prix en a été licitement acquitté. Si le prince paie ce prix sur un bien lui-même illicite, on devra considérer ces biens achetés à crédit comme frappés eux-mêmes d'interdiction ou, pour le moins, comme entachés d'un doute (3).

6. — Les assignations faites sur les collecteurs d'impôts, en particulier sur ceux qui collectent l'impôt foncier *(ḫarāǧ)* prélevé sur des musulmans ou des biens résultant de confiscations *(muṣādarāt)*, sont des biens illicites, sans la moindre contestation possible. « Or c'est là, fait remarquer Ġazālī, de nos jours, la source de la plus grande partie des revenus princiers » (4).

7. — Le prince peut aussi faire des assignations sur un commerçant avec lequel il est en affaires. Si ce commerçant n'est en affaires qu'avec ce prince, ses biens, sous le rapport de la licéité, sont assimilables au trésor *(ḫizāna)* du prince. S'il est en relation d'affaires avec d'autres que le prince, les sommes qu'il avancera, à la demande du prince, seront considérées comme un prêt *(qarḍ)* dont le remboursement est à la charge de ce prince. Les biens ainsi

(1) *Iḥ*, II, 119.
(2) *Iḥ*, II, 119-120.
(3) *Iḥ*, II, 120.
(4) *Iḥ*, II, 120.

remboursés sont-ils eux-mêmes licites ? Il est pour le moins permis, dans bien des cas, d'en douter (1).

8. — Le prince enfin peut procéder à des assignations sur le trésor ou sur un agent du fisc *('āmil)*. La licéité de l'opération, là encore, dépendra de la licéité des biens. Mais c'est par une réflexion profondément désabusée que Ġazālī termine ces pages sur les revenus des princes. « De nos jours, écrit-il, la plus grande partie des biens détenus par les princes sont des biens illicites. Les biens licites en leur possession sont inexistants ou rares (2). »

On peut difficilement penser qu'une confession aussi amère n'ait pas contribué, chez Ġazālī, dont l'esprit de scrupule peut difficilement être mis en cause, à l'inciter à prendre ses distances avec un pouvoir financièrement si compromis.

La fréquentation des princes. — De ces considérations, d'autre part, découlent toute une série de prescriptions concernant la fréquentation des princes. Ces pages ont, elles aussi, toute la saveur d'une confession anonymement présentée, ne serait-ce que par une légitime prudence, mais qui n'en jette pas moins une vive lumière sur les dispositions d'esprit de Ġazālī choisissant, au moins provisoirement, la voie de la retraite (3).

L'attitude qu'il préconise à l'égard des donations faites par les princes incite à une scrupuleuse défiance. La voie moyenne qui semble avoir sa préférence paraît être celle qui consiste à accepter les biens donnés par les princes mais pour les distribuer en aumônes ou les répartir entre ceux que l'on estime être leurs ayants-droit, conformément aux principes définis par la Loi religieuse en ce qui concerne les biens dont on ignore les propriétaires. C'est ainsi que procédait al-Šāfi'ī avec les biens qu'il recevait du calife al-Rašīd ; il les donnait en aumône et ne gardait rien pour lui (4).

Non moins caractéristiques encore de cet état d'esprit apparaissent les méditations de Ġazālī sur les dangers de la fréquentation des princes. Les visites faites aux princes sont blâmables aux yeux de la Loi, comme l'indiquent de nombreux hadiths et plus encore de nombreuses traditions remontant à d'illustres Anciens comme Huḏayfa, Abū Ḏarr, Sufyān al-Ṯawrī et bien d'autres encore. « L'homme qui va rendre visite à un prince, écrit Ġazālī,

(1) *Iḥ*, II, 120.
(2) *Iḥ*, II, 120.
(3) Sur la fréquentation des princes, cf. *Iḥ*, II, 125-131.
(4) *Iḥ*, II, 125-126.

s'expose à commettre une désobéissance à Dieu, par ses actes, son silence, ses paroles ou ses croyances » (1).

On pénètre le plus souvent dans une demeure d'origine illicite — ce qu'on ne saurait faire qu'avec l'autorisation du légitime propriétaire.

On doit certes, quand on rend visite à un prince dans un endroit licite, le saluer en entrant. Mais c'est un péché grave, comme cela arrive communément, que de lui témoigner un respect servile, en se prosternant devant lui ou en lui baisant la main. Il n'est en effet permis de baiser la main de la personne à qui l'on rend visite et de s'incliner devant elle pour lui signifier que l'on se met à son service que lorsque l'on a devant soi un prince juste, un savant qualifié ou un homme qui, pour une raison religieuse, mérite cette marque particulière d'honneur (2).

L'homme qui entre chez un prince ne peut manquer de voir des choses interdites par la Loi : tentures de soie, vases d'argent, vêtements luxueux portés par les princes et leurs serviteurs. « Or quiconque voit une chose répréhensible et reste silencieux devant elle, sans protester, se fait le complice de cette chose. » On entendra aussi des propos qu'il est difficile de tolérer. Sans doute pourra-t-on objecter, et Ġazālī admet le bien-fondé de l'objection, que le silence est excusable quand on redoute un dommage grave : mais alors pourquoi s'exposer à une telle situation en se rendant chez un prince (3) ?

Il est rare, au surplus, que l'homme qui rend visite à un prince se contente de le saluer. Il arrive fréquemment qu'en présence du prince, le visiteur fasse des prières *(du'ā')* en sa faveur, qu'il lui adresse des compliments hyperboliques, qu'il lui témoigne, sous une forme ou sous une autre, son adhésion, son attachement et sa fidélité *(muwālāt)*, ou qu'il lui souhaite une longue vie ou un long règne. C'est s'abaisser, là encore, à des démarches hypocrites et oublier que la seule prière que l'on puisse faire en faveur d'un prince consiste à demander à Dieu de le mettre sur la bonne voie et de lui inspirer une conduite juste (4).

ORIENTAL OXFORD INSTITUTE

Les avantages de la retraite. — On ne saurait certes dans l'absolu, nous dit Ġazālī, savoir si la retraite *('uzla)* est, en soi, préférable ou non à la vie dans le monde *(muḫālaṭa)*. La réponse à la question dépend des circonstances et du choix personnel que l'on estime devoir faire. Ce choix en faveur de la retraite, Ġazālī l'a fait, pour un temps tout au moins, lorsqu'il a pris la décision

(1) *Iḥ*, II, 126.
(2) *Iḥ*, II, 126 *(in fine)*.
(3) *Iḥ*, II, 127.
(4) *Iḥ*, II, 127.

de rompre avec la vie mondaine de Bagdad et les raisons qu'il nous donne de ce choix, dans l'*Iḥyā'*, en traitant comme dans l'abstrait du problème, ont là encore toute la valeur d'un témoignage personnel qui éclaire d'une vive clarté la confession qu'il résumera plus tard dans le *Munqiḏ* (1).

1. — La retraite permet de se consacrer à la religion, qu'il s'agisse d'en pénétrer la signification profonde ou d'en observer avec exactitude les obligations cultuelles. C'est là du moins, tient-il à nous faire remarquer, la solution qui convient au commun des gens. Le Prophète, au début de sa mission, se retirait dans une grotte du mont Ḥirā' pour mieux se préparer à son apostolat; il eut ensuite le privilège, tout en vivant physiquement dans le monde, de rester sans cesse, par le cœur, dans la compagnie de son Seigneur. Ce privilège, qui fut le sien à un degré supérieur, une minorité d'hommes, à la foi robuste et éprouvée, purent et peuvent encore le partager avec lui. La retraite, dans bien des cas, prépare l'action dans le monde (2).

2. — La retraite permet d'éviter les dangers de la médisance *(ġayba)*, auxquels on peut difficilement échapper, en vivant dans le monde, à moins d'être soi-même un juste à la foi inébranlable *(ṣiddīq)*. Les gens, nous dit l'*Iḥyā'*, ne font que médire les uns des autres et trouvent, à le faire, un rare plaisir. Entendre une médisance, en gardant le silence, sans protester, c'est s'en faire le complice. Protester, c'est s'exposer à la rancœur et devenir soi-même l'objet de nouvelles médisances. Passage capital, dont l'intérêt autobiographique n'a guère besoin d'être souligné. On peut aisément penser que le profond dégoût né d'une telle atmosphère de médisance, dans le monde des courtisans et des *'ulamā'* bagdadiens, ait pu contribuer à décider Ġazālī à prendre ses distances avec une société où les potins malveillants trouvaient de si complaisants échos (3).

3. — C'est un devoir, pour qui vit dans la cité, que d'ordonner le bien quand ce bien est manifestement négligé et d'interdire le mal quand ce mal est ouvertement commis. Mais se taire, c'est manquer à son devoir et, intervenir, s'exposer à toutes sortes de préjudices — d'autant qu'un censeur emporté par son zèle peut parfois commettre, par l'excès même de sa critique, des fautes plus graves que celles qu'il se propose de corriger. « Quiconque a fait l'expérience personnelle de ce devoir, confesse Ġazālī, a eu en général à le regretter. Il en est comme d'un mur qui penche, que l'on voudrait redresser

(1) Sur les avantages de la retraite, cf. *Iḥ*, II, 202-210.
(2) *Iḥ*, II, 202-203.
(3) *Iḥ*, II, 203.

et qui s'écroule sur vous. Quand on est écrasé par ce mur, on s'écrie : Que ne l'ai-je laissé en l'état où il était ! — Eh oui !, conclut Ġazālī, si l'on avait pu trouver de l'aide pour le consolider, tout se serait bien passé ! » D'où cette résolution pleine d'amertume : « Tu ne trouves pas d'hommes pour venir à ton aide ? Laisse-les donc et sauve-toi toi-même (1) ! »

4. — C'est un mal aussi dont Ġazālī se plaint amèrement que cette hypocrisie *(riyā')* dont les meilleurs des justes arrivent eux-mêmes difficilement à se préserver et que la vie dans le monde implique nécessairement. Pour fréquenter les gens, il faut savoir les ménager et, pour cela, dans les circonstances les plus banales de la vie, paraître leur témoigner des sentiments que l'on n'a pas dans la réalité. Quand on vit avec d'autres, on peut difficilement éviter l'hypocrisie, l'affectation et la dissimulation (2).

5. — On échappe encore, par la retraite, à la contagion du mal. On finit, en vivant dans le monde, par s'habituer aux choses les plus scandaleuses et à se montrer soi-même indulgent à l'égard de ses propres fautes. A fréquenter les riches, on en arrive à trouver bien insuffisant ce que l'on possède; à fréquenter les pauvres, à le grossir démesurément. C'est dans la retraite que l'on pourra méditer salutairement sur la conduite des Compagnons et de leurs successeurs, bien que l'on ait pu souvent leur reprocher d'avoir convoité le pouvoir et la richesse (3).

6. — La retraite permet d'échapper aux séditions *(fitna)* et aux querelles partisanes « auxquelles, nous dit Ġazālī, il est rare qu'un pays puisse échapper ». Les conseils de prudence donnés par plusieurs Anciens sont à cette occasion rappelés. Ainsi, parmi bien d'autres, Abū Sa'īd al-Ḫudrī, 'Abd Allāh b. Mas'ūd ou 'Abd Allāh b. 'Umar qui rejoignit al-Ḥusayn sur la route de l'Irak pour essayer de le détourner de ses projets, exhortaient-ils tous de se tenir à l'écart des compétitions politiques et des troubles *(fitna)*. Cette évocation de l'histoire de l'islam, des événements dramatiques qui souvent la marquèrent, ne peut aussi manquer de faire songer aux troubles et aux crises dont Ġazālī fut, à Bagdad, pendant plus de quatre ans, le témoin parfois engagé et dont il pouvait espérer, en choisissant la retraite, ne plus avoir à souffrir (4).

7. — La retraite permet d'échapper à la médisance, à la suspicion, à la jalousie, aux calomnies et aux mensonges dont on est victime quand on

(1) *Iḥ*, II, 204.
(2) *Iḥ*, II, 204.
(3) *Iḥ*, II, 205.
(4) *Iḥ*, II, 206-207.

fréquente le monde. La citation d'un propos attribué au calife 'Umar b. 'Abd al-'Azīz permet de mesurer toute la profondeur des blessures subies : « La retraite délivre des mauvaises relations. Les livres et les cimetières valent mieux que la fréquentation des hommes. La retraite est un voile protecteur à l'égard des sujets de honte que l'on peut avoir vis-à-vis d'autrui. Un chien vaut mieux qu'un mauvais compagnon. Il faut réduire autant qu'on le peut le nombre des gens que l'on fréquente » (1).

8. — La retraite met un terme aux convoitises que les gens nourrissent à votre endroit, comme elle met aussi un terme à celles que l'on peut avoir soi-même envers autrui. La vie en société implique toute une série d'obligations — obsèques, visites aux malades, festins de noces, etc. — qui font perdre du temps, mais y manquer, c'est s'exposer à la critique (2).

9. — La retraite enfin délivre de la vue des fâcheux et des sots et permet de ne pas avoir à supporter leurs sottises et leur comportement — tout en évitant soi-même, en les critiquant trop vivement, de tomber dans la calomnie ou dans la médisance (3).

De là ces conclusions pleines d'amertume qui terminent ce long chapitre sur les avantages de la retraite et qui expliquent, plus que la brève confession du *Munqiḏ*, les raisons profondes qui incitèrent Ġazālī à rompre avec la vie du monde et à quitter la société équivoque de Bagdad. « Le savant, de nos jours, écrit-il, doit rechercher la vie retirée s'il a à cœur le salut de sa religion » (4). Professeurs et étudiants n'ont au surplus d'autres soucis que de flatter les foules et de gagner les faveurs du prince. « On ne saurait trouver dans une grande ville, comme Bagdad, qu'un étudiant ou deux qui recherchent véritablement la science, dans le but de se rapprocher de Dieu — à supposer même qu'on les trouve » (5). « Les docteurs de la Loi qui se compromettent avec le pouvoir *(sulṭān)* sont, de nos jours, affirme de nouveau Ġazālī, la cause par excellence de la corruption *(fasād)* du monde ». C'est en ce sens que l'on dit : « La corruption du peuple vient de celle des princes et celle des princes de la corruption des savants » (6).

La corruption des savants. — Sur cette idée que la corruption des savants est à l'origine de la corruption des princes, Ġazālī revient à maintes reprises

(1) *Iḥ*, II, 208.
(2) *Iḥ*, II, 209.
(3) *Iḥ*, II, 210.
(4) *Iḥ*, II, 210.
(5) *Iḥ*, II, 210.
(6) *Iḥ*, II, 211.

dans les autres livres de l'*Iḥyā'*. Nous nous bornerons à rappeler ici quelques-uns des passages les plus caractéristiques. « Aujourd'hui, écrit-il, pour conclure le livre sur la *ḥisba*, les savants ont dégénéré ; l'ambition leur coud la langue. Ils n'osent plus adresser leurs critiques aux princes. Leur corruption entraîne celle des princes et la corruption des princes celle de leurs sujets » (1).

Un peu plus loin, le livre consacré à dénoncer les ravages de l'orgueil et de la vanité contient, dans ses dernières pages, des allusions évidentes à quelques-unes des raisons qui contribuèrent à la décision prise par Ġazālī de quitter la grande métropole irakienne. Parmi ceux qui tirent orgueil de leur noble ascendance figurent en bonne place les Banū Hāšim, qui croient gagner le paradis en raison de leur parenté avec le Prophète, qui poussent la fatuité jusqu'à penser que le droit d'intercession *(šafā'a)* leur sera réservé le jour du jugement et dont certains vont jusqu'à considérer tous les autres hommes comme leurs humbles serviteurs (2).

On trouve ensuite une allusion à tous ceux qui tirent vanité de leur origine remontant à des rois injustes ou à leurs auxiliaires, en faisant table rase de leur affiliation à la religion ou à la science — attitude sectaire qui est le sommet même de l'ignorance (3).

Après tous ceux qui tirent vanité de leurs richesses, alors qu'au jour du jugement seules les actions compteront, ce sont une fois de plus les mauvais savants que Ġazālī dénonce : tous ces pseudo-savants qui tirent vanité de la fausseté même de leur esprit et qui se flattent d'être les seuls dépositaires de la vérité (4).

Plus précisément, le livre sur l'illusion séductrice *(ġurūr)* constitue, dans une large mesure, un violent réquisitoire contre ces pseudo-savants victimes de leurs propres illusions. Beaucoup se targuent d'avoir une connaissance de l'ensemble des sciences religieuses alors qu'il n'en est rien. Tandis que les uns se contentent d'un littéralisme qui les enferme dans un légalisme stérile, d'autres s'adonnent à une recherche spéculative *(mukāšafa)* sans se préoccuper des problèmes de la conduite et de l'action *(mu'āmala)*. Se croire le dépositaire de grâces particulières, en se détournant des prescriptions de la Loi, c'est s'abandonner à l'aveuglement des séductions cachées (5).

D'autres savants s'adonnent à une science particulière, mais la cultivent fort mal. Beaucoup n'ont qu'une connaissance étriquée du droit, de la théologie

(1) Dans la *ḥisba*, *Iḥ*, II, 276-312.
(2) Sur l'orgueil et la vanité, cf. *Iḥ*, III, 288-323. — Sur les Banū Hāšim, III, 320-321.
(3) *Iḥ*, III, 322.
(4) Sur l'orgueil et la vanité, cf. *Iḥ*, III, 288-323.
(5) Pour le *ġurūr*, *Iḥ*, III, 323-352.

dogmatique ou de l'art du sermon *(wa'ẓ)*. Aux sermonnaires populaires aveuglés par leur démagogie et qui excitent les foules, s'opposent les sermonnaires mondains, familiers des approches du pouvoir, et dont le principal soin est de briller beaucoup plus que d'instruire (1). D'autres se cantonnent dans l'étude de la tradition ou de la philologie, perdant de vue la finalité de l'ensemble des sciences. D'autres, ce qui est plus grave encore, inventent des subterfuges *(ḥiyal)* pour tourner la Loi (2). Dévôts, mystiques ou censeurs qui agissent sans discernement sont tour à tour dénoncés comme des fauteurs de désordres dans la religion et l'État.

Conclusion. — Ainsi achèvent de se préciser, en s'en tenant aux documents accessibles, les raisons nombreuses et profondes qui donnent l'explication du départ de Bagdad. Qu'il faille expliquer cette rupture par des motifs d'ordre religieux, comme l'affirme le *Munqiḏ*, il n'y a certes aucune raison valable d'en douter. Qu'il y ait aussi, à l'origine, une crise de la certitude religieuse, il n'y a pas lieu non plus de mettre en doute la sincérité de Ġazālī, mais encore convient-il de définir la nature et le sens de cette crise.

Il ne s'agit, à aucun moment, d'un doute à l'endroit du contenu du *credo* sunnite qui n'est jamais mis en cause : unité de Dieu, mission prophétique de Muḥammad et résurrection avec le jugement final. Il s'agit essentiellement de la nécessité, douloureusement ressentie, de fonder ce *credo* sur un ensemble convergeant de preuves de manière à confondre tous ceux qui le contestent : *falāsifa*, *bāṭiniyya* et *mu'tazila*. La crise était au demeurant surmontée quand Ġazālī prenait la route de Damas.

L'analyse de l'*Iḥyā'*, envisagé non plus comme un traité théorique de théologie ou de morale, mais comme l'expression d'une expérience vécue et, en conséquence, comme une véritable auto-biographie dont le témoignage complète celui du *Munqiḏ*, permet d'aller plus sûrement dans les profondeurs de la crise.

Elle nous permet de comprendre que la décision ainsi prise est née, avant tout, d'une révolte intérieure, d'un sursaut d'indignation contre les scandales et les turpitudes d'une société profondément atteinte dans sa santé religieuse et morale, où ceux-là mêmes qui portaient la responsabilité de l'ordre — princes et docteurs de la Loi — étaient les premiers à donner l'exemple de la corruption, de l'injustice et des manquements à la Loi.

Cette révolte intérieure était aussi celle d'un homme qui comprenait qu'il s'était lui aussi compromis avec le pouvoir et qui prenait brusquement

(1) *Iḥ*, III, 337-338.
(2) Allusion aux *ḥiyal* dans *Iḥ*, III, 340-341.

conscience qu'il n'avait qu'imparfaitement œuvré à préparer la réforme *(iṣlāḥ)* qui s'imposait : réforme religieuse certes mais qui n'avait de sens qu'à la condition d'être aussi une réforme intellectuelle et morale et, pour tout dire, politique. A cette réforme, Ġazālī, nous allons le voir, allait se préparer, durant la période de retraite, tout en maintenant ses distances avec le pouvoir, en partant de ce principe, comme il nous le dira si souvent, que nul ne peut réformer autrui s'il n'a pas commencé par se réformer lui-même.

chapitre III

LA RETRAITE ET LES DERNIÈRES ANNÉES
(488-505 / 1095-1111)

I. LE RÈGNE DE BARKIYĀRŪQ (488-498/1095-1105)

La retraite de Ġazālī. — On sait fort peu de choses sur la vie de Ġazālī durant sa longue période de retraite — période qui correspond sensiblement au règne du sultan Barkiyārūq. Ġazālī se rendait d'abord à Damas, où il se consacrait à la méditation et à des exercices de piété, « tout occupé, comme il le dit, à purifier son âme, à polir son caractère et à mettre son cœur en état d'accueillir Dieu, en suivant la voie des soufis » (1).

« De Damas, écrit-il encore dans le *Munqiḏ*, j'allais à Jérusalem; chaque jour je m'enfermais dans le sanctuaire du Rocher. Ensuite vint l'appel des Lieux Saints, du pèlerinage à la Mekke et de la visite de la tombe du Prophète à Médine, après la visite de la tombe d'Abraham à Hébron. Et je me mis en route pour le Hedjaz » (2). « Plus tard, ajoute-t-il, certaines préoccupations, des affaires de famille me rappelèrent dans ma patrie. J'y revins, alors que j'étais l'homme le plus éloigné du retour : je préférais la prière, par goût de la solitude et désir d'ouvrir mon cœur à la prière. Cependant les circonstances, les soucis domestiques, les obligations matérielles avaient faussé le sens de ma décision et troublé le meilleur de ma solitude. Mon âme n'était en paix qu'à des intervalles intermittents, auxquels j'aspirais sans cesse, auxquels, malgré les obstacles, je revenais toujours » (3).

(1) *Mn*, 38/99.
(2) *Mn*, 38/99.
(3) *Mn*, 39/100.

Cette confession du *Munqiḏ* laisse en suspens bien des problèmes. D'abord celui de la date de son pèlerinage, qu'il convient de fixer sur la fin de l'année 489/1096, le jour de la *tarwiya*, le 8 *ḏū l-ḥiǧǧa* 489, correspondant au 27 novembre 1096 (1). Plusieurs témoignages l'affirment et on sait d'autre part que sur la fin de 489 ou tout au début de 490, il rencontrait à la Mekke le célèbre jurisconsulte de Séville, Abū Bakr b. al-'Arabī (2). C'est, selon toute vraisemblance, dans le courant de cette année 490, qu'il rentrait à Damas.

On sait aussi, d'autre part, qu'au cours de son séjour à Damas et à Jérusalem, il résida dans deux *zāwiya* ou *madrasa* (la distinction est parfois difficile à faire entre ces deux institutions), auxquelles il devait laisser son nom. La Ġazāliyya de Damas était une *madrasa* chafiite fondée avant 480/1087, que l'on désignait parfois aussi sous le nom de *zāwiya* d'al-Dawla'ī et de Quṭb al-Dīn al-Nīsābūrī, deux disciples syriens de Ġazālī. C'est dans la Ġazāliyya de Jérusalem que l'*Iḥyā'* aurait été mis en chantier (3).

L'arrêt à Bagdad, sur le chemin du retour, paraît avoir été très court. On signale sa présence dans le *ribāṭ* d'Abū Sa'd al-Nīsābūrī (m. 477). Il n'est pas reçu par le calife, qu'il avait auparavant si brillamment servi, et il n'enseigne pas à la Niẓāmiyya qu'il avait si longtemps dirigée avec éclat : deux faits dont il est permis de conclure à la disgrâce où sa rupture l'avait conduit de la part des autorités officielles (4).

La Niẓāmiyya elle-même, à cette époque et durant tout le règne de Barkiyārūq, connaît un moment d'éclipse. Ġazālī avait désigné, pour le remplacer momentanément, son frère Abū l-Fatḥ Aḥmad (m. 520), connu comme sermonnaire et comme mystique, mais Aḥmad avait cessé ses fonctions en 489 (5). La Niẓāmiyya avait alors eu pour directeur un personnage de second plan, Abū 'Abd Allāh al-Ṭabarī, nommé par Faḫr al-Mulk, alors vizir de Barkiyārūq (6). Al-Kiyā al-Harrāsī (m. 504), qui passait pour jouir de la confiance du calife, en assura ensuite la direction, de 493/1100 à sa mort — tout en continuant de donner son enseignement dans la Tāǧiyya (7). Abū Bakr al-Šāšī (m. 507), nommé en 504 mais destitué en 506, en fut le dernier directeur du vivant de Ġazālī (8).

(1) *B*, XII, 173-174.
(2) *B*, XII, 149.
(3) *Šāfi'iyya*, IV, 103. — H. SAUVAIRE, *Description de Damas*, III, 432-433 et 491 note 281.
(4) Sur le *ribāṭ* d'Abū Sa'd al-Nīsābūrī, *B*, XII, 126.
(5) *B*, XII, 149 et 196.
(6) *M*, IX, 53. — *B*, XII, 152.
(7) *Schismes*, 201.
(8) *M*, IX, 166. — *Ibn 'Aqīl*, 208.

L'étape suivante, sur le chemin du retour, était Hamaḏān, où il arrivait vers 491 ou 492 — sans que l'on connaisse non plus exactement la date de son départ. Il arrivait enfin, vers 493/1100, à Ṭūs où il menait la vie assez indépendante d'un professeur de *fiqh* donnant des leçons, mais à titre privé, et s'adonnant au soufisme dans la mesure où, comme il l'avoue dans le *Munqiḏ*, les événements politiques, les soucis domestiques et la vie de famille le lui permettaient (1).

Durant ces dix années de retraite, du départ de Bagdad en 488/1095 à la mort de Barkiyārūq en 498/1105, trois grands faits dominent l'histoire de l'islam : les rivalités seljouqides dont le calife cherche à tirer parti, l'arrivée des Croisés en Syrie et la recrudescence de l'activité des bāṭiniyya.

Les rivalités seljouqides. — La rivalité de Barkiyārūq avec ses deux demi-frères Muḥammad et Sanǧar permet en effet au calife de jouer un rôle d'arbitre et contribue à discréditer le sultanat. C'est souvent à Bagdad que les rivaux doivent venir vider leurs querelles (2).

Ainsi, Muḥammad b. Malikšāh, ayant obtenu du calife al-Mustaẓhir que son nom soit cité dans la *ḫuṭba* en *ḏū l-ḥiǧǧa* 492/19 octobre-16 novembre 1099, Barkiyārūq s'empresse de venir à Bagdad rétablir la situation (3). Le 15 *ṣafar* 493/31 décembre 1099, la *ḫuṭba* est de nouveau faite en son nom. Mais ce succès est de courte durée. Les combats reprennent, dans la région de Hamaḏān, entre Barkiyārūq et les deux frères coalisés; la *ḫuṭba* est de nouveau faite à Bagdad, le 14 *raǧab* 493/25 mai 1100, au nom de Muḥammad b. Malikšāh (4).

L'année 494 donne le spectacle d'une confusion extrême dans cette conquête du pouvoir. Au début de l'année, Barkiyārūq revient en force à Bagdad, accompagné de l'émir Ayāz, l'un de ses principaux partisans, et de 1500 cavaliers. Il fait rétablir la *ḫuṭba* en son nom (5).

Le 1er *šawwāl* 494/30 juillet 1101, le jour de la fête de la rupture du jeûne, le prédicateur de la mosquée du Palais, Abū Muḥammad b. al-Muhtadī, fait « par erreur », nous assure-t-on, la *ḫuṭba* au nom de Muḥammad b. Malikšāh. Les partisans de Barkiyārūq vont se plaindre à la chancellerie. Le prédicateur est destitué, mais reprend ses fonctions deux semaines plus tard (6).

(1) *Mn*, 38/99.
(2) Sur Barkiyārūq, Muḥammad et Sanǧar, cf. *EI*², I, 1083-1084 ; *EI*, III, 718-719 et *EI*, IV, 157-158.
(3) *M*, IX, 109. — *B*, XII, 157.
(4) *M*, IX, 113. — *B*, XII, 158. — *K*, X, 293 et 294.
(5) *M*, IX, 123. — *K*, X, 303-305.
(6) *M*, IX, 123.

Les deux frères de Barkiyārūq viennent s'installer à leur tour à Bagdad et obtiennent du calife que la *ḫuṭba* soit faite en leur nom; Barkiyārūq s'enfuit à Wāsiṭ; les dégâts commis par ses hommes amènent une protestation des docteurs de la Loi (1).

La politique califienne. — Le 11 *muḥarram* 495/5 novembre 1102, le calife al-Mustaẓhir tenait une séance solennelle, revêtu de la *Burda* et ayant en main le sceptre du Prophète *(qaḍīb)*, les deux grands insignes du califat (2). Les deux frères Muḥammad et Sanǧar faisaient acte de soumission au calife, embrassant le sol devant lui. Le calife leur donnait des robes d'honneur et des cadeaux — plus somptueux pour Muḥammad que pour Sanǧar. Il conférait la royauté *(mulk)* à Muḥammad et le désignait comme son délégué *(nā'ib)* pour tout ce qui concernait le califat, à l'exception d'un domaine réservé. Sanǧar, d'autre part, devait succéder à son frère (3). Muḥammad quittait Bagdad le 19 *muḥarram* 495/13 novembre 1102 et les hostilités reprenaient avec Barkiyārūq. L'accord, d'autre part, était loin d'être parfait entre les deux frères germains.

Barkiyārūq, avec l'aide de l'émir Ayāz, remportait quelques succès. Il allait assiéger Muḥammad b. Malikšāh dans Iṣfahān. La situation de la ville devenait bientôt critique. Muḥammad procédait à des confiscations *(muṣādara)* et réussissait à s'enfuir. Barkiyārūq lançait à sa poursuite l'émir Ayāz qui ne parvenait pas à le rejoindre ou, selon une autre version, le laissait s'échapper (4). L'incertitude des combats trouvait encore une fois sa conclusion politique à Bagdad.

Le 23 *rabī'* I 496/4 janvier 1103, le calife al-Mustaẓhir faisait de nouveau citer dans la *ḫuṭba* le nom de Barkiyārūq, mais, se ravisant quelques jours après, le 27 du même mois, il ordonnait aux prédicateurs de ne citer aucun sultan dans la *ḫuṭba* et de la faire uniquement en son nom. L'émir chiite de Ḥilla, Sayf al-Dawla Ṣadaqa, continuait cependant de la faire au nom de Muḥammad b. Malikšāh (5).

L'accord de 497/1104. — Il ne restait plus, aux frères ennemis, qu'à trouver les termes d'un accord — ce qui fut fait en 497/1104, sur l'initiative de Barkiyārūq dont les émissaires faisaient valoir à Muḥammad que deux frères ne devaient pas se quereller. Barkiyārūq et Muḥammad s'engageaient,

(1) *B*, XII, 160. — *K*, X, 305-306.
(2) Sur la *burda* et le *qaḍīb*, *AS*, 153/365-366.
(3) *B*, XII, 162. — *Ibn 'Aqīl*, 143.
(4) *M*, IX, 133-134. — *B*, XII, 162-163. — *K*, X, 329-335.
(5) *M*, IX, 134. — *B*, XII, 163. — *K*, X, 356.

par serment, à conclure un pacte d'alliance. L'accord comportait le règlement du problème de la *ḫuṭba* et une délimitation territoriale.

Barkiyārūq et Muḥammad avaient tous deux droit au titre de roi *(malik)* et étaient autorisés à faire jouer du tambour, à la porte de leur palais, à l'heure des trois principales prières quotidiennes. Mais la *ḫuṭba* devait être faite à Bagdad au nom de Barkiyārūq dont le nom était ainsi associé à celui du calife — ce qui marquait sa prééminence au moins théorique (1).

Barkiyārūq conservait les Ǧibāl, Rayy, le Ṭabaristān, le Fārs, le Ḫuzistān, Bagdad et la *ḫuṭba* était aussi faite en son nom à la Mekke et à Médine.

Muḥammad voyait son autorité reconnue sur Iṣfahān, l'Irak 'Aǧamī et la totalité des territoires frontaliers de l'Ouest, de l'Aḏarbayǧān à la Syrie, avec la charge de la guerre sainte.

Sanǧar conservait le Ḫurāsān oriental, avec les villes de Nīsābūr, Ṭūs, Marw et Hérat, et une partie de la Transoxiane, avec Buḫārā et Samarqand. Mais, s'il citait dans la *ḫuṭba* les noms du calife et de son frère Muḥammad, ainsi que le sien, il ignorait celui de Barkiyārūq (2).

A l'intérieur de ces territoires, de nombreuses dynasties locales subsistaient; plus ou moins indépendantes, elles jouaient elles-mêmes des rivalités des grands pour maintenir ou accroître leurs pouvoirs.

L'arrivée des Croisés en Syrie. — C'est dans cette situation politique confuse, dans un monde musulman morcelé et profondément divisé, dont la dynastie seljouqide n'avait, à aucun moment, réussi à faire l'unité, que se produit, pendant la période de retraite de Ġazālī, le deuxième fait dominant : l'arrivée des Francs en Syrie et en Palestine (3).

Les Francs de la première Croisade s'emparaient d'Antioche, après un long siège, le 28 *ǧumādā* II 491/2 juin 1098. L'appel de Barkiyārūq à la guerre sainte, avant même la chute de la ville, en *rabī'* II 491/8 mars-5 avril 1098, n'avait été suivi d'aucune mesure effective. La Syrie, l'Irak et l'Égypte étaient trop désunis et trop accaparés par leurs propres divisions pour conjuguer utilement leurs efforts (4).

Le 7 *ša'bān* 492/29 juin 1099 (ou le 13 *ša'bān*/5 juillet) les Croisés s'emparaient de Jérusalem. La mosquée al-Aqṣā était pillée et de nombreux habitants massacrés. Dans le mouvement de panique qui s'ensuivait, beaucoup

(1) *M*, IX, 139. — *B*, XII, 163. — *K*, X, 369-372.
(2) *EI*[1], I, 1083-1084.
(3) *Syrie du Nord*, 205 sq.
(4) *B*, XII, 155. — Ibn al-Wardī, II, 10. — *K*, X, 272-275.

de musulmans quittaient la Palestine ou la Syrie pour se réfugier en Irak où ils demandaient l'intervention du sultan et du calife. Le cadi de Damas, Abū Sa'd al-Harawī, faisait, aux bureaux de la chancellerie, le récit des atrocités commises; les vers qu'il composait sur la chute de Jérusalem étaient récités dans les mosquées. Le calife al-Mustaẓhir demandait aux docteurs de la Loi d'exhorter au *ǧihād* les émirs et les princes dans les provinces. Ibn 'Aqīl fut l'un de ceux qui participèrent le plus activement à cette campagne. Mais tous ces efforts entrepris, non dans l'entourage du sultan mais dans celui du calife, n'aboutissaient à rien. Cette impuissance et cette apparente indifférence arrachaient à plus d'un poète des vers d'indignation dont l'écho nous a été transmis (1).

Les Croisés cependant continuaient de remporter de nouveaux succès. En 493/1100 ils faisaient leur première tentative contre Damas que défendait l'émir Amīn al-Dawla Kumuštakīn, le fondateur des deux célèbres madrasas de Damas et de Buṣrā (2). Ils étaient repoussés, mais n'en continuaient pas moins leurs conquêtes dans les années qui suivent. Ils s'emparaient de Saint-Jean-d'Acre en 497/1104 et commençaient à faire peser leur menace sur la ville de Tripoli, où régnait depuis 464/1072 la petite dynastie chiite des Banū 'Ammār (3).

Le 12 *ramaḍān* 497/1104, à la mort de Duqāq, son mamlūk Tuġtakīn s'emparait en fait du pouvoir, avec le titre d'*atābak* (4).

En 498/1105, à la mort de Barkiyārūq, les Croisés étaient solidement installés en Palestine et en Syrie. Rien ne montrait mieux l'indifférence de l'opinion musulmane à leur endroit que le silence de Ġazālī sur cet événement considérable.

L'activité des bāṭiniyya. — Il n'en fut pas de même avec les bāṭiniyya qui, durant la période de retraite, de 488/1095 à 498/1105, continuaient de retenir l'attention de Ġazālī, ainsi que lui-même nous le dit dans le *Munqiḏ* (5). Barkiyārūq d'autre part, dont le zèle religieux paraît avoir été fort tiède, dut bientôt prendre des mesures de police contre ces bāṭiniyya dont les audaces et les exploits défiaient le sultan et le calife.

En *ramaḍān* 488/4 septembre-3 octobre 1095, Barkiyārūq était victime d'un attentat à la porte de son palais. L'auteur de cet attentat était exécuté;

(1) *M*, IX, 108. — *B*, XII, 156. — *K*, X, 282-286.
(2) *M*, IX, 114. — *B*, XII, 158.
(3) *B*, XII, 163. — Sur les Banū 'Ammār, *EI*², I, 461.
(4) *B*, XII, 163-164. — Ibn al-Wardī, II, 15.
(5) *Mn*, 47/111.

les deux complices qu'il avait dénoncés, mis à la torture, refusaient de révéler l'instigateur du complot. Le calife al-Mustaẓhir envoyait ses félicitations au sultan (1).

En *šawwāl* 490/septembre 1097 un bāṭinī était exécuté à Bagdad, à Bāb al-Nūbī. Il était venu, nous assure-t-on, d'une des citadelles que les bāṭiniyya possédaient dans le Ḫuzistān, aux portes de l'Irak. Deux hommes que ce bāṭinī avait voulu gagner à sa cause avaient porté témoignage contre lui. Les juristes consultés répondirent qu'on devait le mettre à mort. Ibn 'Aqīl était du nombre, et l'un des plus acharnés à enlever sa condamnation (2). « Comment pouvez-vous me tuer, demandait le bāṭinī, alors que je professe qu'il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu? » Et Ibn 'Aqīl de répondre : « En vertu de cette parole de Dieu : « Ayant vu notre violence, ils s'écrièrent : Nous croyons en Dieu, et nous ne croyons plus en ce que nous Lui avions associé. Mais leur foi fut inutile après qu'ils eurent vu notre violence. » (*Coran*, XL, 84).

Deux autres attentats sont encore signalés durant l'année 493/1099-1100. Dans la nuit du 26 au 27 *ramaḍān* 493/16 au 17 août 1099, le *šiḥna* d'Iṣfahān était tué par un *bāṭinī* dans le palais de Muḥammad b. Malikšāh (3). Un peu plus tard, en *ḏū l-ḥiǧǧa* de la même année (octobre 1100), un émir était assassiné à Rayy dans le palais de Faḫr al-Mulk, un des fils de Niẓām. Le meurtrier, devant Faḫr al-Mulk qui lui reprochait ce meurtre, avouait qu'il avait reçu mission de tuer six hommes et, comme Faḫr al-Mulk lui demandait s'il faisait lui-même partie de ces six, le *bāṭinī* lui répondait qu'il n'avait pas été jugé digne d'être abattu. Le meurtrier refusait sous la torture de révéler le nom de l'instigateur du complot (4).

Barkiyārūq, à la suite de tous ces attenats, était amené à sévir et à prendre, en 494/1101, une série de mesures destinées à rendre licites la personne et les biens des bāṭiniyya. Il faisait mettre à mort, nous dit-on, plus de trois cents personnes dont la preuve était faite, pour certaines, qu'elles appartenaient à la secte mais dont beaucoup aussi n'étaient que de simples suspects. Le *Muntaẓam* qui fait, à l'occasion de ces mesures, un raccourci intéressant de l'histoire des bāṭiniyya et dont l'hostilité, à leur endroit, est bien connue, ne peut manquer de souligner le caractère outrancier d'une proscription dont les excès ne lui échappent point (5). La populace (*'awwām*), nous dit-il, s'en mêlait et souvent, sous le prétexte de dénoncer un *bāṭinī* à l'autorité gouver-

(1) *M*, IX, 86-87. — *B*, XII, 149.
(2) *M*, IX, 103. — *B*, XII, 154. — Ibn al-Wardī, II, 10.
(3) *M*, IX, 114. — *B*, XII, 158.
(4) *M*, IX, 114. — *B*, XII, 158.
(5) *M*, IX, 120-123. — *B*, XII, 159-160. — Voir aussi *K*, X, 313-323.

nementale, c'était d'un ennemi personnel que l'on cherchait à se défaire. Plus personne, d'autre part, n'osait intercéder en faveur d'un suspect, car on craignait de le devenir soi-même.

La plus illustre victime de cette atmosphère de suspicion, dans le monde du sunnisme cependant le plus socialement respectable, n'était autre que le jurisconsulte al-Kiyā al-Harrāsī (m. 506), qui dirigeait alors la Niẓāmiyya et la Tāğiyya et qui, en *muḥarram* 495/octobre-novembre 1101, était dénoncé et arrêté comme un crypto-bāṭinite. Le cadi Abū l-Farağ b. al-Šaybī était chargé de l'enquête. Il fallut une intervention énergique d'Ibn 'Aqīl auprès du calife pour qu'al-Kiyā fut relâché (1).

Si la plupart de ces attentats étaient attribués aux nizāriyya, les musta-'liyya ne restaient pas de leur côté inactifs. La *da'wa* ismaélienne s'intensifiait sous le règne d'al-Musta'lī (487-495) en particulier au Yémen, avec le missionnaire Yaḥyā b. Lamak al-Ḥammādī (2). Le calife mourait lui-même au Caire le 17 *ṣafar* 495/12 décembre 1101; encore jeune, il n'avait pas atteint la trentaine — mort qui, en raison de sa précocité, est parfois attribuée aux nizāriyya. Son fils al-Manṣūr, qui lui succédait sous le nom d'al-Āmir (m. 524), n'avait que cinq ans à son avènement; pendant une vingtaine d'années encore, le pouvoir restait entre les mains d'al-Afḍal (m. 515/1122) (3).

Les mesures de Barkiyārūq arrêtèrent pour un temps l'activité des bāṭiniyya, mais des troubles n'en éclataient pas moins parfois entre sunnites et chiites. En 496/1103 des heurts se produisaient à Rayy entre sunnites et chiites. Au cours de ces troubles, un docteur chafiite fort connu, jurisconsulte et sermonnaire, qui enseignait à Iṣfahān, Abū l-Muẓaffar al-Ḥuğandī, que Niẓām tenait, nous dit-on, en haute estime, était assassiné à Rayy par un chiite. Le meurtrier, aussitôt exécuté, ne nous est pas présenté comme un *bāṭinī* mais comme un *rāfiḍī 'alawī* (4).

Les bāṭiniyya, dont la puissance n'était pas entamée dans sa source, qu'ils fussent nizāriyya ou musta'liyya, restaient, pour le califat abbasside et le sunnisme, leur plus redoutable adversaire. Ġazālī allait en tenir compte dans l'*Iḥyā'*.

(1) *M*, IX, 129-130. — *B*, XII, 162.
(2) *EI*, III, 819-820.
(3) *EI*², I, 452-453 (sur *Āmir*). — Ibn al-Wardi, II, 13. — *Égypte arabe*, 263-264. — *K*, X, 328.
(4) *M*, IX, 137. — *B*, XII, 163.

II. L'IḤYĀ'

La date et la nature de l'Iḥyā'. — Si grande et variée qu'ait continué d'être la production intellectuelle de Ġazālī durant sa retraite, un ouvrage la domine par son ampleur et son importance exceptionnelle : le *Kitāb Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *Le Livre de la revivification des sciences religieuses*. Lui-même nous dit, dans le *Mustaṣfā* (1), qu'il le composa entre ses deux périodes d'enseignement — ce qui exclut, remarquons-le, que l'on puisse, comme on l'a fait parfois, situer l'*Iḥyā'* dans les toutes dernières années. Il y a tout lieu de penser, d'autre part, qu'un traité aussi volumineux ne fut pas rédigé d'un seul jet et qu'il resta sur le métier durant d'assez nombreuses années.

M. Bouyges, pour sa part, estime que l'on peut fixer la composition de l'*Iḥyā'* entre les années 489/1096 et 495/1103. Cette datation qui n'est pas strictement limitative et conserve toujours un caractère conjectural, encore qu'elle corresponde vraisemblablement à la réalité, permet en tout état de cause d'affirmer que l'*Iḥyā'* fut lentement élaboré durant le règne de Barkiyārūq, dont le commencement et la fin correspondent sensiblement, à quelques mois près, à la période de retraite. Cette certitude, pour approximative qu'elle soit, n'en est pas moins essentielle pour comprendre les attitudes prises objectivement par Ġazālī dans cette œuvre et saisir l'orientation de sa pensée (2).

Composé et souvent aussi — mais pas toujours — rédigé avec soin, l'*Iḥyā'*, dit-on parfois non sans raison, est avant tout une véritable encyclopédie des sciences religieuses. On y sent, de la part de son auteur, la volonté délibérée de donner à l'ensemble de son ouvrage un ordonnancement fort harmonieux, avec un certain côté artificiel particulièrement sensible dans le choix du nombre des chapitres. Cette préférence donnée à un nombre n'était cependant pas une entière nouveauté et Abū Manṣūr al-Baġdādī, pour nous en tenir à son seul exemple, aussi bien dans le *Farq* que dans le *Kitāb Uṣūl al-dīn*, nous avait préparés à cette fausse harmonie (4).

Mais plus important pour nous est de savoir ce que Ġazālī a voulu faire de l'*Iḥyā'*. C'est, nous dit-il, avant tout un traité de morale religieuse *(mu'āmala)*, de conduite dans le monde d'ici-bas, et non un traité de théologie

(1) *Ms*, I, 4.
(2) Sur l'*Iḥyā'*, cf. *Chronologie*, 41-44 (n° 28). — *Œuvres*, 98-122.
(3) Baġdādī donne sa préférence aux nombres 5 et 15. Cf. *Uṣūl*.

spéculative *(mukāšafa)* portant sur la connaissance *(ma'rifa)* de Dieu sous ses différentes modalités. Cette intention maîtresse en commande le plan. L'*Iḥyā'* aborde donc d'abord le problème des devoirs de l'homme envers Dieu *('ibādāt)*, comme les traités de *fiqh* commencent par les définir, puis passe à celui des usages *('ādāt)*, pour se terminer par l'étude des vertus morales *(makārim al-aḫlāq)* qui mettent l'homme à l'abri des causes de perdition ou le conduisent directement au salut.

Toutes les sciences islamiques auxquelles l'*Iḥyā'* fait appel tendent vers ce but et s'efforcent d'y parvenir dans une harmonieuse synthèse. En l'examinant donc sous le rapport de sa finalité, on découvre dans l'*Iḥyā'* plusieurs types d'ouvrages qui, loin de s'exclure, s'articulent ou se complètent les uns les autres.

On y trouve d'abord une profession de foi *('aqīda)*, définie, tout au début du traité, par la *Risāla Qudsiyya* (1), dont la date exacte certes peut être discutée, mais dont l'incorporation à l'*Iḥyā'* constitue en soi un programme et relève d'une intention foncière commune à toute l'œuvre de Ġazālī : rien de solide ne peut se construire pour l'homme, même dans les circonstances apparemment les moins importantes de sa vie quotidienne, sans l'adhésion aux vérités de base de la religion. Dans son contenu la *Qudsiyya* est rigoureusement conforme à l'*Iqtiṣād*, qu'elle résume, et on en retrouvera plus tard les principales dispositions dans la *Naṣīḥa*, dédiée au sultan seljouqide, quand Ġazālī rappellera que le premier devoir d'un souverain est de professer des croyances saines (2).

L'*Iḥyā'* est ensuite un manuel d'introduction à la vie contemplative. Après avoir mis en valeur, comme nous l'avons montré précédemment, les multiples avantages de la retraite *('uzla)*, Ġazālī se devait de définir les règles auxquelles cette retraite avait à se plier pour conduire au salut final.

Mais, tout en vantant les mérites de la retraite, Ġazālī ne rompt à aucun moment avec le monde et, tout en gardant ses distances avec le pouvoir, il ne brise pas avec lui; tout en dénonçant aussi l'indignité et la profanité des docteurs de la Loi, il ne perd pas l'espoir de les corriger et de les amender. L'*Iḥyā'* est donc aussi un traité d'éthique sociale et par suite nécessairement un *traité éthico-politique* qui met en œuvre le devoir de commandement du bien *(amr)*.

(1) Sur la *Qudsiyya*, cf. *Chronologie*, 38-40 (n° 27). — *Œuvres*, 89-92.
(2) Cf. plus bas p. 147-150.

L'Iḥyā' profession de foi. — Pour définir le credo auquel il lance son appel, et avant même le texte de la *Qudsiyya*, l'*Iḥyā'* part d'un commentaire de la *šahāda*, de la profession de foi musulmane, dont l'acceptation fait entrer dans la vaste communauté des fidèles. Cette adhésion tient en deux propositions : la reconnaissance de la souveraineté d'un Dieu un et tout-puissant, et la reconnaissance de la mission des prophètes dont Muḥammad, le dernier et le plus grand, vient clore la longue série. Muḥammad apporte une Loi *(šarī'a)* nouvelle qui abolit *(nasḫ)* celles de ses prédecesseurs, à l'exception des parties qu'il a reçu mission de maintenir *(taqrīr)*. Dieu a donné à Muḥammad la supériorité *(tafḍīl)* sur tous les autres prophètes et en a fait le maître *(sayyid)* de tous les hommes (1).

Une profession de foi qui se contenterait de reconnaître l'unité de Dieu serait en effet une profession de foi incomplète. La reconnaissance de l'unité de Dieu doit nécessairement trouver son prolongement dans la reconnaissance de la mission prophétique *(nubuwwa)* et législatrice *(risāla)* de Muḥammad. De là découle le devoir fondamental qui s'impose à tout musulman : l'assentiment *(taṣdīq)* plein et entier donné à tout ce que le Prophète a transmis, qu'il s'agisse du Coran ou de la tradition (2).

Une mention particulière est faite de tout ce qui concerne l'au-delà : l'épreuve de la tombe, la résurrection, le jugement dernier et la rétribution finale. Mais il faut croire aussi aux Compagnons, reconnaître leurs mérites éminents et leur ordre de précellence qui correspond à leur ordre de succession chronologique (3). Dans cette partie de l'*Iḥyā'* qui s'en tient toujours au commentaire de la *šahāda*, Ġazālī admet la légitimité de la théologie dogmatique *(kalām)* et aussi l'existence, dans les données révélées, d'un sens intérieur et profond *(bāṭin)* qui échappe à la masse (4). Il renvoie, d'autre part, à ses deux grands premiers *credo* : l'un plus résumé, la *Qudsiyya*, qui suffira au commun des fidèles, l'autre plus élaboré, l'*Iqtiṣād*, pour les esprits plus développés et plus subtils. La netteté du dessein de ces deux professions de foi confirme au demeurant que Ġazālī, pour sa part, avait, quand il composait l'*Iḥyā'*, surmonté son doute.

La *Risāla Qudsiyya*, dont l'*Iḥyā'* estime ensuite indispensable de reproduire le texte *in extenso* (5), reprend, en les résumant et en suivant sensiblement

(1) *Iḥ*, I, 81.
(2) Dans ce passage (I, 81), Ġazālī affirme le double caractère de la mission de Muḥammad : celle d'être, à la fois, un prophète-annonciateur *(nubuwwa)* et un prophète-législateur *(risāla)*.
(3) *Iḥ*, I, 83.
(4) *Iḥ*, I, 93.
(5) *Iḥ*, I, 93-103.

le même plan, les positions de l'*Iqtiṣād*, qui sont elles-mêmes celles de la théologie acharite auxquelles Ġazālī a donné ses préférences, sans toutefois vouloir les imposer comme la seule formulation possible du sunnisme.

La *Qudsiyya*, artificiellement composée, comme l'*Iḥyā'*, comprend quatre grandes parties contenant chacune dix propositions. Les trois premières parties relèvent à la fois de la révélation et de la raison; elles concernent successivement, comme dans l'*Iqtiṣād*, l'essence, les attributs et les actions de Dieu; elles se terminent par une théorie du prophétisme. Dieu a envoyé le Prophète Muḥammad pour être le sceau des prophètes et abolir les Lois antérieures, celles des juifs, des chrétiens et des sabéens, en lui permettant d'accomplir toute une série de miracles qui constituent les signes de sa véridicité (1).

La quatrième partie de la *Qudsiyya* est consacrée à l'étude des données révélées transmises par la tradition *(sam'iyyāt)*, qu'il importe d'accepter comme telles par pur fidéisme. Les six premières propositions concernent l'eschatologie dont les données doivent être admises à la lettre sans faire l'objet de la moindre interprétation allégorique ou symbolique : la résurrection, l'interrogatoire des morts par Munkar et Nakīr, le châtiment de la tombe, la balance du jugement, le pont, le paradis et l'enfer que Dieu a déjà créés mais qu'Il a voulu éternels dans l'avenir (2). Les quatre dernières propositions enfin sont consacrées au problème politique.

1. — La première proposition concerne l'imāmat des quatre premiers califes : Abū Bakr, 'Umar, 'Uṯmān et 'Alī. Tous quatre sont des califes légitimes et leur place, dans l'ordre *(tartīb)* de la légitimité, correspond à leur ordre de succession chronologique. Tous quatre ont accédé à l'imāmat par voie d'élection *(iḫtiyār)*.

La thèse selon laquelle le Prophète aurait désigné par un texte *(naṣṣ)* son successeur à la tête de la communauté est catégoriquement rejetée.

Le Prophète, fait remarquer Ġazālī, qui rendit toujours publics les noms des Compagnons qu'il désignait pour commander une expédition militaire ou gouverner une province, n'eût pas manqué de faire connaître plus largement encore le nom de celui dont il aurait voulu faire son successeur. Aucune tradition de ce genre n'existe et, à supposer qu'elle eût existé, on ne voit pas pourquoi elle aurait disparu (3).

(1) Elle comprend quatre parties, comportant chacune dix questions : essence de Dieu (93-90) ; attributs de Dieu (96-98) ; actes de Dieu (98-101) ; données traditionnelles *(sam'iyyāt)* (101-103).
(2) *Iḥ*, I, 101-102.
(3) *Iḥ*, I, 102.

Abū Bakr n'est devenu imām qu'à la suite d'une élection *(iḫtiyār)* et d'un serment d'allégeance *(bay'a)*. Supposer qu'un texte du Prophète ait pu désigner un autre imām, c'est accuser les Compagnons de s'être opposés à une décision du Prophète et d'avoir violé l'accord communautaire. Semblable accusation ne peut être soutenue que par des chiites *(rawāfiḍ)*. Les sunnites, pour leur part, proclament l'honorabilité de tous les Compagnons *(tazkiya)* et célèbrent leurs mérites (1).

Ġazālī ramène ensuite le conflit qui opposa 'Alī à Mu'āwiya à un différend entre deux *muǧtahid*, ménage Mu'āwiya et donne discrètement raison à 'Alī. Le fond du désaccord portait, non sur le principe même du califat, mais sur la livraison des meurtriers de 'Uṯmān réclamée par Mu'āwiya.

'Alī estimait, nous dit Ġazālī, que la livraison immédiate des meurtriers de 'Uṯmān, dont beaucoup appartenaient à de puissantes familles et avaient des intelligences dans l'armée, était de nature à ébranler le califat à ses débuts et qu'il était plus opportun de retarder cette livraison.

Mu'āwiya, de son côté, devant l'énormité du crime, estimait que le fait de retarder la livraison des meurtriers constituait une manière d'outrage aux imāms et comme une incitation à commettre de nouveaux meurtres (2).

On peut donc, conclut Ġazālī, si l'on admet, avec d'éminents docteurs, que tout *muǧtahid* a raison, s'abstenir de départager les deux adversaires. Si l'on admet, au contraire, que de deux *muǧtahid*, un seul a nécessairement raison, on ne saurait accuser l'imām 'Alī d'avoir commis une faute.

2. — Il s'agit ensuite de montrer que l'ordre de succession chronologique des quatre premiers califes correspond aussi à leur ordre de mérite. Le véritable mérite d'un homme étant celui dont il jouit auprès de Dieu, seul le Prophète, instruit par Dieu, pouvait connaître réellement les mérites respectifs de ces Compagnons. Proclamé par des versets coraniques et des hadiths, cet ordre de précellence était aussi reconnu par l'accord des Compagnons, témoins de la révélation et de son contexte (3).

3. — La *Qudsiyya* énumère ensuite les conditions de l'accession à l'imāmat. Après l'appartenance à l'islam et la pleine responsabilité légale *(taklīf)*, ces conditions sont au nombre de cinq : la masculinité, l'esprit de scrupule *(wara')*, la science *('ilm)*, l'aptitude à commander *(kifāya)* et la descendance quraychite. Quand ces conditions se trouvent réunies chez plusieurs candidats, l'imām désigné est celui d'entre eux à qui la majorité a prêté serment d'allé-

(1) *Iḥ*, I, 102.
(2) *Iḥ*, I, 102. — Pour d'autres opinions, *Schismes*, 19-22.
(3) *Iḥ*, I, 102.

geance *(bay'a)* : quiconque s'oppose alors à la décision de la majorité, est un rebelle dont on doit obtenir, fût-ce par la force, la soumission (1).

4. — L'ensemble de ces conditions constitue la somme idéale des conditions à exiger d'un imām pour obtenir de l'exercice de l'imāmat toutes les formes d'utilité *(maṣlaḥa)* qu'on est en droit d'en attendre. Mais les besoins de la pratique et les impératifs de la nécessité *(ḍarūra)* doivent aussi entrer en ligne de compte. Quand on est dans l'impossibilité de trouver, chez un candidat, l'esprit de scrupule et la science que la doctrine exige, et si, en voulant l'écarter, on risque de faire éclater des troubles graves, il importe de reconnaître la légitimité de cet imām. Les musulmans s'exposeraient, à vouloir le changer, à plus de dommages qu'à s'en accommoder. Le mieux peut être l'ennemi du bien et on « ne saurait détruire la recherche de l'utilité bien entendue dans son principe par simple attachement à ce qui contribue seulement à la parfaire. On ne saurait, sous prétexte de construire un palais, détruire une ville ». En arriver à admettre que l'on puisse alors se passer d'imām et conclure ainsi à l'illégalité des jugements rendus par les cadis est une impossibilité, alors que l'on admet la validité des décisions de justice rendus par des rebelles dans les territoires relevant de leur autorité en considération du besoin et de la nécessité (2).

On ne saurait manquer d'être surpris, quand on se reporte au *Mustaẓhirī*, par l'ambiguïté et l'amertume de ce passage, incorporé à l'*Iḥyā'* et se situant par conséquent dans la période de retraite. Comme dans le *Mustaẓhirī*, la nécessité du califat est hautement affirmée et les prétentions chiites de nouveau condamnées. Mais aucune allusion n'est faite à ces mérites éminents du calife en place que le *Mustaẓhirī* s'était plu à proclamer. L'évocation de ce califat de nécessité, dont le titulaire n'a pas toutes les qualités requises, est pour le moins troublante et il est à se demander si Ġazālī nous dit bien toute sa pensée.

Le problème des rapports des deux notions de foi *(īmān)* et d'*islām* est traité à la suite mais en dehors de la *Qudsiyya*. Le problème, en effet, qui fut débattu entre les écoles et qu'Abū Ṭālib al-Makkī, nous dit Ġazālī, a embrouillé et compliqué comme à plaisir, est en définitive, pour la masse des fidèles, un problème de pure théologie, d'une importance pratique secondaire. Pour le traiter avec netteté et clarté, il faut, précise-t-il, se placer successivement sur trois plans : celui de la philologie, celui de l'exégèse et celui du droit (3). C'est ensuite seulement que l'on pourra aborder deux autres

(1) *Iḥ*, I, 102.
(2) *Iḥ*, I, 102.
(3) *Iḥ*, I, 103.

problèmes connexes mais différents : celui de l'augmentation et de la diminution de la foi (1), et celui de l'expression de la foi sous une forme conditionnelle *(istiṯnā')* (2).

L'Iḥyā' manuel d'introduction à la vie contemplative. — Après avoir montré les avantages de la retraite, Ġazālī définit, dans l'*Iḥyā'*, les exercices spirituels auxquels doivent se soumettre le dévot *('ābid)*, le novice *(murīd)* et le maître *(šayḫ)* qui s'engagent sur cette voie. Il le fait avec une précision et une minutie qui donnent à son traité, envisagé sous cet aspect, l'allure et le ton d'un manuel destiné à fonder une véritable confrérie *(ṭarīqa)*. Les exercices spirituels nécessaires à la purification intérieure du soufi sont d'abord essentiellement ceux que la Loi prescrit, mais que prolongent et parachèvent les œuvres surérogatoires *(nawāfil)* qu'on ne saurait demander au commun des fidèles distraits de la pensée de Dieu par leurs occupations quotidiennes.

La récitation coranique *(qirā'a)*, qui permet à l'homme d'entrer en communication intime avec son Seigneur et qui aboutit, à son terme, à un commentaire personnel du Coran (3), donc à une interprétation individualisée de la parole divine, ne peut y parvenir qu'à la condition de se plier à un ensemble de règles fort précises concernant les dispositions extérieures et intérieures que cette récitation nécessairement implique (4). Dans le subjectivisme ġazālien le légalisme ne perd jamais ses droits.

La répétition fréquente des noms de Dieu *(ḏikr)*, à la condition d'être faite avec la concentration d'esprit voulue, développe en l'homme l'amour de Dieu et le détache des choses de ce monde. La Loi en précise les formes et les modalités, surtout quand elle est faite en commun *(samā')* (5).

Les prières d'oraison *(du'ā')* comportent elles aussi, pour être correctement et efficacement accomplies, un ensemble de conditions très précises concernant aussi bien les moments ou les lieux où il convient de les faire que les façons de les faire ou les états d'esprit dans lesquels on les fait (6). Le service de Dieu, même chez le dévot plus ou moins retiré du monde, implique une technique formelle qui a pour raison d'être, en définitive, la considération de son efficacité. Dieu, par la voix de son Prophète, n'a pas

(1) *Iḥ*, I, 106.
(2) *Iḥ*, I, 108.
(3) *Iḥ*, I, 259-264.
(4) Sur la *qirā'a*, cf. *Iḥ*, I, 244-264.
(5) Sur la *ḏikr*, I, 264-298 et le *samā'*, II, 236-269.
(6) *Iḥ*, I, 264 et 274.

seulement ordonné aux hommes de Lui obéir. Il a aussi défini les modalités de cette obéissance.

Les *wird* que le fidèle adresse à Dieu quotidiennement, à des moments fixés du jour et de la nuit, en récitant des formules particulières de prières, sont, après la récitation coranique, le *ḏikr* et la prière d'oraison proprement dite, un des moyens qui lui permettent de mieux aimer et de mieux connaître son Seigneur (1). Les sept *wird* du jour et les cinq *wird* de la nuit font aussi l'objet d'une réglementation fort minutieuse et permettent en quelque sorte de scander l'emploi du temps quotidien de ceux qui s'y adonnent tout en tenant compte des conditions particulières que leur mode d'existence leur impose (2).

Les *wird* du simple dévot, ceux du savant, de l'étudiant, de l'artisan, de l'agent de l'autorité ou du solitaire proprement dit, ont tous leurs règles et leurs exigences particulières (3). La coupure n'est jamais totale entre la retraite et la vie dans le monde.

Les règles de bienséance que l'on doit suivre lorsque l'on a choisi la retraite sont elles aussi minutieusement précisées, mais elles n'impliquent pas nécessairement, pour autant, la vie *hors du monde*. Elles consistent beaucoup plus dans le refus d'une *contamination par le monde*. La retraite, ainsi comprise, exige toujours l'intention, la science, les œuvres, la méditation. Elle exige aussi que l'on sache se contenter de peu, que l'on sache limiter et choisir les visites que l'on reçoit ou que l'on fait, que l'on soit capable de supporter des voisins, que l'on sache aussi faire choix d'un compagnon vertueux, ou d'une épouse vertueuse, car le célibat n'est nullement une des conditions nécessaires à la vie de retraite ainsi comprise. Vivre dans la retraite, c'est avant tout renoncer à toute convoitise et songer souvent à la mort. Tous ceux qui se vouent ainsi au service de Dieu meurent en martyrs. Des deux guerres saintes *(ǧihād)*, la plus méritoire est celle qui consiste à dompter ses passions pour ne songer qu'à Dieu, ou à mettre ses passions au seul service de Dieu (4).

Remarquable à cet égard est le chapitre que l'on trouve, dans l'*Iḥyā'*, sur les étapes que le novice *(murīd)* doit parcourir, sur la voie de cette lutte avec lui-même *(muǧāhada)* et de cet entraînement spirituel *(riyāḍa)*, sous

(1) *Iḥ*, I, 299-300.
(2) Pour les *wird* du jour : I, 300-301, et pour ceux de la nuit : I, 309-316.
(3) *Iḥ*, I, 316-318. — Cf. plus bas p. 298-300.
(4) *Iḥ*, III, 216.

la direction de son maître, pour arriver à la pureté de l'âme nécessaire à son salut (1).

a) Le *murīd* devra d'abord écarter les voiles qui séparent la créature de son créateur : la richesse, les honneurs, le conformisme *(taqlīd)* qui lie à une école déterminée alors que l'on doit partir de la profession de foi fondamentale et fuir les disputes d'école; enfin la désobéissance à Dieu, en faisant acte de repentir, « car se repentir *(tawba)* est aussi indispensable que de connaître l'arabe pour saisir les mystères du Coran » (2).

b) Le *murīd* devra avoir un maître ou un directeur de conscience *(muršid)* qui le guidera et auquel il obéira sans discussion. « Le chemin de la religion est obscur, difficile à définir, alors que les voies du démon sont nombreuses » (3).

c) La forteresse dans laquelle le *murīd* doit s'enfermer est défendue par quatre murailles : le jeûne et la faim, dont les effets sont particulièrement salutaires; les veilles, car la nuit est plus propice que le jour à la concentration de l'âme; le silence, que le novice s'imposera pour ne prononcer que les paroles strictement nécessaires; la retraite spirituelle *(ḫalwa)* enfin où le novice sera seul avec lui-même (4).

d) Les exercices auxquels le novice est astreint doivent être conduits progressivement. Le *murīd* se détachera d'abord du monde; il s'abandonnera aux pratiques religieuses d'obligation stricte *(farḍ)* avant de passer aux pratiques supplémentaires *(rawātib)* ou surérogatoires *(nawāfil)* qui les parachèvent. Il pourra enfin se retirer dans un couvent *(zāwiya)*, où il mentionnera et glorifiera sans cesse Dieu, mais où il restera toujours sous la surveillance du maître qui lui sert de directeur de conscience (5).

A ce directeur de conscience incombe toujours le devoir de l'observer, de le suivre et de le conseiller. Il pourra l'engager sur la voie de la méditation, ou au contraire le ramener à la foi élémentaire et aux pratiques extérieures de la religion. Ainsi, sur le champ de bataille, le combattant *(muǧāhid)* incapable de combattre dans les rangs sera employé à des tâches auxiliaires destinées à aider les autres combattants. D'autre part, dans le domaine de la méditation, le *murīd* reste toujours exposé à des tentations diaboliques —

(1) *Iḥ*, III, 64-68.
(2) *Iḥ*, III, 65.
(3) *Iḥ*, III, 65.
(4) *Iḥ*, III, 66.
(5) *Iḥ*, III, 68.

l'orgueil portant souvent les soufis à se croire les dépositaires privilégiés ou exclusifs de la vérité (1). La vie dans la solitude pieuse n'est en définitive que l'apanage d'une élite offrant, au commun des hommes incapables d'y parvenir, l'exemplarité d'un témoignage dont ils peuvent, dans la conduite de leur propre vie, s'inspirer.

L'Iḥyā' traité de morale sociale. — Tout en se présentant, en effet, comme un manuel d'introduction à la vie contemplative, l'*Iḥyā'* est aussi un traité destiné à régler la vie de ceux qui ont choisi le monde *(muḫālaṭa)*. Si Ġazālī, dans cet ouvrage, a énuméré les avantages multiples de la retraite, il n'a, à aucun moment, cherché à l'imposer. Chacun est libre, il nous le dit expressément, de choisir la voie qui lui convient le mieux, en raison de son caractère, de ses besoins ou de sa situation (2). Donner la préférence à un mode de vie plutôt qu'à l'autre ne résulte pas de la supériorité en soi de l'un sur l'autre, mais uniquement de la relativité des conditions et des options individuelles. La vie dans le monde a aussi ses avantages et sa nécessité. Ġazālī, dans l'*Iḥyā'*, n'a pas négligé de nous le rappeler.

1. — Le premier argument mis en avant consiste à montrer que la vie dans le monde permet « d'enseigner » *(ta'līm)* et d'acquérir la science. Enseigner et acquérir la science constituent les deux œuvres religieuses *('ibādāt)* les plus hautes dans la hiérarchie des devoirs envers Dieu. L'homme qui se retirerait dans la solitude, avant d'avoir étudié comme il convient les sciences religieuses, s'exposerait aux égarements et aux séductions du démon. La retraite ne convient qu'au savant déjà formé, qui a médité sur les sciences et leur valeur, ou à l'homme qui, vivant dans une société profondément et irrémédiablement corrompue, irait chercher dans la retraite une solution de désespoir et le moyen d'assurer son salut (3).

2. — La vie dans le monde permet d'apporter une aide secourable aux autres et de bénéficier soi-même éventuellement de la leur, bien qu'il soit difficile de nos jours, fait encore remarquer Ġazālī, de réaliser des gains licites. Rendre service à autrui en respectant les limites *(ḥudūd)* tracées par Dieu est supérieur à la retraite du dévot *('ābid)* qui consiste dans des prières surérogatoires et des œuvres corporelles — bien que la retraite du mystique *('ārif)*, qui apprend à mieux connaître Dieu, soit en principe préférable (4).

(1) *Iḥ*, III, 68.
(2) *Iḥ*, II, 202-216, sur les avantages et les inconvénients comparés de la retraite et de la vie dans le monde.
(3) *Iḥ*, II, 210-211.
(4) *Iḥ*, II, 212.

3. — La fréquentation du monde permet de corriger autrui et de se corriger soi-même — chose impossible à obtenir dans un isolement absolu. C'est précisément pour les entraîner à dominer leurs passions que les novices, au service des soufis dans les couvents *(ribāṭ)*, sont chargés de faire de fréquentes visites dans le monde, ne serait-ce que pour assurer la vie matérielle du couvent. Le supérieur du couvent lui-même ne saurait prétendre corriger autrui s'il s'enfermait dans une totale solitude (1).

4. — La solitude absolue est source de bien des dangers et de bien des vices. L'homme a besoin de divertissement et de moments de détente pour mieux s'acquitter de ses devoirs. Même dans la retraite, il lui faut, à certaines heures du jour, un compagnon dont la présence, à ses côtés, s'impose (2).

5. — Vivre dans le monde permet de gagner la récompense divine et d'aider les autres à la gagner, dans la mesure où l'on se plie aux obligations d'assistance que la Loi prescrit ou à celles qu'elle recommande de faire en commun. La visite des malades, la participation aux fêtes annuelles ou à la prière du vendredi supposent et renforcent la vie en société. Il est préférable de faire en commun les cinq prières quotidiennes; les faire isolément n'est qu'une licence *(ruḫṣa)* admise si l'on éprouve, à les faire en commun, un préjudice sérieux (3).

6. — La fréquentation du monde permet aussi d'acquérir la modestie — vertu précieuse à laquelle la solitude ne saurait préparer. L'orgueil est souvent la cause qui fait préférer la retraite à la société des hommes. L'homme qui choisit la solitude le fait souvent par vanité. Les vrais savants, eux, se livrent souvent, par esprit d'humilité, à de modestes besognes, comme le montre l'exemple des grands Ancêtres dont la conduite sert de modèle. Ainsi le Prophète lui-même n'allait-il pas jusqu'à porter sur ses épaules le bois destiné à la construction de sa maison, ou à se charger de l'achat des provisions dont il avait besoin (4).

7. — L'expérience enfin *(taǧriba)* ne peut s'acquérir que par la fréquentation des hommes et au spectacle des vicissitudes auxquelles ils se trouvent exposés. La raison instinctive *('aql ġarīzī)* ne saurait, par ses seules lumières, arriver à discerner les intérêts supérieurs de la vie religieuse et temporelle *(maṣāliḥ al-dīn wa-l-dunyā)*. L'homme dénué d'expérience est un homme sans valeur.

(1) *Iḥ*, II, 212.
(2) *Iḥ*, II, 213.
(3) *Iḥ*, II, 213.
(4) *Iḥ*, II, 213-214.

Il faut commencer par se connaître soi-même — ce qui ne peut se faire dans la solitude, où l'on écarte peut-être l'occasion, pour un défaut, de se manifester, sans pour autant extirper ce défaut. La fréquentation du monde fait au contraire apparaître les défauts au grand jour. La vie dans le monde enfin souligne encore la supériorité de la science religieuse sur la simple dévotion et, par suite, montre combien l'homme qui s'adonne à la culture de cette science a plus de mérites que celui qui s'enferme dans la dévotion et la piété (1).

On tiendra compte, même dans les œuvres cultuelles proprement dites *('ibādāt)*, des obligations sociales de ceux auxquelles elles s'imposent. Ainsi, s'il y a, comme nous l'avons vu, des formes particulières de *wird* pour le dévot *('ābid)* ou le mystique *('ārif)* qui ont choisi la retraite, il y a aussi les *wird* du savant, de l'étudiant, de l'artisan et de l'agent d'autorité qui eux vivent dans le monde (2).

L'*Iḥyā'* s'attache aussi à définir avec minutie et précision les bienséances *(ādāb)* que l'homme doit observer dans les différents moments de sa vie en société, à table, dans le mariage, en visite, en voyage, en compagnonnage ou dans la recherche du gain. Les vertus préconisées ne sont pas non plus des vertus faites uniquement pour la vie solitaire; beaucoup est demandé à l'homme pour qu'il s'insère utilement dans la vie d'une société dont il ne saurait, à aucun moment, se passer, fût-il dans la solitude la plus complète.

L'Iḥyā' traité d'éthique politique. — On comprendra donc aisément dès lors que l'*Iḥyā'*, tout en fixant à l'homme ses règles de conduite aussi bien dans la retraite que dans le monde, en fonction d'options initiales libres, ait été amené à donner, au problème politique, une place centrale et à tracer les règles que gouvernants et gouvernés doivent suivre pour leur commun salut. S'il a pris ses distances avec le pouvoir, nous l'avons vu, Ġazālī n'a, à aucun moment, rompu entièrement avec lui.

Nous avons vu précédemment, en utilisant l'*Iḥyā'* comme témoignage auto-biographique pour chercher à expliquer la rupture avec Bagdad, avec quelle sévérité Ġazālī jugeait la politique financière de l'État (3).

Aboutissant à cette conclusion que la quasi-totalité des biens dont l'État disposait étaient des biens illégalement acquis et arbitrairement utilisés, Ġazālī, répondant à une objection, n'en arrive pas moins, dans l'*Iḥyā'*, à préconiser une attitude de loyalisme, voire de soumission à l'État qui

(1) *Iḥ*, II, 214-215.
(2) *Iḥ*, I, 316-318.
(3) Cf. plus haut p. 95-98, sur les revenus des princes.

contraste étrangement, apparemment tout au moins, avec la lucidité sévère de l'analyse. Un prince injuste et ignorant, qui dispose d'une puissance militaire redoutable *(šawka)*, ne peut facilement être destitué et ne pourrait l'être qu'au prix d'une guerre civile *(fitna)* dont les désordres seraient plus pernicieux encore que le mal auquel elle entendrait mettre un terme. On renoncera donc à ces désordres et on devra obéissance *(ṭā'a)* à ce prince, comme l'on doit obéissance aux émirs ainsi que le prescrit la tradition (1).

Allant plus loin encore et dépassant le cadre d'une simple analyse théorique, Ġazālī précise, en termes directs et concrets, la situation politique telle qu'il la voit. Le califat est détenu par les Banū l-'Abbās. Le pouvoir de fait *(wilāya)* appartient, dans les différentes régions du monde musulman, à des princes qui ont reconnu le califat. Le maintien de cet équilibre précaire est préférable à sa rupture. « Nous avons dégagé dans le *Kitāb al-Mustaẓhirī*, écrit-il, que nous avons tiré du *Kašf al-asrār* d'al-Bāqillānī, pour réfuter les bāṭiniyya, les arguments qui, au nom de l'utilité bien entendue *(maṣlaḥa)*, justifient le maintien de ce système. On doit tenir compte des qualités et des conditions qu'il importe d'exiger des détenteurs de l'autorité uniquement en considération de l'intérêt supérieur de la religion et de la communauté. Décréter aujourd'hui que toutes les fonctions publiques *(wilāyāt)* sont nulles de plein droit parce que les détenteurs du pouvoir ne remplissent pas les conditions requises, ce serait porter un coup fatal à tout l'ordre social, méconnaître les intérêts supérieurs des musulmans et sacrifier le capital à la recherche du bénéfice » (2). L'exercice de toute fonction publique *(wilāya)*, d'autre part, implique l'existence d'une puissance de contrainte *(šawka)* sans laquelle l'autorité serait impuissante et vaine. Le prince qui détient en fait cette puissance et qui obéit au calife en reconnaissant sa prééminence, en lui laissant la *ḫuṭba* et la *sikka*, même s'il ne remplit pas lui-même toutes les conditions requises, est un sultan légitime qui reconnaît l'autorité de la Loi religieuse dans les provinces qu'il administre et dont la destitution, qui ne pourrait être obtenue que par la violence, engendrerait plus de dommages que son maintien (3).

Ce loyalisme opportuniste est loin d'exclure la vigilance et la critique. Dans ce long chapitre où, nous l'avons vu, la fréquentation des princes est si vigoureusement dénoncée, en des termes qui parfois frôlent le mépris, trois considérations montrent que Ġazālī cherche beaucoup plus à prendre ses distances avec le pouvoir pour mieux agir sur lui qu'à rompre définitive-

(1) *Iḥ*, II, 124.
(2) *Iḥ*, II, 124.
(3) Voir plus bas le chapitre sur le caractère obligatoire de l'imāmat, p. 234-237.

ment avec lui, et que l'existence d'un ordre étatique, si imparfait soit-il, est préférable à l'absence de tout ordre. Un ordre légal défectueux, tout comme un caractère individuel, peut toujours être amendé et réformé, à la condition que son acceptation ne résulte ni d'une résignation ni d'une abdication.

1. — Il est permis de rendre visite à un prince injuste si l'on se rend chez lui, non point pour l'honorer, mais si l'on estime qu'en s'abstenant de le faire, on causerait un dommage à l'ensemble des musulmans dans la mesure où l'on contribuerait à ébranler l'obéissance que les sujets doivent à leur prince et à porter ainsi atteinte à l'autorité et au prestige de la fonction publique (1).

2. — Il est également permis d'entrer chez un prince si l'on vient chez lui pour chercher à obtenir le redressement d'une injustice que lui-même ou un autre musulman a pu commettre envers un tiers. L'obligation, pour tout musulman qualifié, d'ordonner le bien et d'interdire le mal en luttant contre l'injustice, fonde la légitimité de cette démarche (2).

3. — Quand unprince injuste enfin vient de lui-même vous rendre visite, on ne saurait refuser de le recevoir. Non seulement on lui rendra le salut, mais on pourra même se lever pour lui témoigner de la considération puisque lui-même, par sa visite, honore la religion et la science. On mettra surtout à profit cette visite pour lui prodiguer de bons conseils *(naṣīḥa)* et l'exhorter à bien agir. On lui inspirera la crainte de Dieu et on lui montrera la voie à suivre (3). Mais si Ġazālī concède beaucoup à son prince, c'est parce qu'il entend lui demander beaucoup et s'il préconise, avec autant d'insistance, le respect de l'autorité établie, c'est parce qu'il entend user largement du droit à la critique que la Loi lui reconnaît.

L'Iḥyā' manuel de ḥisba. — Tout musulman qualifié, de sexe masculin ou féminin, qui réunit, entre autres conditions, l'honorabilité *('adāla)* et l'aptitude *(qudra)*, a le devoir d'ordonner le bien *(ma'rūf)* quand le bien est manifestement délaissé et d'interdire le mal *(munkar)* quand le mal est manifestement commis (4). Il est donc, en vertu même du Coran et de la tradition, chargé de la censure des mœurs *(ḥisba)*. Ce devoir dont l'exercice est essentiel à la vie même de la communauté musulmane, qui doit sa supériorité sur toutes les autres communautés au fait qu'elle ordonne le bien et

(1) *Iḥ*, II, 128.
(2) *Iḥ*, II, 128.
(3) *Iḥ*, II, 128.
(4) Cf. le chapitre sur la *ḥisba*, *Iḥ*, II, 284-312.

interdit le mal, tient, dans l'*Iḥyā'*, une place centrale. La conduite des Anciens, nous dit d'emblée Ġazālī, montre, par de multiples exemples, que cette censure, loin d'être soumise à une autorisation gouvernementale préalable, s'est souvent exercée contre les califes et les princes (1).

L'exercice de cette censure n'entame en rien l'autorité et les fonctions de l'État. Le censeur n'exerce son action que sur un fait présent, jamais sur un fait passé ou un fait futur. Les mesures de sûreté destinées à empêcher une faute et les châtiments qui sanctionnent une faute restent de la compétence de l'État, à qui revient le soin de prévenir et de punir (2).

Cette censure consiste d'abord à faire connaître *(ta'rīf)* à l'intéressé le caractère répréhensible de la chose censurée. La censure se fera ensuite par la parole *(qawl)* ou par la main *(yad)*, par toute une suite graduée d'actions ménageant toujours la progressivité de l'intervention du censeur (3).

La censure « par la parole » comporte elle-même deux degrés : on agira d'abord par une simple exhortation *(wa'ẓ)*, en prodiguant de bons conseils *(naṣīḥa)* et en inspirant au coupable la crainte de Dieu. On se gardera bien d'humilier la personne censurée, en se donnant l'avantage de la supériorité. « En agissant de la sorte, écrit Ġazālī, le censeur serait comme celui qui, pour sauver un homme du feu, s'y brûlerait lui-même. Bien au contraire, les musulmans formant comme une seule et même âme, le censeur doit considérer la faute commise comme un malheur pour lui-même » (4). Si cette simple admonestation ne suffit pas, le censeur aura recours à l'injure *(sabb)* ou au rudoiement verbal, en évitant toujours de mépriser autrui et en se gardant soigneusement de toute grossièreté (5).

Si les paroles ne suffisent pas, le censeur aura recours « à la main », à l'action directe, mais là encore en agissant avec modération et en se limitant toujours au strict nécessaire. Les exemples donnés par l'*Iḥyā'* reconnaissent cependant au censeur bénévole une assez grande liberté d'action. Ainsi Ġazālī admet fort bien que le censeur puisse briser des instruments de musique, qu'il puisse répandre le vin ou arracher des vêtements de soie, qu'il puisse aussi expulser un homme d'une maison usurpée, ou le faire sortir de force d'une mosquée s'il est manifestement en état de grande impureté (6).

Le censeur peut-il avoir aussi recours aux coups et éventuellement

(1) *Iḥ*, II, 276-280.
(2) *Iḥ*, II, 290.
(3) *Iḥ*, II, 289.
(4) *Iḥ*, II, 289 *in fine*.
(5) *Iḥ*, II, 290.
(6) *Iḥ*, II, 290.

aux armes? Ġazālī, qui a toujours répugné à l'emploi de la force, hésite à franchir ce nouveau pas. Le censeur aura d'abord recours à la menace de coups, en proférant même des menaces qui dépassent de beaucoup ses intentions réelles, car il n'y a pas là de mensonge à proprement parler (1). C'est seulement en cas d'échec que l'on pourra avoir recours aux coups, donnés avec la main ou le pied, et en le faisant avec modération. L'emploi des armes, dans certains cas d'une gravité extrême, est même admis, à la condition d'agir avec une grande circonspection et en évitant par-dessus tout de faire naître des troubles *(fitna)* (2). Le censeur enfin peut-il accepter ou solliciter l'aide de partisans *(a'wān)*? Sur ce point Ġazālī se montre fort réservé et ne semble y consentir qu'avec l'autorisation du chef de l'État (3).

L'ordre de faire le bien peut aussi être adressé aux califes et aux princes. Les premières formes d'intervention sont licites : l'information *(ta'rīf)* et l'admonestation verbale faite en des termes courtois. Le rudoiement verbal est, selon les cas, interdit, licite ou recommandée. Il est interdit s'il a pour conséquence d'entraîner un dommage retombant sur un tiers. Il est permis ou même recommandable si le censeur n'a de crainte que pour lui-même (4). Le recours à des moyens de coercition violente *(qahr)* est écarté, car de tels procédés auraient pour conséquence d'engendrer des troubles tels que les dommages qu'ils entraîneraient dépasseraient de beaucoup les abus que l'on dénonce. Les nombreuses anecdotes qui illustrent ces recommandations et qui touchent à l'histoire des Banū Umayya et des Banū l-'Abbās montrent comment les Anciens savaient s'exposer à des désagréments pour rappeler à l'ordre princes, émirs et califes (5).

L'Iḥyā' manuel d'endoctrinement religieux et politique. — Mais Ġazālī, dans l'*Iḥyā'*, ne se contente pas de la censure *(ḥisba)*, trop limitée dans ces moyens, trop restreinte dans son champ d'action et trop imparfaite dans ses résultats. La recherche des faits répréhensibles se heurte à l'interdiction de toute démarche par trop indiscrète qui aboutirait à une manière d'espionnage incompatible avec la présomption d'honorabilité que suppose toute vie sociale. Le domicile, d'autre part, est inviolable et nul ne saurait chercher à savoir ce qui s'y passe, bien que, dans certains cas, si l'on sait par accident et avec certitude que telle personne s'adonne, dans sa demeure, à la débauche

(1) *Iḥ*, II, 291.
(2) *Iḥ*, II, 291.
(3) *Iḥ*, II, 292.
(4) *Iḥ*, II, 300.
(5) *Iḥ*, II, 300-312.

ou à l'ivrognerie, on puisse y pénétrer, sans son autorisation, pour remettre les choses en ordre. L'exception cependant ne fonde pas la règle (1).

L'intervention du censeur, d'autre part, suppose que le bien qu'il veut rétablir soit manifestement négligé et que le mal auquel il entend mettre un terme soit manifestement commis. Dans les deux cas, c'est l'accord unanime des docteurs de la Loi qui fonde cette intervention, en laissant peu de place à l'*iġtihād* du censeur (2). De fait, les seuls exemples de commandement du bien cités dans l'*Iḥyā'* concernent tout au plus divers actes répréhensibles commis dans les mosquées, les marchés, les rues et les bains publics. L'action réformiste des docteurs de la Loi doit aller beaucoup plus loin (3).

Dans un passage du chapitre sur la *ḥisba*, Ġazālī constate avec tristesse et indignation que l'on ignore beaucoup trop, de son temps, la Loi religieuse *(šar')*, non seulement dans les villes, mais plus encore dans les villages et les campagnes, en particulier chez les Arabes bédouins, les Kurdes et les Turcomans. Il faut donc, dans chaque village, dans chaque tribu ou dans chaque quartier, un docteur de la Loi *(faqīh)* chargé officiellement d'enseigner la religion. En l'absence de ce docteur officiellement désigné par l'État ou la population elle-même, cette mission d'endoctrinement et d'enseignement incombe solidairement à tous les docteurs de l'endroit, dont la mission consiste à « faire parvenir » *(tablīġ)* à tous le contenu du message prophétique. L'*Iḥyā'* tout entier retentit comme un long appel en faveur d'un effort accru de prosélytisme et d'un renforcement de « l'enseignement » religieux *(ta'līm)* (4).

Le but à atteindre progressivement, c'est de pénétrer au plus profond de l'homme, de saisir le croyant dans la réalité de sa conscience, de déclencher en son « cœur » le mécanisme qui, partant d'un élément de connaissance *(ma'rifa)*, engendre, dans l'âme, une disposition affective *(ḥāl)* qui aboutit à l'action *('amal)*. Comme dans l'effort missionnaire des bāṭiniyya, cet endoctrinement systématique et généralisé, mais ouvert et non plus clandestin, se fera en deux temps : d'abord en détachant l'homme de la masse de ses égarements et des passions qui le lient à ce monde, ensuite en le rattachant, non certes à l'enseignement de l'imām impeccable et infaillible, mais à celui du Coran et du Prophète. Pour parvenir à ce but, le directeur de conscience qu'est tout docteur qualifié donnera lui-même l'exemple. Pour réformer

(1) *Iḥ*, II, 289.
(2) *Iḥ*, II, 285.
(3) *Iḥ*, II, 295-299.
(4) *Iḥ*, II, 299-300.

autrui, il faut d'abord se réformer soi-même, et le savant qui offrirait en spectacle son indignité ou ses défaillances aboutirait au contraire de sa mission. Dieu réforma Muḥammad par le Coran avant de lui confier la tâche de réformer les autres (1).

Le but ultime de cet endoctrinement est de changer l'homme, qu'il vive dans la retraite ou dans la fréquentation du monde, de transformer son caractère, car « si l'on ne pouvait pas changer le caractère de l'homme, ce serait la fin de toutes les recommandations religieuses et morales » (2). L'homme peut arriver à se réformer grâce à une assistance divine particulière qui rend l'accomplissement du bien inné en lui; il peut aussi y réussir par un effort et un entraînement constants. Toutes les vertus que la Loi recommande ou ordonne s'acquièrent par une lutte contre soi-même. Il existe, d'autre part, une médecine des âmes comme il existe une médecine des corps (3). La réforme de l'homme qui a choisi la solitude, comme celle de l'homme qui continue de vivre dans la cité, passe par le même processus. Toute réforme, qu'elle soit individuelle ou collective, est une réforme religieuse, intellectuelle et morale. De cette constatation fondamentale, la politique devra faire son profit.

Pour l'étude de cette politique ġazālienne, le *Livre de la vivification des sciences religieuses* constitue ainsi un document central, à la condition d'être défini dans son objet et d'être situé, au moins approximativement, dans l'ensemble de la vie et de l'œuvre de son auteur.

Considéré comme une manière d'autobiographie — ce qu'il est, dans une grande partie — et venant d'autre part après le *Mustaẓhirī* et l'*Iqtiṣād*, il permet de compléter et de préciser le témoignage plus tardif du *Munqiḏ* et de mieux comprendre les raisons du départ de Bagdad.

Composé dans une période de retraite qui correspond en fait, à quelques mois près, au règne de Barkiyārūq, il permet de caractériser l'attitude religieuse et politique de Ġazālī durant ces dix années.

On y sent, de bout en bout, percer la volonté d'un homme qui, loin de rejeter la légitimité et la nécessité du pouvoir, entend prendre momentanément ses distances avec ce pouvoir, tout en continuant, *sur un plan privé*, son propre apostolat missionnaire et sans exclure la possibilité d'un retour à une activité officielle. Peut-être aussi, conscient de ses anciennes compromissions avec le pouvoir, entend-il, par le détour dans une retraite salutaire, « s'amender lui-même avant d'entreprendre d'amender autrui ».

(1) *Iḥ*, II, 313-314.
(2) *Iḥ*, III, 48-50.
(3) *Iḥ*, III, 50-54.

C'est encore l'*Iḥyā'* enfin qui va nous aider à comprendre comment et dans quelles conditions a pu se faire, sans solution de continuité, le retour de Ġazālī, non pas à une action réformiste qui n'avait jamais cessé, mais à une *action officielle* dont rien n'excluait la possibilité et dont un changement de règne allait constituer la cause occasionnelle.

III. LES DÉBUTS DE MUḤAMMAD B. MALIKŠĀH (498-505/1105-1111)

La mort de Barkiyārūq. — Le sultan Barkiyārūq mourait en *rabī'* I 498/fin 1104, à l'âge de vingt-cinq ans, après avoir désigné, comme héritier présomptif, son fils Malikšāh, alors âgé de quatre ans, et lui avoir donné pour *atābak* l'émir Ayāz. La *ḫuṭba* fut donc faite à Bagdad au nom de Malikšāh b. Barkiyārūq (1). Mais le jeune Malikšāh allait être bientôt évincé : c'est à Bagdad, une fois de plus, que la crise se dénoua.

Muḥammad b. Malikšāh vint lui-même à Bagdad, en 498/1105, et un compromis était trouvé entre les deux prétendants, à la suite de négociations où le nom d'al-Kiyā' al-Harrāsī est souvent cité : la *ḫuṭba* devait être faite au nom de Muḥammad b. Malikšāh dans la partie-Est de la ville, et au nom de Malikšāh b. Barkiyārūq, dans la partie-Ouest. Un tel accord n'était pas viable. L'émir Ayāz était traitreusement assassiné et Muḥammad b. Malikšāh, qui sortait vainqueur de la crise, enlevait à sa victime les emblèmes du sultanat (2).

Le calife et le sultan. — Dans les dernières années de la vie de Ġazālī, les rapports entre le calife al-Mustaẓhir et le sultan Muḥammad b. Malikšāh paraissent avoir été bons. Aucune crise apparente en tout cas n'en jalonne l'histoire. Muḥammad revenait une nouvelle fois à Bagdad en *rabī'* II 501/19 novembre-17 décembre 1107, non pour obtenir du calife de nouvelles concessions, mais pour combattre Ṣadaqa b. Dubays, le prince de Ḥilla, de Takrīt et de Wāsiṭ, dont les ambitions envahissantes menaçaient tout à la fois le califat et le sultanat. Il était reçu par le nouveau vizir Abū l-Ma'ālī Hibat Allāh b. al-Muṭallib et veillait à se conduire avec une grande correction

(1) *B*, XII, 164. — *K*, X, 380.
(2) *B*, XII, 164. — *K*, X, 384-389.

envers la population; pour la première fois les soldats d'un sultan seljouqide venant à Bagdad ne commettaient aucun dégât (1).

Allié du calife, le sultan, qui reprochait à Ṣadaqa d'avoir donné asile à l'un de ses rivaux, l'émir Abū Dulaf Sarḫān al-Daylamī, seigneur de Sāwa, l'emporta. Ṣadaqa fut tué en combat et ses partisans les plus importants capturés. On enleva à sa femme 500.000 dinars et des bijoux d'une grande valeur (2). Son fils Dubays, qui lui succéda, pour venger la mort de son père, allait vouer une haine implacable au successeur d'al-Mustaẓhir, le calife al-Mustaršid (512-529/1118-1135) dont le règne allait être constamment menacé par son puissant voisin (3).

Le 22 *ša'bān* 502/27 mars 1109, le calife al-Mustaẓhir épousait une sœur du sultan Muḥammad, Ḫātūn b. Malikšāh; le douaire était fixé à 200.000 dinars et le contrat signé à Iṣfahān. Le fondé de pouvoir *(wakīl)* de la mariée était le vizir Niẓām al-Dīn Aḥmad, un fils du célèbre vizir, tandis que le calife avait pour mandataire matrimonial *(ḫaṭīb)* le jurisconsulte Abū l-'Alā' Ṣā'id b. Muḥammad al-Ḥanafī (4). Ḫātūn b. Malikšāh arrivait à Bagdad en 504/1110; elle descendait dans le palais de son frère Muḥammad. On transportait son trousseau au palais califien sur 162 chameaux et 27 mulets. De grandes cérémonies populaires étaient organisées à Bagdad en l'honneur de cet événement (5). L'année suivante, en 505/1111, un fils naissait de ce mariage (6).

Le renouveau de la Niẓāmiyya. — Il semble, d'autre part, que l'on ait alors cherché à redonner, à la Niẓāmiyya de Bagdad, un regain de prestige, au lendemain de la mort de Barkiyārūq. En *raǧab* 498/19 mars-17 avril 1105, le vizir Sa'd al-Mulk se rendait en grande solennité à la Niẓāmiyya et assistait à une leçon donnée par son directeur al-Kiyā al-Harrāsī « afin d'encourager les gens à se consacrer à l'étude des sciences religieuses » (7). En *ša'bān* 504/mars 1110, Abū Bakr al-Šāšī (m. 507/1114) succédait à al-Kiyā qui venait de mourir. Le vizir, qui était alors à Bagdad Niẓām al-Dīn Aḥmad, assistait à la leçon inaugurale avec les hauts personnages de l'État (8).

(1) *B*, XII, 169.
(2) *B*, XII, 169.
(3) Cf. le récit du règne d'al-Mustaršid (512-529) dans *B*, XII,
(4) *M*, IX, 156-160. — *B*, XII, 170.
(5) *M*, IX, 165-166. — *B*, XII, 172.
(6) *B*, XII, 173.
(7) *M*, IX, 143.
(8) *M*, IX, 166.

La menace franque. — Les Croisés cependant, en Palestine et en Syrie, restaient toujours menaçants. En 499/1106 l'atābak Tuġtakīn, le fondateur de la dynastie des Bourides, leur infligeait sans doute une sévère défaite devant Damas et la ville pavoisait (1); il leur livrait de nouveau de durs combats dans les années suivantes (2).

Mais la situation de Tripoli devenait de plus en plus critique. Les Banū 'Ammār, qui la dirigeaient, étaient eux-mêmes des imāmiyya, mais les Fatimides gardaient des sympathies dans la masse de la population. En 501/1107 le cadi de Tripoli, Faḫr al-Dīn Abū 'Ubayd b. 'Alī, vint à Bagdad demander de l'aide contre les Croisés. Reçu avec beaucoup d'égards par al-Mustaẓhir et Muḥammad, le cadi Faḫr al-Dīn reçut une promesse d'aide substantielle de la part du sultan, mais rien ne vint (3). En 503/1109 la ville de Tripoli était enlevée de haute lutte par les Croisés qui s'emparaient en outre, les années suivantes, de la petite ville de Ǧabla et de la place de Ṣaydā (4).

Cette série de désastres entraînait une profonde réaction populaire à Bagdad où de nombreux manifestants, conduits par des docteurs de la Loi, venaient protester contre la passivité du pouvoir. Ils allaient jusqu'à empêcher de faire la *ḫuṭba* dans la mosquée du sultan (5). L'un des dirigeants les plus enflammés de la manifestation était le hanbalite Abū l-Ḥasan b. al-Zāġūnī (m. 527/1132), un des maîtres d'Ibn al-Ǧawzī, dont l'œuvre, qui paraît avoir été importante, est en quasi-totalité perdue (6).

La manifestation cependant porta ses fruits. C'est en effet en 505/1111, l'année même où Ġazālī mourait, que Muḥammad b. Malikšāh se décidait à intervenir militairement en Syrie, chargeant l'émir de Mossoul de prendre la tête d'une coalition comprenant les émirs de Tabrīz, de Marāġa et de Mārdīn (7). La suite des événements sort du cadre de cette étude; nous nous bornerons à rappeler que cette intervention fut localement, sur le plan militaire, assez efficace, mais que les ambitions du sultan, plus soucieux d'étendre ses domaines que de se borner à combattre les Croisés, allaient lui attirer, sur le plan politique, bien des difficultés et des déconvenues. On retiendra aussi que la longue passivité du sultanat seljouqide, faite d'un mélange d'indifférence et d'impuissance, peut contribuer à expliquer que Ġazālī,

(1) *B*, XII, 165.
(2) *B*, XII, 170.
(3) *B*, XII, 169.
(4) *B*, XII, 171 et 172. — *K*, X, 475-476 et 479-480.
(5) *M*, IX, 165.
(6) Sur Ibn al-Zāġūnī (m. 527), cf. *Ibn 'Aqīl*, 265-267.
(7) *M*, IX, 167. — *B*, XII, 173. — *K*, X, 485-486.

même dans ses écrits politiques, ne fasse pas la moindre allusion au problème que posait, pour l'islam, l'implantation des Croisés en Palestine et en Syrie.

La lutte contre les bāṭiniyya. — Il n'en fut pas de même avec les bāṭiniyya, dont les progrès et les agissements continuaient d'inquiéter le calife et le sultan. Dès 499/1106, au lendemain de l'avènement de Muḥammad b. Malikšāh, les nizāriyya faisaient leur apparition en Syrie; ils s'emparaient de la forteresse d'Apamée *(Fāmiyya)*, s'y installaient solidement, coupant les routes, semant la terreur, et groupant autour d'eux les éléments les plus suspects de la région en mal d'aventures et de butin. En 502/1109 ils essayaient de s'emparer par surprise de la citadelle de Šayzar tenue par la petite dynastie sunnite des Banū Munqiḏ (1).

Dans la région d'Iṣfahān, d'autre part, les bāṭiniyya nizāriyya s'étaient installés dans plusieurs forteresses dont la plus importante, celle de Šahdiz, construite par Malikšāh, était alors aux mains d'Aḥmad b. 'Abd al-Malik b. 'Aṭṭāš (2). Ce fut l'une des premières préoccupations de Muḥammad b. Malikšāh, une fois réglé le problème de son avènement, que de tenter de briser la puissance de la secte en l'attaquant dans ses repaires.

Le 10 *muḥarram* 500/11 septembre 1106, le vizir Faḫr al-Mulk, l'aîné des fils de Niẓām, et le protecteur de Ġazālī, alors vizir du sultan Sanǧar, était assassiné par un bāṭinī à Nīsābūr. Le meurtrier, qui avait réussi à s'approcher de sa victime sous prétexte de présenter une requête, avait dénoncé, comme instigateurs du meurtre, plusieurs personnes de l'entourage du vizir. Ces personnes, bien qu'innocentes si l'on en croit certains témoignages, furent exécutées et le meurtrier lui-même ensuite mis à mort (3). C'est vraisemblablement à la suite de ces événements que le sultan fit encore exécuter, le 3 *ša'bān* 500/30 mars 1107, à la porte d'Iṣfahān, le vizir Sa'd al-Mulk Abū l-Maḥāsin accusé d'entretenir des relations suspectes avec les bāṭiniyya, et le remplaçait par Abū Naṣr Aḥmad, un autre fils de Niẓām (4).

Une expédition militaire lancée contre Šahdiz aboutissait, d'autre part, cette même année 500/1107, à la prise de la forteresse. Le sultan faisait mettre à mort les bāṭiniyya capturés, parmi lesquels se trouvaient Ibn 'Aṭṭāš et son fils. Il envoyait au calife al-Mustaẓhir, avec les têtes de ces deux hommes, un récit de la conquête dont Ibn Qalānisī nous a conservé le texte.

(1) Ibn al-Wardī, II, 17 et 19. — *K*, X, 472.
(2) *M*, IX, 150.
(3) *M*, IX, 148-149. — *K*, X, 418-419.
(4) *M*, IX, 150 et 152.

Ce simple geste trahissait, une fois de plus, le besoin d'avoir pour soi l'approbation du calife et celle des docteurs de la Loi influents à Bagdad (1).

L'agitation entretenue par les bāṭiniyya n'en restait pas moins menaçante. Plusieurs personnages en vue, dans l'État, tombaient à leur tour sous les coups de leurs émissaires. En 502/1108 des fidāwiyya assassinaient le cadi d'Iṣfahān, qui prêchait la guerre sainte contre l'ismaélisme, et, le jour de la fête de la rupture du jeûne, le cadi de Nīsābūr (2).

En *ša'bān* 503/1110, le nouveau vizir du sultan, Niẓām al-Dīn Abū Naṣr Aḥmad, était attaqué et blessé, à Bagdad. L'agresseur, que l'on enivrait, révélait les noms de plusieurs bāṭiniyya qui demeuraient dans le quartier de la Ma'mūniyya; tous étaient mis à mort (3).

En 504/1110, Abū Naṣr Aḥmad recevait, de Muḥammad b. Malikšāh, la mission de s'emparer de la citadelle d'Alamūt. Il échouait et se voyait destitué (4). En 505/1111, à la mort de Ġazālī, le problème ismaélien n'était toujours pas réglé, ni par les armes ni par la négociation ou l'apostolat missionnaire, et il ne devait pas l'être davantage dans les années suivantes. C'est de Syrie, en 507/1114, après l'assassinat de l'émir de Mossoul dans la grande mosquée de Damas, aux côtés de Tuġtakīn, et surtout après la mort de Riḍwān d'Alep, qu'une réaction profonde contre les bāṭiniyya prit son départ (5). La dernière tentative de Muḥammad b. Malikšāh contre Alamūt en 511/1118 tournait court et le sultan mourait lui-même, dans des conditions suspectes, durant le siège, à l'âge de trente-six ans (6).

Les dernières années de Ġazālī. — On connaît toujours mal, dans le détail, la vie de Ġazālī dans ses dernières années, dans la première moitié du règne de Muḥammad b. Malikšāh. Un fait cependant la domine : un retour à la vie officielle, à la demande de Faḫr al-Mulk, alors vizir du sultan Sanǧar à Nīsābūr. En *ḏū l-qa'da* 499/juillet 1106, Ġazālī prenait la direction de la Niẓāmiyya de Nīsābūr. Il revenait ainsi, avec l'appui des autorités, à « l'enseignement » *(ta'līm)* : un « enseignement » certes avant tout consacré au droit, mais que prolongeait aussi, comme l'*Iḥyā'* nous l'a montré, un effort d'endoctrinement religieux et politique. Au *ta'līm* bāṭinite, déjà dénoncé dans le *Mustaẓhirī*, s'opposait ainsi un *ta'līm* sunnite, dirigé contre les bāṭiniyya et auquel l'État donnait le poids de son autorité et de son efficacité (7).

(1) *M*, IX, 150-151. — *K*, X, 430-434.
(2) *Duwal*, II, 22. — *K*, X, 471.
(3) *M*, IX, 163. — *B*, XII, 171.
(4) Sur cette campagne de 503-504, cf. *K*, X, 477-478.
(5) *Duwal*, II, 25. — *B*, XII, 176. — Ibn al-Wardī, II, 21-22.
(6) Jugement sur le sultan Muḥammad (m. 511), *B*, XII, 182. — Ibn al-Wardī, II, 24.
(7) *Mn*, 49/113.

Pendant combien de temps cet « enseignement » dura-t-il? Il est difficile de le dire. Très peu de temps après l'arrivée de Ġazālī à Nīsābūr, le vizir Faḫr al-Mulk, nous venons de le voir, était assassiné par des bāṭiniyya, le 10 *muḥarram* 500/11 septembre 1106. Ġazālī fut alors amené, à une date non précisée, à abandonner son enseignement. Il rentrait à Ṭūs où il vécut ses toutes dernières années et où il mourut le 14 *ǧumādā* II 505/18 décembre 1111 (1). Grande restait cependant, durant ses six dernières années, son activité intellectuelle. Les trois œuvres maîtresses qui datent de cette époque, le *Munqiḏ*, la *Naṣīḥa* et le *Mustaṣfā*, montrent que, jusqu'à ses derniers moments, Ġazālī continuait de placer, au cœur même de ses préoccupations, le problème politique.

C'est du *Munqiḏ* que nous partirons pour terminer par le *Mustaṣfā* écrit le dernier. Dans le *Munqiḏ* en effet Ġazālī fait allusion à son retour à Nīsābūr en *ḏū l-qa'da* 499/juillet-août 1106; il ajoute qu'il a, au moment où il écrit, dépassé la cinquantaine. M. Bouyges propose, pour la composition du *Munqiḏ*, les dates de 501-502/1107-1109. Farid Jabre le situe un peu plus tôt, entre 499/1105 et 500/1107 — ce qui nous paraît plus vraisemblable. Nous inclinerions même à penser que l'ouvrage a dû être composé avant l'assassinat de Faḫr al-Mulk, le protecteur de Ġazālī, en *muḥarram* 500/ septembre 1106. Le *Munqiḏ* est beaucoup moins une autobiographie proprement dite qu'une tentative de justification personnelle dont Ġazālī sent le besoin au moment où il assume de nouvelles fonctions officielles.

IV. LE MUNQIḎ

La critique des mauvais savants dans le Munqiḏ. — C'est toute l'argumentation à laquelle nous avaient habitués le *Mustaẓhirī* et surtout l'*Iḥyā'* que l'on retrouve dans le *Munqiḏ*. Les maux dont Ġazālī nous dit être le témoin et qui menacent de plus en plus la santé morale des hommes proviennent des mauvais savants : docteurs de la Loi, théologiens dogmatiques, jurisconsultes, mystiques *(ṣūfiyya)*, philosophes d'affinités hellénistiques *(falāsifa)*, bāṭiniyya ou ta'līmiyya enfin, ces deux derniers termes désignant les diverses écoles de l'ismaélisme d'Égypte ou d'Iran.

(1) Sa mort en 505 est signalée par tous les historiens, cf. *M*, IX, 168-170. — *B*, XII, 173-174. IBN AL-WARDĪ, II, 31. — *K*, X, 491.

On retrouve dans cette énumération les diverses catégories d'hommes auxquels Ġazālī, tout au long de sa carrière, que ce fût durant les années du séjour à Bagdad ou celles de la retraite, s'était déjà attaqué, dans le *Tahāfut*, le *Mustaẓhirī* et l'*Iḥyā'*, pour ne retenir que les œuvres maîtresses.

Les détenteurs du pouvoir, on le remarquera, ne figurent pas sur cette liste. A un moment où il reprenait, avec l'appui des autorités, une activité officielle, Ġazālī pouvait difficilement aborder de front ce délicat sujet, mais ils ne sont pas pour autant épargnés, indirectement tout au moins, par sa critique. Plus les docteurs de la Loi corrompus et les faux savants sont accablés, plus vivement sont du même coup touchés califes, rois, princes et hauts dignitaires de l'État. Ġazālī reste fidèle, dans le *Munqiḏ*, à cette conviction, si souvent exprimée, que la corruption des savants entraîne celle des princes et la corruption des princes celle du peuple (1).

Dans le *Munqiḏ*, d'autre part, il reprend la critique des *'ulamā'*, du soufisme, de la *falsafa* et du *ta'līm* en se plaçant, non d'un point de vue exclusivement théorique, sur celui de la *mukāšafa*, des voies de la révélation divine, mais beaucoup plus, comme dans l'*Iḥyā'*, en se plaçant sur le domaine de la pratique religieuse, de la *mu'āmala*, et, en particulier, des œuvres cultuelles *('ibādāt)*. Les critiques, d'autre part, sont souvent aussi, comme dans l'*Iḥyā'*, des critiques d'ordre personnel, dont la portée exacte nous échappe mais derrière lesquelles les contemporains devaient voir des allusions évidentes et mettre des noms.

Ainsi, en ce qui concerne les *'ulamā'*, un des plus célèbres d'entre eux ne fait pas la prière. Un autre boit du vin. Tel autre dilapide ou s'approprie les fondations pieuses dont il a la charge, ou mange les biens des orphelins dont il est le tuteur légal. Un autre gaspille les fonds publics ou accepte des cadeaux et se laisse influencer dans ses jugements et ses témoignages (2).

Le comportement des *ṣūfiyya* dédaigneux de la Loi est vivement pris à partie. Les uns s'estiment suffisamment avancés sur la voie de l'ésotérisme et enseignent qu'ils peuvent se dispenser des pratiques religieuses. Les autres usent d'arguments pour le moins douteux, à la manière libertine, pour se dégager des obligations légales *(ibāḥa)* (3).

Pour les *falāsifa*, le prophétisme se justifie uniquement par des considérations d'utilité *(maṣlaḥa)* bien entendue et se ramène à une sagesse pratique. Les obligations que le Prophète a édictées n'ont d'autre but que de contenir le commun des hommes, de les empêcher de s'entre-tuer, de se quereller

(1) *Mn*, 46/109.
(2) *Mn*, 47/110.
(3) *Mn*, 47/111.

ou de s'abandonner à leurs funestes passions. Suivre la véritable sagesse *(ḥikma)*, c'est se libérer des servitudes de la Loi *(taklīf)* et du conformisme intellectuel *(taqlīd)* de la masse. Pour tous ces philosophes, disciples d'al-Fārābī ou d'Ibn Sīnā, l'islam n'est plus qu'une parure extérieure dont on s'enveloppe par prudence (1).

Ġazālī s'en prend plus particulièrement aux disciples d'Ibn Sīnā qui, nous dit-il, observent la prière uniquement pour des raisons d'intérêt bien compris *(maṣlaḥa)*. On fera la prière, non pas parce que la Loi révélée commande de le faire, mais parce que c'est une bonne gymnastique corporelle, parce que c'est se conformer à la coutume locale, ou parce que c'est un des moyens de se protéger et de protéger sa famille et ses biens (2). L'usage du vin de même est licite. L'abus certes en est condamné, mais le sage peut fort bien en user, sans excès, pour s'en servir comme remède ou simplement pour s'aiguiser l'esprit (3).

Les partisans de « l'enseignement », bāṭiniyya ou ta'līmiyya, font l'objet d'attaques particulièrement vives, comme dans la première partie du *Mustaẓhirī*. Ġazālī leur reproche par-dessus tout de travailler à jeter le doute *(taškīk)* dans le cœur des gens pour les amener à n'admettre que l'enseignement *(ta'līm)* de l'imām impeccable et infaillible, en faisant valoir que la route de la vérité est semée de mille embûches, que les sectes sont nombreuses, que les arguments d'ordre rationnel se contredisent et qu'on ne saurait se reposer sur une opinion personnelle *(ra'y)* (4).

Ġazālī nous apprend, d'autre part, dans le *Munqiḏ*, que le problème des bāṭiniyya l'avait toujours préoccupé et, qu'en plus du *Munqiḏ* et du *Mustaẓhirī*, il avait composé cinq autres réfutations : confession capitale qui confirme, si besoin en était, l'importance à la fois religieuse et politique qu'a tenue, dans toute son œuvre, la réfutation d'une secte qui avait l'appui d'un État ou d'une organisation semi-étatique et dont l'idéologie a été, dans une large mesure, reprise dans la doctrine religieuse et politique de l'illustre théologien.

La plupart de ces réfutations sont aujourd'hui perdues. Il peut toutefois être intéressant de rappeler les titres qui les attestent et d'essayer, à la suite de M. Bouyges, d'en déterminer la date au moins approximative.

Le *Kitāb Ḥuǧǧat al-'aql*, dont on ne possède aucun manuscrit, aurait été composé par Ġazālī à Bagdad vers 490/1097 en réponse à un pamphlet bāṭinite qui lui aurait été alors présenté (5).

(1) *Mn*, 47/111.
(2) *Mn*, 48/112.
(3) *Mn*, 48/112.
(4) *Mn*, 47/111.
(5) *Chronologie*, 32 (n° 23).

Le *Kitāb Mifṣal al-ḫilāf* a été composé — Ġazālī nous le dit lui-même — pour réfuter un écrit ismaélien dont il eut connaissance à Hamaḏān, sur le chemin du retour, sans doute entre 490/1097 et 493/1100 (1).

Le *Kitāb al-Durǧ al-marqūm* — également perdu — est la réponse à un écrit ismaélien dont Ġazālī prit connaissance à Ṭūs, sans doute vers 493/1100 (2).

Le *Kitāb al-Qisṭās al-mustaqīm*, que nous possédons, fut sans doute composé avant le retour à Nīsābūr en 499/1106; on y trouve cité, en plus du précédent ouvrage, le *Kitāb Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (3).

Le *Fayṣal al-tafriqa* enfin, qui est conservé et dont on peut situer la date vers 497/1103 ou 498/1105, ménage les sectes considérées comme modérées et reprend, contre les bāṭiniyya, exclus de la communauté, quelques-uns des arguments du *Mustaẓhirī* (4).

Le retour à une activité officielle et sa justification. — La plus longue partie du *Munqiḏ* est consacrée à l'exposé des raisons qui ont amené Ġazālī à revenir à la vie active — entendons : à reprendre un enseignement officiel, à accepter, de l'État, la mission d'« enseigner » *(ta'līm)* et de « répandre la science » (5). Les raisons, telles qu'il les présente, découlent en quelque sorte logiquement de l'idéologie du *Mustaẓhirī* et de l'*Iḥyā'*.

Au cours de ses dix années de retraite et de solitude, nous dit-il, il lui est apparu clairement, par trois voies différentes, par expérimentation personnelle, par démonstration rationnelle et par fidéisme piétiste, que l'homme est composé de deux éléments : d'une âme et d'un corps. C'est l'âme, et non le corps, qui est atteinte et c'est elle qu'il faut soigner (6).

Le corps a ses remèdes qui agissent en vertu de leurs propriétés spécifiques et qu'il appartient aux médecins d'appliquer. Le cœur a lui aussi ses remèdes et ses guérisseurs. Ces remèdes, ce sont d'abord les pratiques religieuses *('ibādāt)* comme le Prophète les a définies. Ces guérisseurs, c'est d'abord le Prophète, porteur du message révélé, et ceux des docteurs de la Loi qui ont parfaitement compris ce message et dont la mission est de convaincre les hommes de la nécessité de l'adopter, car là est leur salut (7).

Ġazālī estime qu'il est tout particulièrement désigné pour démasquer

(1) *Chronologie*, 45 (n° 31) et 86 (n° 69).
(2) *Chronologie*, 56 (n° 41).
(3) *Chronologie*, 57 (n° 42). — Cf. la traduction de V. Chelhot, *BEO*, XX, 7-98.
(4) *Chronologie*, 58 (n° 43).
(5) *Mn*, 44-55/108-122.
(6) *Mn*, 45/108.
(7) *Mn*, 46/109.

tous ces imposteurs qui méprisent, dans leur conduite, la Loi révélée : *ṣūfiyya, falāsifa, ta'līmiyya* et mauvais *'ulamā'*, dont il a longuement fréquenté les méthodes et les voies. Agir dans ce sens est devenu, pour lui, un devoir de stricte obligation personnelle *(farḍ 'ayn)*, auquel il lui est devenu impossible de se dérober, parce que nul n'est mieux préparé que lui à cette tâche et que tous s'en détournent. « Alors jallit en moi, écrit-il, comme une étincelle, cette certitude : cette tâche s'impose aujourd'hui à toi comme un devoir personnel impérieux. A quoi peuvent bien te servir la solitude et la retraite alors que le mal est général, que les médecins eux-mêmes sont malades et que les hommes sont sur le point de périr ? » (1).

Ġazālī hésite cependant encore à se lancer ouvertement et publiquement dans cette action réformatrice et dans cet apostolat missionnaire dont il a depuis longtemps défini les buts et les méthodes. Il ne se sent pas encore assuré d'avoir les moyens du succès. « Si tu entreprends, dit-il, de détourner tes contemporains des voies qu'ils suivent pour les remettre dans le droit chemin, tous vont se dresser contre toi. Comment pourras-tu leur tenir tête et comment pourras-tu continuer à vivre parmi eux si les circonstances ne te viennent pas en aide et si tu n'as pas l'appui d'un prince *(sulṭān)* qui soit lui-même un homme pieux et qui dispose aussi de la force de contrainte nécessaire? Il semblait donc, conclut Ġazālī, que Dieu m'autorisait à persévérer dans ma retraite, sous prétexte que j'étais incapable d'administrer victorieusement la preuve de la vérité » (2).

C'est alors que se produit la convergence, voulue par Dieu dans sa toute-puissance et dans sa providence, de la décision envisagée par Ġazālī et de celle que prennent les autorités politiques : le *sulṭān al-waqt*, le prince ou le pouvoir du moment, dont l'ascendant était suffisamment puissant pour donner, à cette nouvelle mission officielle, toutes ses chances de succès. Le *sulṭān al-waqt* lui ordonne de se rendre à Nīsābūr et d'y reprendre un « enseignement ». « L'injonction fut assez impérative, écrit Ġazālī, pour m'exposer, en cas de refus, à tomber en disgrâce » (3). Confession dans laquelle il est difficile de ne pas déceler un empressement heureux et qui, en tout état de cause, rappelle les passages du *Mustaẓhirī* dont le ton était plus celui d'un courtisan que d'un censeur.

Ġazālī estime donc qu'il n'a plus le droit de se complaire dans une vie de retraite, par paresse et par goût du repos. Des réminiscences coraniques viennent achever de le convaincre de la rectitude de la décision qu'il lui faut prendre (4).

(1) *Mn*, 48/112.
(2) *Mn*, 48/113.
(3) *Mn*, 49/113.
(4) Les versets coraniques cités sont les suivants : XXIX, 1-2. — VI, 34. — XXXV, 1-10.

Non content de s'en tenir à ces réminiscences coraniques, Ġazālī consulte des hommes de bien et de bon conseil. Tous sont d'accord pour lui conseiller de sortir de sa *zāwiya* et de prendre le chemin de Nīsābūr. Certains même ont des rêves prémonitoires qui annoncent les heureux effets d'un départ d'autant plus providentiel qu'il se produit à l'aube d'un siècle — le sixième de l'hégire — et que « Dieu a promis de faire revivre sa religion au début de chaque siècle ». « Ce nouveau changement, ajoute Ġazālī, a été voulu et fixé par Dieu. C'était là une de ces merveilleuses décisions divines dont, tout au long de ma retraite, je n'avais jamais vu l'idée jaillir au fond de mon cœur » (1).

Le départ de Bagdad, en 488/1095, s'était lui aussi passé dans des conditions analogues et avait été la conséquence d'une décision de Dieu. « C'était déjà Dieu, écrit Ġazālī, qui m'avait inspiré de quitter Bagdad et d'abandonner les dispositions d'esprit dans lesquelles je me trouvais alors; je n'y aurais pas pensé tout seul. C'est Dieu qui change les cœurs et les états dans lesquels ils se trouvent. Le Miséricordieux tient le cœur du croyant entre deux de ses doigts » (2).

Mais il ne s'agit pas là, pour Gazālī, d'un retour à une situation antérieure, à celle qui avait été la sienne avant 488/1095. « Je savais cependant, écrit-il, que, tout en étant revenu à l'enseignement, je n'étais pas pour autant revenu à mes dispositions d'antan. Revenir, c'est faire retour à un état antérieur. En ce temps là, en effet, j'enseignais la science qui permet d'accéder aux honneurs; je m'y employais alors de mon mieux par la parole et par l'action. Tels étaient alors en vérité mon but et mon intention. Aujourd'hui au contraire, mon enseignement incite à renoncer aux honneurs et montre comment il convient de cesser de leur donner de l'importance. Tels sont aujourd'hui mon intention, mon but et mon désir » (3).

Ġazālī prend Dieu à témoin de la pureté de ses intentions. Son désir, écrit-il, est de se rendre meilleur *(iṣlāḥ)* et de rendre les autres meilleurs sans avoir toutefois la certitude d'y réussir. De toute façon, il a une certitude : c'est que Dieu l'a choisi et mis en mouvement : « Pourtant je crois, d'une croyance certaine, fondée sur une vision véridique, qu'il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu, et que ce n'est pas moi qui me suis mis en mouvement, mais que c'est Dieu qui l'a fait. Ce n'est pas moi qui ai agi, c'est Dieu qui s'est servi de moi pour agir » (4).

(1) *Mn*, 49/114.
(2) *Mn*, 49/114.
(3) *Mn*, 50/114.
(4) *Mn*, 50/115.

La justification se termine, comme il se doit, par une prière : « Je demande à Dieu, écrit Ġazālī, de me rendre meilleur et de rendre ensuite les autres meilleurs par moi ; de me montrer la vérité, partout où elle est, et de me donner de la suivre ; de me montrer l'erreur partout où elle est et de me donner de l'éviter » (1).

V. LA NAṢĪḤA

La date de la Naṣīḥa. — C'est sensiblement vers la même époque que Ġazālī composait un nouveau traité politique, la *Naṣīḥat al-mulūk*, recueil de conseils à l'usage des princes, d'abord rédigée en persan et ensuite traduite en arabe. Sa date, comme c'est le cas pour toutes les œuvres de Ġazālī, est difficile à fixer avec précision, et les incertitudes restent grandes parmi les meilleurs connaisseurs de l'œuvre ġazālienne.

M. Bouyges estime que l'ouvrage, destiné à Muḥammad b. Malikšāh, a dû être écrit en 498-499/1105-1106, mais encore durant la période de retraite, en se fondant sur la chronologie du règne de ce sultan. Dès le mois de *ḏū l-ḥiǧǧa* 492/octobre 1099, Muḥammad avait en effet obtenu du calife al-Mustaẓhir le titre de sultan et la mention de son nom dans la *ḫuṭba*. Mais il n'avait gardé ce titre et cette prérogative que par intermittence, jusqu'à la mort de son frère Barkiyārūq le 2 *rabīʿ* II 498/22 décembre 1104. C'est, d'autre part, à partir de *ǧumādā* I 498/janvier-février 1105 que Muḥammad b. Malikšāh devint véritablement le sultan, après l'élimination de l'émir Ayāz et du jeune Malikšāh. A cette date, le sultan Muḥammad, né en 474/1081-2, avait donc vingt-quatre ans à peine et pouvait donc recevoir les conseils prodigués par la *Naṣīḥa* (3).

Asin Palacios, pour sa part, est moins précis ; il estime que la *Naṣīḥa* a été composée dans le courant des cinq dernières années de la vie de Ġazālī, entre 500/1106 et 505/1111. C'est aussi la manière de voir de F. R. C. Bagley qui a récemment traduit en anglais et étudié la *Naṣīḥa* en se fondant sur le texte persan publié à Téhéran en 1939 et sur le texte arabe. Bagley estime que cet ouvrage, composé pour Muḥammad b. Malikšāh, l'a été entre 499/1105 et 505/1111 (4).

(1) *Mn*, 50/115.

(2) Sur la *Naṣīḥa*, cf. *Chronologie*, 61-63 (n° 47). — *Œuvres*, 184-187. — Pour la traduction de F. R. C. Bagley, cf. *Counsel*.

(3) *Chronologie*, 61-63.

(4) *Counsel*, XVII.

On admet en général, comme nous le voyons, que Ġazālī avait adressé sa *Naṣīḥa* à Muḥammad b. Malikšāh, qui, dans l'organisation générale du pouvoir depuis l'accord de 497/1104, détenait le sultanat suprême, avec le titre de sultan de l'Orient et de l'Occident *(sulṭān al-mašriq wa-l-maġrib)*. Ann K. S. Lambton, après avoir, dans une première étude, partagé cette manière de voir, aboutissait cependant plus récemment, en se fondant sur un passage du *Kitāb Fāḍa'il al-anām* de Ġazālī, à cette conclusion que le destinataire de la *Naṣīḥa* était non point Muḥammad b. Malikšāh mais le sultan Sanǧar, son frère germain, dont la capitale, comme l'on sait, était alors Nīsābūr (1).

Les arguments ne manquent pas en faveur de cette thèse. Si la version arabe, généralement connue sous le titre d'*al-Tibr al-masbūk*, désigne nommément, comme le destinataire de la *Naṣīḥa*, « Muḥammad b. Malikšāh, sultan de l'Orient et de l'Occident », le texte persan se borne à nous dire qu'elle était adressée « au sultan de l'Orient » — titre qui paraît bien correspondre à celui de Sanǧar, bien que la titulature des deux sultans soit encore insuffisamment connue.

C'est à la demande de Faḫr al-Mulk, nous venons aussi de le rappeler, que Ġazālī, en 499/1106, avait repris une activité officielle en acceptant d'enseigner à la Niẓāmiyya de Nīsābūr. Or Faḫr al-Mulk était alors vizir de Sanǧar et il y a tout lieu de penser qu'il n'avait pas pris cette décision sans en informer son maître et sans avoir eu aussi son agrément.

Dans le *Munqiḏ* précisément, comme nous l'avons également vu, Ġazālī nous explique qu'il avait considéré de son devoir de répondre à l'appel du *sulṭān al-waqt*, du « sultan du jour », sans le désigner cependant autrement. De toute évidence c'est de Sanǧar qu'il s'agissait.

La *Naṣīḥa* enfin, aussi bien dans l'original persan que dans sa version arabe, comme nous le verrons dans la courte analyse qui suit, recommande le vizir à son souverain en termes si chaleureux et si flatteurs qu'on est en droit de se demander si elle n'a pas été écrite, en définitive, autant pour défendre ou renforcer la position de ce vizir auprès de son maître que pour rappeler à ce dernier les devoirs que lui imposent les lourdes responsabilités de sa mission.

Si l'on admet cette hypothèse — et les arguments qui la fondent sont de poids —, plusieurs problèmes se trouvent par là même posés sous un jour nouveau.

(1) Voir sur cette question A. K. S. Lambton, *The theory of kingship in the Naṣīḥat al-mulūk by Ghazālī*, dans *Islamic Quaterly*, août 1954 ; 47-55. — *Justice in medieval Persia theory of kingship*, dans *Studia Islamica*, XVII, 91-119 (en particulier la note 4 de la p. 104). — Sur le *Kitāb Faḍā'il al-anām*, cf. *Chronologie*, 165 (n° 346).

D'abord celui de la date de la *Naṣīḥa*, qui, loin d'avoir été écrite par Ġazālī à son retour de Nīsābūr vers 503/1109, comme on le pense communément, peut fort bien l'avoir été en 499/juillet 1106 où même légèrement avant, puisque c'est à cette date qu'il prenait ses nouvelles fonctions. Comme, d'autre part, Faḫr al-Mulk a été assassiné, nous l'avons vu, au début de l'année 500/septembre 1106, c'est, de toute évidence, avant la mort de son protecteur que Ġazālī l'a écrite.

Le problème des ambitions politiques de Sanǧar et de ses relations avec son frère Muḥammad se trouve ensuite, lui aussi, posé. On peut en effet légitimement se demander si Sanǧar qui, comme l'on sait, après la mort de son frère en 511/1118, écartera du sultanat suprême le jeune héritier que celui-ci avait désigné, ne nourrissait pas, dès cette époque, l'ambition plus ou moins déclarée, non certes de rompre avec son aîné mais de s'affranchir de sa tutelle, fût-elle purement nominale.

Loin d'être directement et flatteusement adressée à Muḥammad b. Malikšāh, la *Naṣīḥa* enfin, dans certains passages tout au moins, constitue une critique à peine voilée de la politique suivie par ce sultan, à qui le reproche pouvait être fait, non seulement de ne pas confier le vizirat à un descendant de Niẓām, mais surtout de trop aimer la guerre; le « pacifisme » déclaré de la *Naṣīḥa* permet de le penser.

L'étude comparée du *Mustaẓhirī* et de la *Naṣīḥa* fait apparaître, à côté de quelques points communs, des divergences entre les deux ouvrages qui paraissent correspondre à deux orientations différentes. Le *Mustaẓhirī* était destiné à justifier, contre les prétentions des bāṭiniyya, les droits du calife al-Mustaẓhir à l'imāmat. La *Naṣīḥa* s'adresse au sultan, au détenteur réel de l'autorité; à la différence d'al-Māwardī, Ġazālī n'exige plus du calife les fonctions qui lui étaient jadis réservées. On pourrait ainsi conclure que, dans le *Mustaẓhirī*, Ġazālī s'est fait le théoricien et le défenseur du califat, tandis que, dans la *Naṣīḥa*, changeant du tout au tout, il se fait au contraire le théoricien et le défenseur du sultanat.

On pourrait sans doute donner, comme principal argument en faveur de cette thèse, que Ġazālī ne soulève pas, dans la *Naṣīḥa*, le problème de l'imāmat comme il l'avait fait dans le *Mustaẓhirī*, l'*Iqtiṣād* ou la *Qudsiyya* et, plus généralement, dans l'*Iḥyā'*. Mais, à aucun moment, il ne répudie l'un de ces ouvrages et on voit mal, au demeurant, pourquoi et comment il aurait pu changer aussi radicalement d'opinion. De fréquentes références au surplus sont faites, dans la *Naṣīḥa*, au califat des Rāšidūn, des Banū Umayya et des Banū l-'Abbās.

Écrits sensiblement durant la même période, à la veille ou au lendemain du retour à la vie active, le préparant, le justifiant ou le prolongeant, le

Munqiḏ et la *Naṣīḥa* se complètent. Tandis que le premier, composé en fonction du péril bāṭinite, fait songer à la première partie du *Mustaẓhirī* contre les bāṭiniyya, la seconde, qui a essentiellement pour but de rappeler au détenteur du pouvoir les devoirs qui découlent de sa charge et les vertus dont il a besoin pour l'exercer utilement, ne peut manquer de faire penser à la deuxième partie du *Mustaẓhirī* qui s'apparente à la littérature dite de « miroirs des princes ».

La profession de foi de la Naṣīḥa. — Comme l'*Iḥyā'*, la *Naṣīḥa* commence par une profession de foi. Le premier devoir d'un prince, devoir dont tous les autres découlent, est d'adopter et de renforcer en lui les croyances fondamentales de l'islam. Le sultan doit d'abord se rappeler qu'il est un être créé et qu'il a un créateur : Dieu, un, éternel et tout-puissant, qui trouve en Lui-même le principe de son être alors que c'est en Lui que tout être trouve le sien (1).

L'exposé du contenu de cette profession de foi suit l'ordre que Ġazālī avait déjà adopté dans l'*Iqtiṣād* et la *Qudsiyya* : réflexions d'abord sur l'essence et la définition de Dieu par voie négative *(tanzīh)*. Dieu n'est comparable à rien; il n'a pas de forme, ne descend pas *(nuzūl)* vers le monde des créatures et ne s'infuse pas *(ḥulūl)* en elles. Il échappe à toutes les catégories de l'entendement. Il ne ressemble à rien et rien ne Lui ressemble. Aucune des qualités ou des attributs des êtres créés ne saurait Lui convenir, car Il est le créateur de ces créatures. Son séjour sur le Trône *('arš)* exclut toute localisation dans l'espace. Dieu cependant est tout-proche de ses créatures et celles-ci, dans la mesure où elles Le connaissent en ce monde *(ma'rifa)*, Le verront *(ru'ya)* dans l'autre sans que cette vision ressemble à la vision que l'on a des choses ici-bas (2).

Ġazālī passe ensuite, comme dans ses professions de foi antérieures, à l'étude des attributs de Dieu dont il tire, au passage, des leçons d'humilité à l'adresse du prince. « Dieu tout-puissant est le roi du royaume et il n'y a pas de royaume en dehors du sien. » Sa science est infinie; Il est audient et voyant. Tout provient de sa science et de sa puissance. « Son action s'accomplit sans outil ni matière. Il dit à la chose : Sois ! *(kun)* et la chose est (3). » Mais Dieu n'a pas seulement créé le monde; Il lui a aussi donné une Loi — un ordre *(amr)*, accompagné de menaces et de promesses. « Cet ordre, c'est sa parole *(kalām)*. » Le Coran, l'Évangile, la Thora et les psaumes de David sont tous la parole de Dieu. Si la parole humaine comporte des lettres et des sons, la parole de

(1) *N*, 5-12. — *Counsel*, 6-12.
(2) *N*, 6. — *Counsel*, 7.
(3) *N*, 8.

Dieu est dépouillée de ces lettres et de ces sons : c'est une pure parole intérieure *(kalām nafsī)* (1).

L'étude des actes de Dieu aboutit aussi à une conclusion morale. Dieu a tout créé : ce que nous appelons le bien et ce que nous appelons le mal. Mais on ne saurait l'accuser d'agir avec injustice *(ẓulm)*. « L'être injuste est celui qui agit en toute liberté *(taṣarruf)* dans le royaume *(mulk)* d'autrui. Or Dieu, le créateur, n'agit que dans le royaume dont Il est le seul souverain. » On ne saurait donc Lui adresser le moindre reproche ni la moindre critique. « Nul n'a d'autre droit, devant Dieu, conclut Ġazālī, que de se soumettre *(taslīm)*, de méditer sur son œuvre et de donner son agrément *(riḍā')* à ses décrets » (2).

Ġazālī, comme dans ses autres professions de foi, après avoir traité tour à tour de l'essence, des attributs et des actions de Dieu, aborde le chapitre de la mort, de la résurrection et du jugement dernier sensiblement dans les termes dont il avait usé précédemment dans l'*Iḥyā'* (3).

Cette profession de foi de la *Naṣīḥa* se termine par une définition du prophétisme *(nubuwwa)*. L'homme n'est pas à même de connaître seul, par lui-même, les croyances, les actes et les états qui le conduiront au bonheur dans l'autre-monde. Pour l'en instruire, Dieu, par un effet de sa miséricorde et de sa bonté, a créé des anges qu'il envoie à des hommes qu'il a destinés au bonheur éternel et qui sont les prophètes. « Dieu les a envoyés aux hommes pour leur faire connaître les voies du bonheur et du malheur afin qu'ils n'aient pas d'arguments contre Lui. » Muḥammad est le dernier et le meilleur de tous ces prophètes. Il a ordonné aux hommes et aux génies de lui obéir et de le suivre. De même Dieu a fait des Compagnons de Muḥammad les meilleurs de tous les compagnons des prophètes (4).

L'obéissance à Dieu. — Le premier devoir d'un prince est donc d'avoir la foi. Mais la foi ne consiste pas seulement en connaissances, croyances et états d'âme. Elle se prolonge par des actes : actes d'obéissance à Dieu et actes de justice *('adl)* sont les ramifications *(furū')* de cette racine *(aṣl)* qu'est la foi dont le cœur est le siège (5).

Les actes d'obéissance consistent à éviter les interdictions *(maḥārim)* et à accomplir les devoirs d'obligation *(farā'iḍ)*, qui se répartissent, les uns

(1) *N*, 8.
(2) *N*, 9.
(3) *N*, 9-10. — *Counsel*, 10-12.
(4) *N*, 11.
(5) *N*, 11-12. — *Counsel*, 12-13.

et les autres, en deux grandes catégories : devoirs envers Dieu et devoirs envers les hommes (1).

Le prince est tenu d'abord à toutes les obligations de l'homme envers Dieu : comme l'accomplissement de la prière, du jeûne, du pèlerinage, du paiement de la *zakāt*, et comme le fait de s'abstenir de tout ce que la Loi interdit (2).

Parmi les devoirs envers les hommes, puisqu'il s'agit de la conduite des princes, c'est sur la justice *('adl)* que la *Naṣīḥa* met l'accent. Le premier souci d'un prince est de se montrer juste envers ses sujets. Pour y parvenir, il agira à l'égard de ses sujets comme il souhaiterait que son prince agît à son égard s'il était lui-même un de ses sujets. Le prince devra se rappeler que si Dieu pardonne aisément un manquement envers Lui-même, Il pardonne difficilement une injustice commise envers un tiers (3). Cette justice tient en dix principes fondamentaux qui, présentés dans un ordre quelque peu différent, sont en définitive exactement ceux du *Mustaẓhirī* (4).

D'où la grandeur de la mission que Dieu a confiée aux princes et du rang où Il les a placés. Il est deux classes d'hommes, écrit Ġazālī, auxquelles Dieu a assigné une tâche d'une importance exceptionnelle, pour la sécurité de la vie en ce monde et le salut dans l'autre : les prophètes, qui doivent enseigner aux hommes comment adorer et servir Dieu, les rois *(mulūk)* chargés d'empêcher les hommes de commettre des injustices les uns envers les autres. C'est en ce sens que le Prophète a pu dire : « Le sultan est l'ombre de Dieu sur la terre. » Le règne d'un sultan injuste ne saurait donc durer, ainsi que le Prophète l'a encore dit : « La royauté ne peut durer avec l'infidélité; elle ne saurait non plus durer avec l'injustice (5). »

La partie la plus longue de la *Naṣīḥa* consiste dans une série d'anecdotes historiques, mises plus ou moins bout à bout, sans souci bien apparent d'ordonnancement, et destinées à montrer la nécessité, pour un État, d'agir conformément à la justice (6). Ces récits sont empruntés aux sources les plus diverses : traditions iraniennes concernant les Sassanides, ou byzantines, mais surtout emprunts à l'histoire musulmane. La supériorité de l'islam est d'emblée proclamée : « Dieu a envoyé son prophète Muḥammad pour faire de

(1) *N*, 12.
(2) *N*, 12-32. — *Counsel*, 14-31.
(3) *N*, 12.
(4) Cf. plus bas, 265-271.
(5) *N*, 50.
(6) *N*, 50-104. — *Counsel*, 47-105.

ce territoire d'infidélité *(dār al-kufr)* qu'était le royaume des Sassanides un territoire de foi *(dār al-īmān)* (1). »

Le vizirat. — La *Naṣīḥa* enfin parle des vizirs, les plus proches collaborateurs des princes, en particulier des vizirs descendants de Niẓām al-Mulk, en des termes si flatteurs qu'on est en droit de se demander, comme nous l'avons dit, si elle n'a pas été écrite autant pour inciter le sultan à accorder toute sa confiance à un vizir descendant de Niẓām que pour l'exhorter lui-même à respecter la justice (2). L'importance du vizirat, à laquelle le *Mustaẓhirī* avait déjà fait allusion, est soulignée avec vigueur : le sultan, par lui-même, ne peut rien faire. Il lui faut un vizir. Le choix de ce vizir est capital; c'est de lui que dépendra la bonne ou la mauvaise renommée du sultan (3).

Ġazālī demande au sultan d'avoir la plus entière confiance dans son vizir. Si le vizir commet une erreur, une maladresse ou une négligence, il ne faut pas se hâter de le punir. Quand la faveur du vizir baisse et qu'il tombe en disgrâce, il ne faut pas convoiter ses biens. Quand le vizir enfin demande une faveur à son sultan ce dernier ne doit pas hésiter à la lui accorder. Quand son vizir lui demande une audience, il doit la lui accorder. Il ne doit jamais prêter l'oreille à ceux qui viennent lui dire du mal de son vizir. Il ne doit cacher aucun de ses secrets à son vizir, car un bon vizir est le dépositaire des pensées intimes de son prince et le directeur des affaires du royaume (4).

Le vizir, de son côté, doit être un homme de grande culture et avoir conscience de sa haute mission. Cette mission est avant tout financière et militaire. Mais la *Naṣīḥa* insiste, d'une façon toute particulière, sur le devoir, pour le vizir, de s'efforcer toujours de régler les choses d'une façon pacifique. Anūšīrwān estimait que le plus mauvais vizir était celui qui poussait son maître à trancher par la guerre ce qui pouvait l'être pacifiquement. « La guerre, dit Ġazālī, ruine les États et leur fait perdre le meilleur de leurs hommes » (5). Il insiste beaucoup sur la nécessité de régler les conflits par des méthodes pacifiques. Il cite à cette occasion un *Kitāb al-Waṣāyā* d'Aristote qui va dans ce sens (6). Plutôt que de recourir aux armes, le vizir peut en effet envoyer des émissaires ou des messages écrits, user de ruse et d'intrigue *(iḥtiyāl)* et, si cela ne suffit pas, chercher à acheter les cœurs *(ta'līf al-qulūb)* (7).

(1) *N*, 53.
(2) *N*, 104-112. — *Counsel*, 106-118.
(3) *N*, 104.
(4) *N*, 105.
(5) *N*, 109.
(6) *N*, 109. — *Counsel*, 110.
(7) *N*, 110.

Bien des exemples tirés de l'histoire du vizirat auraient pu être mis en avant pour illustrer cette mission du vizir. Les deux exemples retenus confirment l'ambiance iranienne dans laquelle Ġazālī écrit. D'abord l'évocation des Barāmika, qui sont jugés très favorablement : ce furent, nous assure-t-on, d'excellents vizirs, qui comptent parmi les meilleurs et dont l'autorité s'étendait sur la quasi-totalité des fonctions publiques. Il a fallu ensuite attendre Niẓām al-Mulk pour voir de nouveau un grand vizir. Dieu a rétabli la situation de la religion et de l'État le jour où il a fait apparaître sur la scène de l'histoire Niẓām et sa famille (1). Passage capital là encore, qui atteste, une fois de plus, la fidélité de Ġazālī à la mémoire et à la famille de son premier protecteur.

L'importance, dans la vie de l'État, des secrétaires de chancellerie *(kuttāb)* est aussi mise en valeur, brièvement mais fortement (2). La plume *(qalam)* est en effet, avec le sabre *(sayf)*, un des deux fondements de l'État. Ġazālī, d'autre part, est logique avec lui-même quand, après avoir rappelé au vizir le caractère pacifique de sa mission, il assigne aux *kuttāb* dans l'État une place si importante. Ce chapitre contient surtout diverses anecdotes et fait allusion à Ibn 'Abbād, trop souvent injustement attaqué par ses confrères (3).

La *Naṣīḥa*, mal composée et manifestement écrite avec une certaine hâte, se termine par l'analyse des qualités dont tout prince digne de ce nom doit donner la preuve. En premier lieu vient l'esprit de libéralité et de générosité. Ġazālī, à cette occasion, établit un paralèlle entre les Banū Umayya et les Banū Hāšim. Il conclut à la supériorité des Banū Hāšim « qui donnaient généreusement et ne reprenaient jamais ce qu'ils avaient donné » (4). La deuxième qualité est la longanimité *(ḥilm)*, indispensable à la conduite de l'État (5). Enfin vient la raison; al-Ma'mūn est présenté au passage comme le calife le plus cultivé des Banū l-'Abbās (6).

Le traité se termine, d'une façon assez inattendue, par des conseils concernant l'attitude qu'un prince doit avoir envers les femmes. Ġazālī recommande à son prince de les protéger, comme la Loi lui en fait le devoir, car ce sont des êtres faibles. Mais il le met surtout en garde contre leurs ruses et leurs stratagèmes (7) — conseil qui n'était pas une pure clause de style

(1) *N*, 111.
(2) *N*, 112-115.
(3) *N*, 114.
(4) *N*, 116-131.
(5) *N*, 131-144.
(6) *N*, 144-154.
(7) *N*, 154.

quand on sait la place que les femmes ont tenue dans l'histoire du califat et plus encore dans celle du sultanat. Ġazālī avait suivi de trop près la succession de Malikšāh et celle du calife al-Muqtadī pour ne pas avoir pris conscience de cet aspect des choses.

VI. LE MUSTAṢFĀ ET LA THÉORIE DE L'ORDRE LÉGAL

Le problème de la souveraineté. — Si précieux le *Munqiḏ* et la *Naṣīḥa* soient-ils pour l'étude de la pensée politique de Ġazālī, venant après les grands traités de la période bagdadienne, le *Mustaẓhirī* et l'*Iqtiṣād*, et après la grande œuvre de la période de retraite, le *Kitāb al-Iḥyā'*, ces deux ouvrages trouvent leur couronnement nécessaire dans l'une des toutes dernières œuvres, d'une portée au moins égale à celle de l'*Iḥyā'* : le *Kitāb al-Mustaṣfā*, traité essentiellement consacré à la théorie des fondements du droit *(uṣūl al-fiqh)*. Achevé, selon la date communément admise, le 6 *muḥarram* 503/5 août 1109, le *Mustaṣfā* est, en tout état de cause, le dernier grand traité de Ġazālī (1).

Reprenant et systématisant des préoccupations qui l'avaient accompagné tout au long de sa carrière, aussi bien dans les premières années que pendant et après la période bagdadienne, Ġazālī parachève dans cet ouvrage la théorie de l'ordre légal telle que l'avait élaborée l'imām al-Šāfi'ī dans sa célèbre *Risāla*. C'est ainsi qu'il avait également parachevé, dans l'*Iqtiṣād*, la théorie des fondements de la religion *(uṣūl al-dīn)* dont al-Aš'arī, dans sa propre école, avait présenté la première systématisation. Le *Mustaṣfā* d'autre part, comme l'*Iḥyā'*, commence par un chapitre sur la nature des sciences, dans le but de situer, comme l'avaient fait le *Miḥakk* et le *Mi'yār*, la logique juridique dans la logique générale.

Qu'une analyse approfondie du *Mustaṣfā* soit indispensable à l'étude de la pensée politique de Ġazālī, cette évidence ressort de la définition même du problème qui fait l'objet central de ce traité. Il s'agit de définir la notion de règle de droit ou de statut légal *(ḥukm ; aḥkām)*, d'en chercher les fondements, d'en préciser les buts, et de tracer la voie qui permettra au *muǧtahid*, au docteur de la Loi qualifié pour cet effort d'interprétation *(iǧtihād)*, non seulement de rattacher à la même règle de droit l'infinie diversité des cas concrets posés par la vie, mais encore de travailler à l'élaboration de la doctrine dans le cadre et les limites que la Loi lui assigne.

(1) Sur le *Mustaṣfā*, cf. *Chronologie*, 73-75 (n° 59). — *Œuvres*, 216-218.

Ces règles de droit se répartissent en cinq catégories : l'obligatoire *(wāǧib)*, l'interdit *(maḥẓūr)*, le permis *(mubāḥ)*, le recommandé *(mandūb)* et le répréhensible *(makrūh)*. Chacun de ces termes fait l'objet de minutieuses définitions comportant l'étude des divergences entre les docteurs de la Loi, en particulier entre le sunnisme et le mu'tazilisme (1).

L'obligatoire se subdivise en déterminé *(mu'ayyan)* et indéterminé *(mubham)* où le sujet responsable a le choix entre plusieurs obligations dont le nombre et la nature sont précisés (2).

Envisagé sous le rapport du temps, l'obligatoire se subdivise entre devoir étroit *(muḍayyaq)* et devoir large *(muwassa')*, entre l'obligation dont l'exécution couvre la totalité du temps où elle est prescrite et l'obligation dont l'exécution est inférieure à la durée de ce temps (3).

Le licite *(mubāḥ)*, d'autre part, est défini comme faisant partie de la Loi révélée contrairement à la doctrine de certains mu'tazila (4) : c'est étendre, à tous les domaines de l'activité humaine, la compétence de la Loi.

Le premier problème qui se pose, quand on aborde l'étude des éléments constitutifs de la règle de droit, c'est de définir l'autorité qui a compétence pour l'instituer et en exiger le respect. Le *Mustaṣfā*, fidèle à la doctrine sunnite, formule, en réponse à ce problème, un principe dont on doit partir pour comprendre la doctrine de Ġazālī, aussi bien dans le domaine des croyances que dans celui de la pratique. Le seul législateur *(ḥākim)*, qui a qualité pour imposer à l'homme le contenu d'une croyance ou les modalités d'un acte, c'est Dieu, tout-puissant, omniscient et souverainement sage. Le Prophète lui-même, à plus forte raison le prince, le maître, le père ou le mari ne peuvent donner d'ordre qu'en fonction des ordres donnés par Dieu (5).

Aucun homme n'a le droit d'imposer une obligation à un tiers, sous quelque forme que ce soit, qu'elle soit positive ou négative, qu'elle implique une stricte soumission ou se borne à n'être qu'une simple recommandation, qu'en vertu d'un ordre *(amr)* émanant de Dieu. Aucune créature n'a un droit naturel d'autorité sur une autre. En décider autrement, ce serait tomber dans une manière d'anarchie résultant d'une généralisation abusive et d'un éparpillement de la souveraineté (6). Avant la « descente » de la Loi révélée *(ḥanzīl)*, aucune obligation particulière ne s'impose aux hommes dont les

(1) *Ms*, I, 65-67.
(2) *Ms*, I, 67.
(3) *Ms*, I, 69-70.
(4) *Ms*, I, 75.
(5) *Ms*, I, 83.
(6) *Ms*, I, 83.

raisons individuelles s'opposent en une anarchique contradiction et qui se trouvent ainsi en état de non-assujettissement légal *(barā'a aṣliyya)* (1).

C'est avec le discours *(ḫiṭāb)* que Dieu adresse aux hommes que commence, pour ces derniers, l'ère de l'ordre et de la Loi *(taklīf)*, qui prendra fin avec le jugement dernier où commencera l'ère de la rétribution *(ǧazā')* : récompense pour les justes, châtiment pour les injustes (2).

Le sujet pleinement responsable *(mukallaf)* est en conséquence l'homme doué de raison et capable de comprendre ce discours. Un discours qui s'adresserait à un être inanimé, à un animal, à un faible d'esprit ou à un tout jeune enfant et qui ne serait pas compris, n'aurait aucune valeur pour l'institution d'un ordre légal. Donner un ordre, c'est exiger, de celui à qui on le donne, obéissance et soumission (3).

Ce principe vaut pour tous les domaines de la Loi : pour les pratiques cultuelles *('ibādāt)*, les indemnisations réparatrices *(ġarāmāt)*, les compensations expiatoires *(kaffārāt)*, les châtiments et les peines *('uqūbāt)*, les relations sociales *(mu'āmalāt)*, qu'il s'agisse de la réglementation du mariage ou des transactions portant sur les biens (4).

De là le plan qu'il importe de suivre pour exposer les idées de Ġazālī sur les fondements du droit. Il convient de partir, comme il le fait lui-même, des quatre sources fondamentales : le Coran, la Sunna, l'*iǧmā'* et la raison, mais la raison ramenée à l'*istiṣḥāb*, c'est-à-dire au principe de la présomption de continuité en l'absence de cause motivant la rupture de cette continuité. L'acceptation de ces quatre sources fondamentales a pour conséquence d'exclure, comme sources en tant que telles, non seulement les Lois révélées antérieures à l'islam, mais aussi d'autres sources admises dans diverses écoles : les dits des Compagnons, auxquels le hanbalisme est resté particulièrement attaché, l'*istiḥsān* des hanafites et l'*istiṣlāḥ* des malikites. Les sources de la Loi ainsi définies, c'est à caractériser le travail du *muǧtahid* qu'il importera de procéder, en le considérant tour à tour dans ses démarches, ses conditions et ses résultats.

Le Coran. — La première des sources de la Loi, c'est le Livre, l'Écriture par excellence, le Coran. Il n'y a en réalité, si l'on va au fond des choses, fait remarquer Ġazālī, qu'une source de la Loi : la parole *(ḫiṭāb)* de Dieu s'adressant à ceux à qui Il entend dicter ses recommandations et ses ordres.

(1) *Ms*, I, 107.
(2) *Ms*, I, 86.
(3) *Ms*, I, 83.
(4) *Ms*, I, 93.

La parole du Prophète ne saurait, à elle seule, si elle n'était pas étayée par la révélation, fonder un statut légal ni constituer une cause d'obligation *(mulzim)* (1). Le Prophète se borne à transmettre *(tablīġ)* la parole de Dieu. La Sunna, la tradition qu'il instaure par ses paroles, ses actes ou ses silences, n'a de valeur que dans la mesure où elle apporte l'indication *(dalīl)* de l'existence d'un ordre voulu par Dieu. L'accord des docteurs de la Loi *(iǧmā')* n'a, lui aussi, de valeur que dans la mesure où il indique l'existence d'une *sunna*. La raison individuelle *('aql)*, loin de pouvoir servir de fondement à un statut légal, montre au contraire que, si l'on nie le fait initial de la révélation, on en arrive à nier dans son principe l'existence de statuts légaux. Mais ces statuts ne sont, en fait, connus que par la parole du Prophète, car les hommes n'ont reçu que par son intermédiaire *(wāsiṭa)* les paroles de Dieu, elles-mêmes transmises au Prophète par l'ange Gabriel (2).

Le Coran, défini par rapport à Dieu, est sa parole *(kalām)* et, comme tel, un attribut coéternel à son essence. Pour le définir, Ġazālī reprend, dans le *Mustaṣfā*, sa théorie de la parole intérieure *(kalām nafsī)* qu'il a déjà exposée dans l'*Iqtiṣād* et dans l'*Iḥyā'*. Le terme de « parole » est, en effet, un terme équivoque qui peut désigner aussi bien les mots ou les sons exprimant des idées que ces idées elles-mêmes. Appliqué à Dieu, ce terme désigne uniquement les idées à l'exclusion des mots et des sons, dont l'attribution à Dieu ferait tomber dans l'anthropomorphisme (3). Ainsi définie, cette doctrine s'oppose à celle que le hanbalisme soutenait et dont Ibn Baṭṭa avait donné, dans sa profession de foi, la définition que l'on sait : « Le Coran est incréé. De quelque façon qu'il soit récité, de quelque façon qu'il soit écrit ; en quelque lieu qu'il soit lu, en quelque endroit qu'il se trouve, qu'il soit dans le ciel ou appris par cœur sur la terre, qu'il soit sur la Table bien gardée *(Lawḥ maḥfūẓ)* ou sur des feuillets *(maṣāḥif)*, qu'il soit tracé sur les planchettes des enfants ou qu'il soit gravé dans la pierre, dans tous les cas et en tous lieux, le Coran est la parole de Dieu incréée » (4).

Si l'on se place au point de vue de l'homme, le Coran, c'est le texte qui se trouve consigné à l'intérieur des exemplaires *(muṣḥaf)* coraniques et qui a été transmis, en toute certitude, par une chaîne ininterrompue *(tawātur)* et multiple de rapporteurs, avec les sept lectures universellement admises (5).

L'abrogation *(nasḫ)*, dont Ġazālī défend longuement le principe contre

(1) *Ms*, I, 100.
(2) *Ms*, I, 100.
(3) *Ms*, I, 100. — Cf. *Iq*, 56 et 95.
(4) *Ibn Baṭṭa*, 83-86.
(5) *Ms*, I, 101.

les mu'tazilites, consiste, non dans l'abrogation d'un verset par un autre verset, mais dans l'abrogation, voulue par Dieu, d'un statut par un autre statut (1).

La Sunna. — La Sunna, qui constitue la deuxième source de la Loi, englobe tout le corps des traditions *(aḫbār)* remontant au Prophète. Elle comprend essentiellement les dits *(aqwāl)* du Prophète mais aussi ses actes *(af'āl)* et ses ratifications silencieuses *(taqrīr)* (2). Ces traditions, envisagées sous le rapport de la certitude qu'elles entraînent, se répartissent en deux grandes catégories.

1. — Il y a d'abord les traditions qui, transmises par *tawātur*, par une chaîne multiple de garants, s'imposent avec la même certitude qu'une vérité rationnelle ou expérimentale. Le *tawātur* suppose, en effet, la réunion de quatre conditions :

a) La tradition transmise par *tawātur* concerne une chose connue en toute certitude et non par une simple présomption *(ẓann)* (3).

b) La chose ainsi connue comme une connaissance nécessaire *(ḍarūrī)* doit être une chose perçue par les sens *(maḥsūs)*. « Si tous les habitants de Bagdad, écrit Ġazālī, venaient nous dire que le monde est contingent ou que certains prophètes sont véridiques, cette affirmation ne nous apporterait pas, par elle-même, la connaissance sûre et certaine de la chose. » Une semblable affirmation pourrait, par exemple, n'être que l'expression « d'une coutume locale » *('urf al-balad)* (4).

c) Le nombre des rapporteurs indispensable à la validité du *tawātur* ne saurait être fixé dans l'absolu. Il varie selon les événements et les hommes et dépend des circonstances concomitantes (5).

Il n'est donc pas nécessaire, pour que la transmission par *tawātur* soit valable, que le nombre de ceux qui rapportent un fait soit illimité, ou que les rapporteurs diffèrent les uns des autres par leur généalogie, leur croyances, ou que tous soient de bons croyants, ou qu'ils n'aient pas été contraints d'agir par la violence, ni enfin que figure parmi eux, comme le soutiennent les chiites, l'imām impeccable et infaillible *(ma'ṣūm)* (6).

(1) *Ms*, I, 107-129.
(2) *Ms*, I, 129-173.
(3) *Ms*, I, 134.
(4) *Ms*, I, 134.
(5) *Ms*, I, 136-137.
(6) *Ms*, I, 139-140.

d) Les deux échelons terminaux *(aṭrāf)* de la chaîne des transmetteurs *(isnād)* ainsi que les échelons intermédiaires doivent également réunir les conditions précédemment définies. Si les conditions du *tawātur* n'étaient pas réunies pour chaque moment de la transmission, il n'y aurait pas de connaissance sûre (1).

« C'est pourquoi, écrit Ġazālī, nous ne croyons pas à la véridicité *(ṣidq)* des juifs, si nombreux soient-ils, quand ils viennent nous dire que Moïse niait que sa Loi puisse être abolie par un autre Prophète. Nous ne donnons pas non plus notre assentiment aux chiites *(šī'a)*, aux 'abbāsiyya et aux bakriyya quand ils rapportent un texte fondant l'imāmat de 'Alī, d'al-'Abbās ou d'Abū Bakr. Ce sont là, en effet, des choses affirmées par des traditionnistes isolés qui se sont ensuite largement répandues. » (2).

On remarquera, d'autre part, qu'il est toute une série de traditions qui, à côté des traditions transmises par *tawātur*, doivent emporter l'assentiment *(taṣdīq)* de ceux qui les reçoivent au même titre que ces dernières. Ainsi, tout d'abord, les informations annoncées par Dieu, par son Prophète ou par la communauté musulmane « qui ne saurait tomber d'accord sur une erreur » (3).

Il en est de même des informations transmises par un homme dont Dieu ou son Prophète ont dit qu'il était incapable de mentir. Comme précédemment dans la définition du *tawātur*, ramené originellement à un seul garant si les circonstances concomitantes le permettent, un seul individu peut, comme l'*iǧmā'*, fonder une certitude si sa véracité est attestée par Dieu ou son Prophète (4).

On considérera aussi comme source de certitude et comportant un plein assentiment toutes les informations conformes *(muwāfaqa)* aux informations données par Dieu, son Prophète, la communauté musulmane ou un homme véridique *(ṣiddīq)* et, plus généralement, toutes les informations conformes aux données concordantes de la raison et de la tradition *(sam')* (5).

De même encore devront emporter assentiment toutes les nouvelles au sujet desquelles le Prophète, quand il en eut connaissance, s'est abstenu de tout commentaire, les approuvant ainsi par son silence *(sukūt, taqrīr)*, et toutes les nouvelles enfin qui parvinrent à la connaissance d'un groupe plus ou moins nombreux de Compagnons et que ces derniers s'abstinrent

(1) *Ms*, I, 134.
(2) *Ms*, I, 134.
(3) *Ms*, I, 141.
(4) Ainsi le fait de considérer Muḥammad comme le dernier des prophètes annonciateurs et législateurs ne repose que sur l'*iǧmā'*. Cf. plus bas p. 355. — *Iq*, 115.
(5) *Ms*, I, 141.

de démentir, comme ce fut le cas en particulier avec les traditions concernant les signes distinctifs *(a'lām)* du Prophète (1).

2. — La deuxième grande catégorie de traditions valables est constituée par les traditions isolées *(aḫbār āḥād)*. On doit entendre par là les traditions qui, « transmises par un seul rapporteur initial ou par plusieurs (cinq ou six par exemple), ne sont pas génératrices, comme les précédentes, de certitude. Une tradition qui remonte au Prophète et dont l'authenticité est certaine ne saurait en effet être appelée une tradition isolée » (2).

Ces traditions, incapables de fonder une option de foi, doivent cependant être mises en pratique *(qabūl)* en vertu de ce principe que l'on doit suivre une prescription religieuse qui ne jouit que d'une présomption de certitude *(ẓann)* (3). Pour la grande majorité des Anciens, des théologiens et des jurisconsultes, la raison ne saurait interdire de mettre en pratique une tradition isolée, mais elle ne l'impose pas d'avantage. L'obligation de tenir compte de ces traditions dans la pratique religieuse est fondée sur la Loi révélée, telle qu'elle ressort du Coran, de la Sunna et de l'*iǧmā'* (4).

L'iǧmā'. — La troisième source de la Loi est constituée par l'*iǧmā'*, le consensus communautaire, dont Ġazālī donne la définition suivante : « On entend par *iǧmā'*, écrit-il, l'accord de la communauté de Muḥammad en particulier, sur une question d'ordre religieux » (5).

Pour fonder l'*iǧmā'*, Ġazālī écarte d'abord plusieurs objections. Contrairement aux allégations de certains, l'*iǧmā'* existe en fait. « La communauté est d'accord, fait-il remarquer, pour affirmer qu'il y a cinq prières quotidiennes obligatoires et que le jeûne, durant le mois de *ramaḍān*, est aussi d'obligation. Tous les musulmans sont aussi d'accord pour dire qu'ils sont tenus, par leur religion, de suivre les textes du Coran et de la Sunna ainsi que les preuves catégoriques qui fondent les prescriptions religieuses, comme pour dire qu'ils s'exposent au châtiment divin s'ils les enfreignent (6). »

On donne aussi parfois comme argument, contre la légitimité de l'*iǧmā'*, l'impossibilité de connaître cet *iǧmā'* en raison des divergences des docteurs de la Loi. A cette objection Ġazālī oppose son expérience personnelle. « L'*iǧmā'*, écrit-il, peut être connu par transmission orale et par *tawātur*. C'est ainsi

(1) *Ms*, 141-142.
(2) *Ms*, I, 145.
(3) *Ms*, I, 145.
(4) *Ms*, I, 148.
(5) *Ms*, I, 173.
(6) *Ms*, I, 173.

que, pour notre part, nous avons pu connaître l'unité de doctrine qui existe dans le chafiisme pour soutenir, par exemple, qu'il est interdit de mettre à mort un musulman pour le meurtre d'un protégé minoritaire *(ḏimmī)*, ou qu'un mariage conclu sans tuteur matrimonial *(walī)* est frappé de nullité. De même, nous savons tous que les chrétiens croient unanimement à la Trinité et que les zoroastriens *(maǧūs)* croient à l'existence de deux principes dans le monde » (1).

La doctrine d'Abū Ḥanīfa ou d'al-Šāfi'ī, objectera-t-on, peut être aisément connue, car c'est la doctrine enseignée par un seul homme. Il en est de même de la doctrine chrétienne, enseignée par Jésus. Mais comment connaître la doctrine commune à un nombre indéfini de docteurs comme c'est le cas dans l'islam ? A cela Ġazālī répond que l'islam est, lui aussi, la doctrine d'un seul homme : celle du Prophète Muḥammad. Suivre l'*iǧmā'*, c'est en définitive arriver à connaître ce que Muḥammad a enseigné. Le nombre des docteurs de la Loi, d'autre part, n'est pas infini; si on arrive à connaître l'opinion d'un seul, on peut aussi arriver à connaître celle des autres (2).

Mais c'est surtout le problème du fondement théorique de l'*iǧmā'* qui préoccupe Ġazālī (3). Il s'agit essentiellement, pour lui, de montrer que l'*iǧmā'* constitue une preuve en raison de ce fait que la communauté musulmane ne saurait tomber d'accord sur une erreur, ainsi que la chose ressort du Coran, de la Sunna et de l'attitude des Anciens (4).

Le premier des deux grands problèmes qui se posent, quand on analyse les éléments constitutifs de l'*iǧmā'*, est celui de la détermination de ceux qui ont qualité pour participer à la formation de cet *iǧmā'*. En principe, dit Ġazālī, « ce sont tous les membres de la communauté *(umma)* de Muḥammad » (5). Mais si l'on peut connaître avec certitude tous ceux qui, de plein droit, peuvent participer à la formation de cet *iǧmā'* et tous ceux qui doivent en être exclus, il est plus difficile de décider du cas de ceux qui se trouvent entre ces deux termes extrêmes.

Ainsi tout *muǧtahid* dont on peut accepter les consultations doctrinales *(fatwā)* entre dans la catégorie de ceux qui, par le fait qu'ils participent à l'*iǧmā'*, sont désignés sous le nom de « gens qui ont pouvoir de lier et de délier » *(ahl al-ḥall wa-l-'aqd)*. L'accord de ces *muǧtahid* doit nécessairement intervenir dans la formation de l'*iǧmā'* (6).

(1) *Ms*, I, 174.
(2) *Ms*, I, 174.
(3) *Ms*, I, 174-181.
(4) *Ms*, I, 174, 174-175, 175-179 et 179-181.
(5) *Ms*, I, 181.
(6) *Ms*, I, 181.

On exclura non moins catégoriquement les jeunes enfants et les déments en vertu même de cette parole du Prophète : « Ma communauté ne saurait tomber d'accord sur une erreur » (1).

Mais, entre ces deux extrêmes, s'échelonne toute une série d'individus dont le cas soulève discussion : ainsi, pour ne retenir que les principaux, le cas de l'homme de la rue *('āmmī)*. Ġazālī admet, sous certaines conditions, la participation d'un tel homme à la formation de l'*iǧmā'*. La Loi révélée comprend deux grandes parties : celle dont la connaissance est commune aux gens du peuple (prière, jeûne, *zakāt*, pèlerinage, etc.) et aux théologiens spécialisés; celle qui, au contraire, est du ressort de ces seuls spécialistes. On peut fort bien admettre la participation des gens du vulgaire pour la première partie, étant au demeurant entendu que l'accord des théologiens spécialisés doit nécessairement entraîner celui du vulgaire (2). La restriction est d'importance et souligne la défiance dont Ġazālī entoure les gens d'humble condition dans une doctrine qui, sous sa forme élaborée, est essentiellement celle d'une élite.

Quels sont, d'autre part, les docteurs de la Loi qui entrent dans la formation de l'*iǧmā'* ? Faut-il admettre les théologiens dogmatiques, les grammairiens, les commentateurs du Coran et les traditionnistes, spécialistes dont la formation religieuse est imparfaite et qui ne sont pas à même de mettre en œuvre l'argumentation nécessaire à la découverte de la vérité ? Selon les uns, on ne fera participer à l'*iǧmā'* que les docteurs fondateurs d'école, comme Abū Ḥanīfa, Mālik, al-Šāfi'ī et d'autres encore. D'autres font uniquement participer à l'*iǧmā'* les jurisconsultes spécialisés dans la connaissance pratique du droit *(furū'ī)* et en excluent les fondamentalistes *(uṣūlī)* (3).

Pour Ġazālī, l'*uṣūlī* qui connaît mal les *furū'* est plus apte à participer à a formation de l'*iǧmā'* que le praticien qui n'est pas un théoricien du droit. Il estime, en effet, que les *furū'* ont été institués après les *uṣūl* (4).

L'innovateur *(mubtadi')* peut-il entrer dans la formation de l'*iǧmā'*? Ġazālī l'admet, à la condition que cet innovateur ne tombe pas sous le coup d'une excommunication *(takfīr)*; la condition de cet innovateur est assimilée à celle d'un *muǧtahid* coupable d'un manquement grave à la Loi *(fāsiq)*, l'honorabilité *('adāla)* n'étant pas une des conditions indispensables à l'exercice de l'*iǧtihād* (5).

(1) *Ms*, I, 181.
(2) *Ms*, I, 181-182.
(3) *Ms*, I, 182.
(4) *Ms*, I, 182.
(5) *Ms*, I, 183-184.

D'autres formes plus limitatives d'*iǧmā'* sont rejetées par Ġazālī : ainsi la doctrine de ceux qui soutiennent que le seul *iǧmā'* qui compte est celui des gens de Médine, ou celui des gens de la Mekke et de Médine, ou celui des gens de Baṣra ou de Kūfa, ou celui des quatre premiers califes (1), ou encore, comme le soutient Dāwūd al-Ẓāhirī, uniquement celui des Compagnons (2).

Toutes ces discussions amènent Ġazālī à la définition suivante de l'*iǧmā'* : « On entendra par *iǧmā'*, écrit-il, l'accord des *muǧtahid* de la communauté musulmane, tel qu'il ressort de leurs consultations doctrinales *(fatwā)*, à un moment donné, si court ce moment soit-il, que cet accord subsiste ou non durant toute la période à laquelle appartiennent les auteurs de ces *fatwā*, que ces *fatwā*, d'autre part, résultent d'un effort personnel d'interprétation ou qu'ils découlent directement des textes, à la seule condition que ces *fatwā* aient été exposés d'une façon explicite » (3).

L'istiṣḥāb. — La quatrième source de la Loi est la raison *('aql)*, mais la raison ramenée à la simple présomption de continuité *(istiṣḥāb)* et comme consciente de son impuissance organique à légiférer, son rôle se bornant à assurer à la Loi sa cohérence formelle (4).

La première forme et la plus générale de cette impuissance de la raison à être autre chose qu'un principe de continuité réside dans l'*istiṣḥāb* compris comme l'état d'innocence originelle *(barā'a aṣliyya)*, de non-imposition légale *(nafy aṣlī)*, dans lequel les hommes se trouvent avant la venue de la révélation. La raison ne saurait fonder une règle de droit; bien au contraire, elle indique que les hommes, avant l'arrivée des prophètes dont la véridicité est confirmée par leurs miracles, ne sont tenus à aucune obligation et « qu'ils ne sauraient être astreints à des contraintes *(ḥaraǧ)* dans leurs mouvements et leurs repos ». Cet état d'indifférence légale se prolonge jusqu'au moment où leur parvient le message transmis par Dieu à son Prophète (5).

Plus généralement, en vertu de cette présomption de continuité, toute disposition légale sera maintenue en l'absence d'une cause justifiant sa modification. Ainsi le Prophète a rendu obligatoires les cinq prières quotidiennes en en fixant les heures. C'est en vertu de l'*istiṣḥāb* que l'on considérera qu'une sixième prière n'est pas obligatoire : non pas en vertu d'une tradition du Prophète, mais en considération de ce fait qu'il n'y a aucun motif valable pour modifier cette négation originelle (6).

(1) *Ms*, I, 187.
(2) *Ms*, I, 189-191.
(3) *Ms*, I, 191. D'où réserves sur l'*iǧmā' sukūtī*. *Ms*, I, 191-192.
(4) *Ms*, I, 217-245.
(5) *Ms*, I, 217-218.
(6) *Ms*, I, 218.

La même remarque peut être faite pour le jeûne, que le Prophète a rendu obligatoire durant le mois de *ramaḍān* et, plus généralement, pour toute œuvre du culte *('ibāda)* subordonnée à une condition de temps. A l'expiration de ce temps, le fidèle est en état de non-imposition originelle (1).

De même — et la présomption de continuité joue ici sur un plan logique et non plus temporel — si le Prophète impose une obligation à un homme capable de s'en acquitter, l'homme qui se trouve dans l'incapacité de le faire est *ipso facto* dispensé de cette obligation (2).

C'est en vertu de cette même présomption de continuité qu'une disposition légale d'une portée générale *('umūm)* reste en vigueur tant que la Loi révélée ne vient pas la restreindre *(taḫṣīṣ)*. Un texte *(naṣṣ)* reste en vigueur tant que ne survient pas son abrogation *(nasḫ)* (3). Une règle de droit *(ḥukm)* établie reste en vigueur tant qu'une autre règle de droit ne vient pas la modifier (4).

« L'affirmation par la raison, conclut Ġazālī, de l'absence initiale de règles légales *(nafy aṣlī)* avant la venue de la révélation a pour condition l'affirmation de l'absence d'une cause venant modifier cet état initial *(muġayyir)*. De même, l'affirmation de dispositions légales d'ordre général suppose l'absence d'une cause venant « particulariser » *(muḫaṣṣiṣ)* ces dispositions. Les causes de particularisation ou de modification font l'objet soit d'une connaissance certaine *('ilm)* soit d'une simple présomption *(ẓann)*. Mais, dans les deux cas, il y a un indice *(dalīl)* [qui entraîne la recherche de la preuve] aux yeux de la Loi révélée » (5).

Au terme de ces développements consacrés à l'étude des quatre sources fondamentales de la Loi, le Coran, la Sunna, l'*iǧmā'* et la raison conçue comme un simple facteur de cohérence interne, Ġazālī passe, dans le *Mustaṣfā*, à l'examen de quatre « pseudo-sources » *(mawhūma)* : les Lois révélées antérieurement à l'islam, les dits des Compagnons, le principe d'équité *(istiḥsān)* et la considération de l'utilité *(istiṣlāḥ)*.

Les Lois révélées avant l'islam. — Les lois révélées avant l'islam et que celui-ci n'a pas abolies d'une façon expresse ne sauraient constituer, pour Ġazālī, une des sources de la Loi musulmane (6).

(1) *Ms*, I, 218.
(2) *Ms*, I, 218-219.
(3) *Ms*, I, 221-222.
(4) *Ms*, I, 222-223.
(5) *Ms*, I, 244-245.
(6) *Ms*, I, 245.

Une question préliminaire est soulevée : celle de savoir si Muḥammad, avant le début de sa mission, suivait la Loi révélée à un prophète antérieur. La question est controversée. Pour les uns, il ne suivait aucune de ces Lois ; pour d'autres, c'était la Loi de Noé, d'Abraham, de Moïse ou de Jésus. Tout cela est possible, conclut Ġazālī, mais il est impossible de le savoir avec certitude (1). On est loin, on le remarquera, de la position d'Ibn Baṭṭa affirmant : « Notre Prophète est le premier des prophètes à avoir été créé et il a été le dernier à être envoyé... Quiconque prétend qu'il suivait, avant sa mission, la religion des siens forge le plus grand des mensonges contre le Prophète de Dieu. On ne doit pas adresser la parole à un homme qui tient de semblables propos ni rester en sa compagnie » (2).

Mais la véritable question est de savoir si Muḥammad suivait, après le début de sa mission, une des Lois révélées avant lui. La chose, nous dit Ġazālī, est possible sur le plan logique. Dieu a parfaitement le droit de donner à ses serviteurs la Loi de son choix; Il peut leur enjoindre de suivre une Loi antérieure, ou une Loi rénovée ou bien, tout à la fois, une Loi antérieure et une Loi rénovée (3).

Muḥammad en fait, après le début de sa mission, n'a suivi aucune des Lois révélées avant lui. Quand il envoya Mu'āḏ au Yémen et lui fit les recommandations que l'on sait, il ne lui ordonna nullement de suivre la Thora ou l'Évangile. Muḥammad dit même, dans plusieurs traditions, que « si Moïse et Jésus étaient encore en vie, ils ne manqueraient pas de le suivre ». Si l'on admettait, d'autre part, que Muḥammad suivait, fût-ce partiellement, la Loi d'un prophète antérieur, étudier cette Loi, la transmettre et la conserver, constituerait un devoir d'obligation collective *(farḍ kifāya)*, comme c'est le cas pour le Coran et les traditions. C'eût été aussi une obligation, pour les Compagnons, de se reporter à cette Loi lorsque surgissait parmi eux un désaccord sur un point de doctrine. La communauté enfin est unanime à proclamer que la Loi de Muḥammad abroge toutes les Lois antérieures (4).

Mais au-delà de toutes ces considérations qui amènent Ġazālī à rejeter, en tant que sources, les Lois religieuses antérieures à l'islam, on ne saurait manquer de souligner la fréquence avec laquelle il n'hésite pas à évoquer, sur tel ou tel point, la doctrine de Moïse ou de Jésus et sur l'importance qu'il accorde à l'*iǧmā'* des religions révélées comme pour donner plus de poids aux arguments que par ailleurs il invoque.

(1) *Ms*, I, 246-248.
(2) *Ibn Baṭṭa*, 110-111.
(3) *Ms*, I, 249.
(4) *Ms*, I 254-255.

Les dits des Compagnons. — La deuxième prétendue source de la Loi réside dans les dits *(aqwāl)* attribués aux Compagnons (1). Pour certains docteurs, les dits des Compagnons constituent une preuve catégorique; les suivre est une obligation stricte. Pour d'autres, déjà moins absolus, le dit d'un Compagnon ne doit être retenu que pour contredire un raisonnement analogique *(qiyās)*. Pour d'autres, les dits d'Abū Bakr et de 'Umar constituent seuls une preuve valable : le Prophète avait en effet ordonné, dans un hadith bien connu, « de suivre les deux hommes qui viendraient après lui », désignant par là les deux premiers califes. Pour d'autres enfin, les dits des quatre premiers califes *(rāšidūn)* constituent seuls une preuve si eux-mêmes sont d'accord (2).

Ġazālī, pour sa part, rejette toutes ces théories, en usant parfois d'arguments qui avaient cours en milieu chiite ou mu'tazilite. Les Compagnons n'avaient pas le privilège de l'impeccabilité et de l'infaillibilité *('iṣma)*. Eux-mêmes ont reconnu les divergences souvent profondes qui les divisaient. Abū Bakr et 'Umar n'ont jamais critiqué les Compagnons qui soutenaient des opinions différentes des leurs. Les Compagnons enfin considéraient comme obligatoire que, dans tout domaine relevant de l'*iǧtihād*, chacun suivît sa propre décision (3).

Mais s'il n'est pas obligatoire de suivre *(taqlīd)* les Compagnons. en leur faisant par principe confiance, on est en droit de se demander s'il est permis de le faire. La réponse à cette question, que l'on retrouvera dans le chapitre consacré à l'*iǧtihād*, dépend du niveau d'instruction de la personne considérée. L'homme de la rue ou du vulgaire *('āmmī)* peut suivre les dits d'un Compagnon comme ceux de tout *muǧtahid* qualifié. Le savant *('ālim)* n'est autorisé à le faire que dans la mesure où le droit est reconnu à un savant de suivre la doctrine d'un autre sans avoir à lui demander ses preuves (4).

La doctrine d'al-Šāfi'ī, fait remarquer Ġazālī, a varié sur ce point. Dans so ancienne doctrine, al-Šāfi'ī admettait qu'un savant pût suivre les dits d'un Compagnon si ces dits étaient largement répandus *(mašhūr)* et ne rencontraient pas d'opposition. Dans sa nouvelle doctrine, un savant n'a jamais le droit d'adopter sans preuve l'opinion d'un autre, fût-ce même d'un Compagnon. C'est à cette dernière manière de voir que Ġazālī se rallie (5). Il n'en demeure pas moins que l'autorité et le prestige dont jouissent à ses

(1) *Ms*, I, 260-274.
(2) *Ms*, I, 260.
(3) *Ms*, I, 261.
(4) *Ms*, I, 267.
(5) *Ms*, I, 268.

yeux les Compagnons, et en particulier les plus grands d'entre eux, l'amènent sans cesse à faire état de leurs propos et de leur exemple.

L'istiḥsān. — Le principe de l'*istiḥsān*, du jugement d'équité laissé à l'estimation personnelle du docteur de la Loi, qui adopte une règle par le simple fait qu'il la trouve « belle » ou la rejette parce qu'il l'estime « laide », pose à Ġazālī un problème délicat. Abū Ḥanīfa l'admet; al-Šāfi'ī le condamne : « Quiconque pratique l'*istiḥsān*, légifère. » Mais, nous dit Ġazālī, on ne saurait rejeter une chose avant de la comprendre. Il faut donc d'abord définir ce que l'on entend par ce terme d'*istiḥsān* (1). Des trois définitions données, nous ne retiendrons que la première qui seule pose directement, dans son fond, le problème de la valeur de l'*istiḥsān* comme une source autonome de la Loi.

La définition qui vient en quelque sorte spontanément à l'esprit consiste à voir, dans l'objet de l'*istiḥsān*, « tout ce que la raison considère comme beau » (2).

Sans doute, fait remarquer Ġazālī, doit-on admettre que l'on puisse recourir à des considérations d'ordre rationnel lorsque l'on suit une prescription religieuse, mais cette prescription ne saurait trouver son fondement dans ces considérations. Un statut légal ne peut être fondé que sur l'autorité de la tradition *(ḫabar)* : sur le Livre, la Sunna et l'*iǧmā'*, jamais sur la raison, et encore, quand il s'agit de la Sunna, doit-on exiger une tradition transmise par *tawātur*; une tradition isolée peut inciter à l'action mais non fonder avec certitude une règle de droit (3).

L'*iǧmā'*, d'autre part, interdit aux *muǧtahid* d'adopter sans preuve une opinion personnelle. L'*istiḥsān* sans preuves tirées du Coran, de la Sunna et de l'*iǧmā'* est une opinion subjective, en tous points comparable à celle de l'homme de la rue. L'homme se laisse facilement égarer par ses passions et ses intérêts. C'est en recourant aux preuves légales que l'on peut faire la discrimination entre un *istiḥsān* subjectif et un *istiḥsān* objectif (4).

Le Coran cependant ordonne de suivre « le plus beau *(aḥsan)* de ce qui a été révélé aux hommes » et parle de ceux qui entendent la parole de Dieu et suivent « le plus beau de cette parole ». Cette objection n'en est pas une pour Ġazālī qui estime qu'il faut comprendre, par là, que l'on doit suivre les preuves qui fondent véritablement les dispositions de la Loi. « Pour notre part, écrit-il, nous estimons conforme à l'*istiḥsān* de condamner l'*istiḥsān*, car nous enten-

(1) *Ms*, I, 274-283.
(2) *Ms*, I, 274.
(3) *Ms*, I, 275.
(4) *Ms*, I, 276.

dons ne pas avoir d'autre Loi que la Loi transmise par le Prophète que Dieu a confirmé par ses miracles » (1). D'autre part, ajoute-t-il, si l'on admettait que l'*istiḥsān* puisse servir de fondement à la Loi, il faudrait admettre celui de l'homme de la rue, de l'enfant, du débile mental, car le terme est pris, dans le Coran, dans un sens général *('āmm)* sans restriction. Réduire cet *istiḥsān* à celui du savant, c'est reconnaître implicitement que la valeur de l'estimation portée par ce savant dépend de la qualité des preuves légales qu'il met en œuvre (2).

Un hadith est souvent utilisé par les partisans de l'*istiḥsān* : « Ce que les musulmans considèrent comme beau est beau aux yeux de Dieu. » Ġazālī ne voit aucune preuve dans ce hadith en faveur de l'*istiḥsān*. C'est une tradition isolée qui ne saurait fonder une disposition légale. Si l'on entend ici, par musulmans, l'ensemble des musulmans, l'idée est vraie, car on se trouve devant un consensus communautaire; mais si l'on entend par là des musulmans pris isolément, c'est revenir à admettre l'*istiḥsān* de l'homme de la rue. Les Compagnons enfin furent unanimes à proclamer qu'ils estimaient qu'on ne devait pas définir une règle de droit sans indice *(dalīl)* et sans preuve *(ḥuǧǧa)*. Tous, en dépit des événements auxquels ils furent mêlés, entendirent rester fidèles au sens apparent *(ẓāhir)* des textes. Lorsque Mu'āḏ enfin fut envoyé au Yémen, il répondit au Prophète qu'il entendait suivre le Coran et la Sunna et, en leur absence, s'en remettre à son *iǧtihād*, sans faire mention d'un recours possible à l'*istiḥsān* (3).

L'istiṣlāḥ. — La considération de l'utilité *(maṣlaḥa)* constitue la dernière des « prétendues sources » de la Loi. Mais nous allons voir que, s'il la rejette en tant que source, Ġazālī reconnaît à la *maṣlaḥa* droit de cité à l'intégrant dans le contexte même de la Loi. La *maṣlaḥa* en effet, au regard de la Loi, se présente sous trois aspects (4).

1. — La *maṣlaḥa* peut être directement fondée sur la Loi révélée et, dans ce cas, elle constitue une preuve *(ḥuǧǧa)* que l'on peut ramener à un raisonnement analogique *(qiyās)* dont la cause *('illa)* est constituée par la considération de cette utilité (5). Il en est ainsi, par exemple, lorsque l'on étend l'interdiction qui frappe la consommation de vin de raisin *(ḫamr)* à toute boisson ou à tout aliment susceptible de provoquer l'enivrement. L'interdiction

(1) *Ms*, I, 277.
(2) *Ms*, I, 277.
(3) *Ms*, I, 277-279.
(4) *Ms*, I, 284-315.
(5) *Ms*, I, 284.

du vin de raisin a pour but de préserver la raison qui, elle-même, constitue une des conditions de la pleine responsabilité *(taklīf)*. L'interdiction du vin par la Loi est donc un signe, un indice *(dalīl)*, qui incite à respecter et à étendre aux cas analogues l'utilité que cette interdiction comporte (1).

2. — Il en est en revanche des formes d'utilité dont la Loi montre la nullité. Ainsi certains docteurs soutiennent que le châtiment expiatoire *(kaffāra)* que l'on doit exiger d'un prince qui viole les interdictions sexuelles durant le mois de *ramaḍān* consiste uniquement dans un jeûne consécutif de deux mois. L'affranchissement d'un esclave serait, pour lui, une chose par trop facile et ne constituerait pas une punition. L'utilité exige donc que l'on considère comme de stricte obligation, pour lui, d'effectuer ce jeûne compensatoire (2).

Ġazālī rejette catégoriquement cette interprétation et nous donne ses raisons. C'est aller, au nom de la *maṣlaḥa*, contre un texte du Coran. Ouvrir cette porte, c'est permettre tous les abus, en arriver à changer peu à peu tout le système des peines légales en considération des circonstances. Ce serait aussi en arriver à ruiner la confiance que les princes ont dans les *fatwā* des docteurs qu'ils consultent et auxquels ils pourraient reprocher de déformer la Loi par leur opinion personnelle (3).

3. — Il est enfin différentes formes de *maṣlaḥa* dont la Loi n'a pas établi, par un texte formel, la nullité ou la licéité : c'est en ce cas que le problème de la *maṣlaḥa* se pose. On ne saurait s'en remettre à la seule raison ou à la seule expérience du soin de définir cette *maṣlaḥa*. On entendra, par *maṣlaḥa*, la conservation des buts de la Loi en ce qui concerne les hommes. La Loi entend préserver cinq valeurs fondamentales : la religion, la personne, la raison, la famille et les biens. On appellera donc *maṣlaḥa* tout ce qui permet à l'homme d'acquérir un avantage ou d'écarter un dommage (4).

Cet usage de la *maṣlaḥa*, dont les buts sont ainsi définis, doit tenir compte de la hiérarchie des valeurs des choses considérées. Il y a d'abord les choses rigoureusement indispensables *(ḍarūrāt)*, puis les choses nécessaires *(ḥāǧāt)*, enfin les choses complémentaires *(taḥsīnāt; tazyīnāt)* qui, sans être nécessaires ni à plus forte raison indispensables, viennent en quelque sorte parachever, compléter ou « embellir » les précédentes. Le recours à la *maṣlaḥa* sera donc plus justifié et plus étendu dans le domaine des choses indispensa-

(1) *Ms*, I, 285.
(2) *Ms*, I, 285.
(3) *Ms*, I, 285-286.
(4) *Ms*, I, 287.

bles que dans celui des choses nécessaires ou complémentaires. La règle vaut aussi bien dans le domaine du droit public que du droit privé; c'est cependant au domaine du droit public que Ġazālī va surtout emprunter ses exemples (1).

C'est ainsi que la Loi ordonne de mettre à mort l'infidèle qui égare *(muḍill)* les croyants et de punir l'innovateur qui répand publiquement *(da'wa)* ses innovations. Ces dispositions légales, fondées sur l'utilité publique, ont pour but de défendre la religion (2).

De même encore, c'est pour protéger les personnes que la Loi a édicté la peine du talion *(qiṣāṣ)*; pour protéger la raison, qu'elle a puni la consommation de boissons fermentées; pour protéger la filiation, qu'elle frappe la fornication si lourdement *(zinā')*; pour protéger les biens, qu'elle punit l'usurpateur et le voleur (3).

Ces dispositions légales, fait remarquer Ġazālī, se retrouvent dans toutes les grandes communautés religieuses. Les trois religions monothéistes interdisent l'infidélité, le meurtre, le vol et l'ivrognerie, en raison des dommages que ces actes entraînent. Mais, comme la considération de la *maṣlaḥa* doit aussi intervenir dans les dispositions légales qui complètent et parachèvent ces prescriptions fondamentales, les diverses Lois révélées, plus ou moins rigoureuses, peuvent présenter des divergences; quant au fond des choses, il y a accord entre elles sur les buts fondamentaux qu'elles s'assignent pour la défense de la personne, de la raison, de la famille et des biens (4).

La considération de la *maṣlaḥa* tient aussi une grande place dans le domaine des choses simplement nécessaires *(ḥāǧāt)*. Le pouvoir qu'a le tuteur *(walī)* de marier la fillette ou le jeune garçon confiés à sa garde, répond à un simple besoin tandis que le devoir de veiller sur leur éducation et leur vie matérielle découle d'une nécessité impérieuse (5). Ces besoins sont hiérarchisés et certaines dispositions légales n'interviennent qu'à titre complémentaire; ainsi l'obligation, pour le tuteur qui marie sa jeune pupille, de lui donner un mari de sa condition et d'exiger une dot d'équivalence (6).

C'est cependant dans le domaine des choses qui ne correspondent pas à d'évidentes nécessités ou à de simples besoins, mais qui viennent parachever ou compléter ces nécessités ou ces besoins, que les divergences sont les plus grandes entre les docteurs de la Loi. Plusieurs exemples permettent de le comprendre.

(1) *Ms*, I, 287.
(2) *Ms*, I, 288.
(3) *Ms*, I, 288.
(4) *Ms*, I, 288-289.
(5) *Ms*, I, 289.
(6) *Ms*, I, 290.

Refuser à l'esclave l'aptitude à témoigner en justice *(šahāda)*, alors que l'on admet son aptitude à transmettre une tradition *(riwāya)*, constitue une précaution complémentaire. En revanche, lui refuser l'accès à une fonction publique *(wilāya)* correspond à des considérations tirées des besoins que l'exercice de l'autorité implique (1).

De même, que penser de la torture par coups *(ḍarb)* infligée à un homme suspect de vol pour l'obliger à parler ? Mālik l'admet. Ġazālī la rejette, non point en considération de la *maṣlaḥa*, mais parce que l'argument invoqué, l'efficacité de la procédure, se heurte à un argument fondé lui aussi sur la considération de l'utilité : le respect de la personne humaine et l'interdiction de punir un innocent (2).

Le problème du repentir et de la conversion *(tawba)* de l'hérétique *(zindīq)* pose un cas de conscience délicat. Un hadith, dont l'authenticité est admise, affirme que le Prophète avait reçu l'ordre de combattre les hommes jusqu'à ce qu'ils reconnussent l'unité de Dieu. Or certains docteurs, dont l'imām Mālik, soutiennent que la considération de l'utilité bien comprise exige la mise à mort du *zindīq* qui fait acte de contrition : le principe de la *maṣlaḥa* l'emporte sur le texte du hadith (3).

Ġazālī, pour sa part, ne tranche pas le problème dans l'absolu : la décision à prendre dépendra des circonstances et de l'état de celui auquel elle doit s'appliquer. On peut fort bien admettre, dans son principe, la thèse des partisans de l'exécution. Les juifs et les chrétiens, quand ils se convertissent à l'islam, bénéficient *ipso facto* de la protection de la Loi ; ils savent en effet que, par leur conversion, ils renoncent à leur ancienne religion. La situation est différente chez le *zindīq* qui admet la pratique de la dissimulation *(taqiyya)*, laquelle constitue même, par définition, l'essence de la *zandaqa*.

Mais, conclut Ġazālī, si l'on admet en doctrine la mise à mort du *zindīq* qui déclare faire acte de repentir, on doit, pour la justifier, faire de la considération de l'utilité non point une source indépendante de la Loi, mais la cause autorisant la « particularisation » *(taḫṣīṣ)* d'une disposition d'ordre général (4).

La mise à mort des rebelles, des innovateurs et des schismatiques pose un problème du même ordre. Certains docteurs, parmi lesquels figure encore l'imām Mālik, soutiennent que l'intérêt bien entendu *(maṣlaḥa)* autorise l'exécution de ceux qui, en lançant ouvertement l'appel à des innovations ou à la révolte, sèment le désordre et la corruption *(fasād)* en ce monde (5).

(1) *Ms*, I, 291.
(2) *Ms*, I, 297-298.
(3) *Ms*, I, 298.
(4) *Ms*, I, 299.
(5) *Ms*, I, 299-300.

Respectueux de la vie humaine, comme précédemment, Ġazālī n'admet la peine de mort qu'en punition d'un meurtre. Si ces agitateurs, conclut-il, n'ont pas commis d'actes entraînant mort d'homme, on se contentera de les emprisonner à perpétuité. On pourrait objecter que, dans une période de troubles, où les situations politiques changent vite, il est impossible de maintenir perpétuellement en prison un rebelle ou un schismatique. Mais un semblable argument ne saurait autoriser de recourir à la peine de mort, car une telle décision, en définitive, risque de se fonder beaucoup plus sur des estimations subjectives *(wahm)* dont la valeur, au regard de la Loi révélée, est loin d'être établie. « En aucun cas, conclut Ġazālī, on ne saurait admettre que l'on puisse mettre à mort un homme au nom d'une prétendue utilité dont on n'a aucun moyen d'établir la preuve légale » (1).

Ġazālī est en revanche moins exigeant quand il s'agit de décider si des contributions supplémentaires peuvent trouver leur justification dans la considération de l'utilité bien entendue *(maṣlaḥa)* (2). Sa réponse est dans la ligne de ce réalisme politique dont il a déjà donné tant de preuves dans ses œuvres antérieures. Certes, fait-il remarquer, en situation normale, quand l'armée dispose de ressources suffisantes, ne convient-il pas de recourir à ces impositions supplémentaires. Mais l'imām est autorisé à le faire si l'armée ne dispose pas des ressources nécessaires pour repousser des infidèles ou briser une sédition, à la condition de prélever ces contributions sur ceux qui sont à même d'en supporter le poids. Rien ne s'oppose cependant à ce que l'imām les prélève sur les sujets assujettis à l'impôt foncier *(ḫarāǧ)*. La loi pose en effet pour principe que, de deux maux ou de deux dommages, on choisira le moindre. Ainsi le tuteur d'un jeune enfant est autorisé, dans l'intérêt de cet enfant, à faire creuser sur ses terres des canaux d'irrigation, à payer le salaire d'un médecin ou à acheter des médicaments, s'il estime que ces dépenses, prélevées sur les biens de son pupille, sont nécessaires à l'intérêt bien entendu de celui-ci (3).

Un problème du même ordre, portant non plus sur les attributions fiscales du chef de l'État mais sur sa compétence en matière pénale, se trouve posé par la peine qui frappe la consommation des boissons fermentées : le taux de cette peine, qui était, à l'époque du Prophète, de quarante coups, fut ensuite porté par ses Compagnons à quatre-vingts coups, par analogie avec la peine infligée au calomniateur *(qāḏif)*.

Ġazālī justifie la décision des Compagnons en s'efforçant de montrer

(1) *Ms*, I, 300.
(2) *Ms*, I, 303.
(3) *Ms*, I, 303.

qu'ils ont fait, en l'occurrence, un usage de la *maṣlaḥa* conforme à l'esprit et à la lettre de la Loi. On remarquera cependant que, dans ce passage du *Mustaṣfā*, il range cette peine, non pas dans la catégorie des peines légales *(ḥadd)*, mais dans celle des peines discrétionnaires *(ta'zīr)* (1).

La peine prévue pour la consommation de boissons fermentées ne faisait pas, à l'époque du Prophète, l'objet d'une délimitation quantitative rigoureuse. On frappait l'ivrogne à coup de sandales ou de vêtements, et c'est à titre indicatif que le nombre des coups fut fixé à quarante. En le portant à quatre-vingts, les Compagnons n'outrepassaient pas leurs droits, les peines discrétionnaires étant laissées à l'estimation de l'imām qui est juge de leur application. En le fixant par analogie avec la peine du calomniateur, les Compagnons entendaient rester dans les limites tracées par le Prophète qui a posé pour principe qu'une peine discrétionnaire ne doit pas dépasser une peine légale (2).

On retiendra de tous ces exemples, empruntés pour la plupart au domaine du droit public, qu'on ne saurait considérer l'utilité bien entendue *(maṣlaḥa)* comme la cinquième source de la Loi. Les quatre seules sources sont le Coran, la Sunna, le consensus communautaire et la raison ramenée à la règle de la présomption de continuité. La Loi révélée, loin de trouver son fondement dans la *maṣlaḥa*, la suppose et l'implique. C'est en réfléchissant sur cette Loi, en l'approfondissant sans cesse que l'homme apprend à mieux connaître son propre intérêt. En ce sens, la *maṣlaḥa* fait partie intégrante de la Loi. Ġazālī, pour sa part, en use largement; dans sa définition du raisonnement analogique, dont il la distingue cependant, il ne manquera pas d'avoir souvent recours à elle (3).

L'interprétation des paroles du Prophète. — Le *muǧtahid* se trouve donc en présence de quatre sources objectives de la Loi. Les statuts légaux qui en dérivent ne sauraient dépendre de son libre choix *(iḫtiyār)*. Ces quatre sources existent indépendamment de lui; elles sont hors de sa compétence (4). Le domaine dans lequel doit s'exercer son effort *(iǧtihād)* consiste à faire usage de sa réflexion personnelle pour tirer de ces sources, en se fondant sur des preuves, les règles de droit. La première de ces preuves, celle dont les autres découlent, réside dans l'ensemble des paroles du Prophète *(aqwāl)*,

(1) Sur cette question, Ġazālī paraît avoir hésité. Dans le *Waǧīz* (II, 104-183), il considère la peine prévue pour la consommation de boissons fermentées comme une peine légale *(ḥadd)*, alors qu'ici, il la ramène à une peine discrétionnaire *(ta'zīr)*.
(2) *Ms*, I, 306.
(3) Cf. plus bas p. 176.
(4) *Ms*, I, 316.

qu'il s'agisse de versets coraniques qu'il a reçu mission de transmettre ou de hadiths précisant ou parachevant ce message (1). L'intelligence de la Loi consiste essentiellement à arriver à connaître, avec le maximum de certitude, ce que l'auteur de ce discours *(ḫiṭāb)* a voulu dire (2).

Un prophète ou un ange peuvent entendre directement, sans intermédiaire, le discours que Dieu leur tient. Le discours de Dieu, dans ce cas, ne saurait consister dans des paroles et dans des sons. Dieu crée, dans le cœur de celui qui l'entend, une connaissance nécessaire (3).

Un prophète ou un saint peuvent entendre le discours que leur tient un ange. Ce discours, dans ce cas, peut comporter des lettres et des sons qui expriment le sens de la parole de Dieu. « Ce que le prophète entend alors, ce sont les paroles qui proviennent de l'ange mais non la parole de Dieu. » On n'en dira pas moins que ce prophète a entendu la parole de Dieu « comme l'on dit, par exemple, que l'on entend la parole d'al-Mutanabbī lorsque l'on entend un tiers réciter des vers de ce poète » (4).

Une communauté *(umma)* enfin peut entendre le discours de son prophète. Dans ce cas, comme dans le précédent, « l'intelligence du discours suppose la connaissance préalable de la langue dans laquelle ce discours est tenu » (5).

Le discours constitue un texte proprement dit *(naṣṣ)* si ce texte ne comporte qu'un seul sens possible. Dans ce cas, la connaissance de la langue suffit pour permettre de le comprendre (6). Mais pour comprendre un discours, dans la plupart des cas, la connaissance de la langue, toujours indispensable, ne saurait cependant suffire. L'intelligence de ce discours suppose la mise en œuvre conjointe de démarches à la fois philologiques, stylistiques et logiques dont le dosage varie selon les cas et les caractères de ce discours.

Un texte est dit apparent ou obvie *(ẓāhir)* quand il comporte deux ou plusieurs sens dont l'un l'emporte manifestement mais non sans un minimum d'exégèse (7). — Un texte dit imprécis *(muǧmal)* comporte plusieurs interprétations possibles entre lesquelles il est impossible de choisir sans explications complémentaires (1). Un discours peut aussi avoir un sens propre et un sens métaphorique *(maǧāz)* (8). Il peut consister dans une information *(ḫabar)* ou une demande d'information, dans un ordre *(amr)*

(1) *Ms*, I, 316.
(2) *Ms*, I, 337.
(3) *Ms*, I, 337.
(4) *Ms*, I, 338.
(5) *Ms*, I, 339.
(6) *Ms*, I, 339.
(7) *Ms*, I, 384-410.
(8) *Ms*, I, 341.

ou une défense (1). Un discours peut être général *('āmm)* ou particulier *(ḫāṣṣ)* (2).

L'intelligence du discours, dans la plupart de ces cas, nécessite le recours à un « contexte » *(qarīna)*, qui peut consister dans un autre texte ou dans des circonstances concomitantes dont les modalités sont infinies (3). Ainsi s'esquisse la possibilité d'une explication historique à laquelle Ġazālī, à l'occasion, ne manque pas de recourir. — Le texte à interpréter, d'autre part, peut comporter un signe, un « indice » *(dalīl)*, constituant comme une cause occasionnelle *(sabab)* incitant l'exégète à découvrir, en recourant à des preuves, son véritable sens. Cet indice ou ce signe peut consister lui-même, par exemple, dans un raisonnement analogique ou dans un autre texte (4).

On peut, en partant de ces prémisses, distinguer trois grands modes d'interprétation d'un texte : l'explicitation *(bayān)*, l'exégèse proprement dite *(ta'wīl)* et le développement direct du contenu d'un texte *(faḥwā)*.

L'« explicitation » *(bayān)* consiste à définir le contenu d'un discours imprécis *(muǧmal)* et à le transformer en un discours plus ou moins largement précisé et développé *(mufaṣṣal)* (5). Le caractère subjectif de cette explicitation est souligné par le fait qu'il peut y avoir des divergences profondes entre théologiens et par le fait aussi que le *bayān* n'aboutit souvent qu'à une simple présomption (6). Cette « explicitation » n'est pas nécessairement immédiate ni totale. On peut la « retarder » jusqu'au moment où le besoin s'en fait sentir ou la développer progressivement (7). En d'autres termes, c'est au fur et à mesure que les problèmes se posent qu'un homme ou la communauté étendent et approfondissent leur connaissance de la Loi (8).

On comprendra, par *ta'wīl*, la démarche consistant à donner à un texte apparent *(ẓāhir)*, susceptible d'avoir deux ou plusieurs significations, une signification différente de celle qu'il semble apparemment devoir comporter (9).

Le *ta'wīl* peut avoir pour objet de réduire la portée générale d'un texte,

(1) *Ms*, I, 411.
(2) *Ms*, II, 32.
(3) *Ms*, I, 340.
(4) *Ms*, I, 387.
(5) *Ms*, I, 345-383.
(6) *Ms*, I, 365-366.
(7) *Ms*, I, 368-380.
(8) *Ms*, I, 381-382.
(9) *Ms*, I, 384-410.

de le « particulariser » *(taḫṣīṣ)* si des considérations rationnelles ou scripturaires incitent à le faire (1).

Il peut aussi consister à prendre un discours, non plus dans son sens propre, mais dans un sens allégorique, métaphorique ou symbolique (2). Ġazālī entend cependant assigner de strictes limites à l'exercice de ce mode d'exégèse. Ainsi, tout mot employé dans un sens allégorique a un sens propre. Mais tout mot, comportant un sens propre, n'a pas nécessairement un sens allégorique; ce serait forcer le sens des textes que de chercher à le lui imposer. Quand, d'autre part, un discours peut être pris aussi bien dans son sens propre que dans son sens allégorique, on le prendra dans son sens propre tant qu'aucun indice ne vient indiquer que le sens allégorique doive être retenu (3).

On peut enfin, pour comprendre les paroles du Prophète,partir non plus de leur forme, mais dégager de leur contenu le sens *(faḥwā)* qu'il comporte. Ce sens peut découler directement d'une exigence logique *(iqtiḍā')*, d'une simple allusion *(išāra)*, ou d'une explication causale *(ta'līl)* suggérée par le discours lui-même (4).

On peut encore le dégager par un raisonnement *a fortiori (faḥwā l-ḫiṭāb)*, qui consiste à étendre les dispositions légales prévues pour un cas à un autre qui ne semble pas prévu mais où les motifs de l'appliquer s'imposent avec plus de force que dans le premier cas (5).

Le raisonnement *a contrario (dalīl al-ḫiṭāb)*, qui part de la volonté exprimée par le Législateur, dans un cas prévu, pour supposer une volonté contraire dans tous les cas du même genre, est écarté par Ġazālī, bien qu'il ait été admis, dans son école, par plusieurs grands théologiens comme Abū Bakr al-Bāqillānī (6).

L'interprétation des actes du Prophète. — L'interprétation des actes du Prophète est subordonnée à l'interprétation de son discours. Quatre cas sont à prévoir (7).

1. — Quand le Prophète accomplit un certain nombre d'actes en soulignant, par des paroles, que ces actes constituent des règles légales, on considérera qu'il y a là un indice *(dalīl)* ou une explicitation *(bayān)* fondant le caractère

(1) *Ms*, I, 386-402.
(2) *Ms*, I, 387.
(3) *Ms*, I, 344. Cf. aussi *Iq*, 95.
(4) *Ms*, II, 186-227
(5) *Ms*, II, 191.
(6) *Ms*, II, 191.
(7) *Ms*, II, 214.

obligatoire de ces actes. Ainsi, quand le Prophète dit par exemple : « Priez comme vous me voyez prier », ou : « Prenez de moi les rites du pèlerinage », l'obligation de se conformer rigoureusement à son exemple naît de cette convergence de ses actes et de ses paroles (1).

2. — Les actes dont on sait, non plus par les paroles qui les accompagnent mais par leur simple contexte *(qarīna)*, qu'ils ont pour objet d'instaurer une règle relevant elle-même d'une révélation, constituent le fondement valable de cette règle de droit. Ainsi, le fait que le Prophète ait donné l'ordre de couper la main du voleur à la hauteur du poignet fonde la peine légale en cas de vol qualifié (2).

3. — Les actes dont le Prophète a fait savoir qu'ils constituaient un de ses privilèges *(ḫāṣṣiyya)*, ne concernant que lui-même, ne sauraient s'appliquer à d'autres (3).

4. — Les actes que le Prophète enfin a accomplis sans les expliciter par un discours ne sauraient entraîner, par eux-mêmes, ni interdiction, ni licitation, ni recommandation, ni obligation. Il faut, pour déterminer le statut légal qu'ils sont susceptibles de fonder, recourir à d'autres indices ou à d'autres preuves (4).

Fondant la Loi sur l'acceptation des paroles du Prophète beaucoup plus que sur son imitation, Ġazālī apparaît, dans ces pages du *Mustaṣfā*, plus ẓāhirite que dans l'*Iḥyā'*. Il n'en a pas moins constamment recommandé de prendre modèle sur le Prophète, dans la mesure où ses vertus et ses actions étaient à la mesure des fidèles.

Le raisonnement analogique. — Le *qiyās*, ou raisonnement analogique, consiste « à rechercher la cause *('illa)* d'une règle de droit donnée et à étendre cette règle à tous les cas qui participent de la même cause » (5).

Combattu par le ẓāhirisme et l'imāmisme, le *qiyās*, qui a trouvé aussi de nombreux adversaires dans le mu'tazilisme et parmi les traditionnistes, tient, dans la doctrine de Ġazālī, une place de choix.

Cette cause *('illa)*, qui constitue l'essentiel de la théorie du *qiyās*, n'est pas une cause dans le sens ordinaire du terme, Dieu étant la seule et véritable cause. « Nous entendons par *'illa*, dans le domaine des choses de la Loi,

(1) *Ms*, II, 214.
(2) *Ms*, II, 214-215.
(3) *Ms*, II, 214.
(4) *Ms*, II, 214-221.
(5) *Ms*, II, 228-234.

écrit Ġazālī, le point d'attache *(manāṭ)* d'un statut légal donné, c'est-à-dire ce avec quoi la Loi révélée met ce statut en rapport de connexion *(iḍāfa)*, ce à quoi elle le rattache, ce dont elle fait comme la marque ou le signe *('alāma)* de ce statut. » La cause, ainsi définie, peut être soit une cause productrice d'effet soit une cause de convenance (1).

La cause productrice d'effet *(ta'ṯīr)* n'engendre pas, par elle-même, cet effet; mais sa présence est toujours, en fait, suivie de la même conséquence. La cause de convenance *(munāsaba)*, ou de « convenance d'utilité » *(munāsaba maṣlaḥiyya)*, est la cause qui correspond à la finalité, à la sagesse pratique *(ḥikma)* ou, plus généralement, à l'utilité *(maṣlaḥa)* de la disposition légale dont part le raisonnement analogique (2).

Les voies à mettre en œuvre dans la détermination de cette cause ne peuvent être que des voies légales *(sam'iyya)*. La raison n'a pas à intervenir pour fonder cette cause, son rôle essentiel se ramenant à s'assurer que la cause du statut primaire *(aṣl)* se retrouve dans le statut secondaire *(far')* (3). Le *qiyās*, d'autre part, consistant dans une démarche dont le but est de rattacher une chose dont la Loi n'a pas fait mention *(maskūt)* à une chose dont elle a parlé *(manṭūq)*, peut aboutir, comme tout autre raisonnement, à une certitude catégorique *(yaqīn)* ou à une simple présomption *(ẓann)*(4).

La cause peut être indiquée par un texte *(naṣṣ)*, sous une forme ou sous une autre. Ainsi, dans ce hadith : « Quiconque fait revivre une terre morte, cette terre lui appartient », on dira que la vivification de cette terre morte est la cause *('illa)* de cette appropriation, et, dans cet autre hadith : « Quiconque change sa religion, tuez-le », le changement de religion, pour un musulman, constitue la cause de son exécution (5). Elle peut être aussi indiquée par un signe *(imā')* ou un avertissement *(tanbīh)*.

C'est l'*iǧmā'* qui, dans d'autres cas, permet de déterminer la cause. Le frère germain, par exemple, passe avant le frère consanguin dans l'ordre d'appel à la succession. Par voie d'analogie, il passera avant lui dans la tutelle matrimoniale. — De même, l'ignorance du montant du douaire entraîne la nullité du mariage par analogie avec les contrats d'échange *(mu'āwaḍa)* où l'ignorance du montant des prestations entraîne la nullité de la convention (6).

(1) *Ms*, II, 279.
(2) *Ms*, II, 297-312.
(3) *Ms*, II, 280.
(4) *Ms*, II, 281.
(5) *Ms*, II, 288-290.
(6) *Ms*, II, 293.

La détermination de la cause pourra enfin se faire par « sondage » *(sabr)* ou par recherche déductive *(istinbāṭ)*. On pourra examiner plusieurs causes possibles et retenir celle qui, au regard des données de la Loi, s'avère être la meilleure (1).

Le raisonnement analogique sous sa forme la plus haute est celui qui repose sur une cause *('illa)* — le *qiyās* dont la cause est productrice d'effet étant lui-même supérieur à l'autre. Mais tout raisonnement analogique implique, en dernière analyse, une ressemblance *(šabah)*. « Le terme de ressemblance, dit Ġazālī, s'applique à tout raisonnement par analogie. Le statut secondaire est rattaché au primaire par un lien commun *(ǧāmi')* qui fait que le statut secondaire ressemble au primaire » (2).

Un raisonnement analogique peut donc reposer sur une ressemblance apparente sans que cette ressemblance consiste dans une cause productrice d'effet ou dans une cause de convenance. Un raisonnement analogique fondé sur une simple ressemb ance *(qiyās šabah)* ne doit pas, pour autant, être écarté : c'est un raisonnement dans lequel la cause de la ressemblance échappe au théologien.

« Nous estimons, écrit Gazālī, que Dieu, quand Il édicte une règle de droit, a un secret *(sirr)* qui réside dans l'utilité *(maṣlaḥa)* que comporte cette règle de droit. Mais il arrive que l'on n'ait pas connaissance de la raison profonde de cette utilité, tout en ayant connaissance d'un état de choses qui conduit à penser que la cause de l'analogie comporte cette utilité, l'indique ou en constitue le moule, bien que, nous le répétons, nous n'ayons pas connaissance de cette utilité en soi » (3).

« Les raisonnements par analogie fondés sur la ressemblance, écrit-il un peu plus loin, sont fort nombreux. La plupart des raisonnements dont se servent les jurisconsultes appartiennent à cette catégorie. Il est en effet difficile de déterminer les causes productrices d'effet en partant des textes, de l'accord communautaire ou de la convenance d'utilité *(munāsaba maṣlaḥiyya)* (4). »

La Loi *(amr)* édictée par Dieu échappe donc, dans sa finalité, tout autant que l'univers qu'Il a créé *(ḫalq)*, à l'intelligence humaine la plus subtile. C'est dire aussi que l'effort *(iǧtihād)* du théologien, pour l'approfondissement et l'intellection de cette Loi, restera toujours limité dans ses résultats, comme l'effort du physicien pour l'intelligence du monde créé.

(1) *Ms*, II, 295.
(2) *Ms*, II, 310.
(3) *Ms*, II, 310-311.
(4) *Ms*, II, 312.

Les conditions de l'iğtihād. — Cet *iğtihād*, pour pouvoir s'exercer, ne comporte, en dehors de l'appartenance à l'islam, que des conditions de science et de capacité (1).

L'honorabilité *('adāla)* n'est pas exigée, bien que les consultations données par un *muftī* qui ne serait pas un homme honorable ne sauraient être admises. L'*iğtihād* d'un docteur dont le témoignage n'est pas accepté peut fort bien arriver à la vérité (2).

Le *muğtahid* doit d'abord connaître les quatre sources fondamentales de la Loi, mais cette connaissance fait l'objet d'atténuations *(taḫfīf)* sensibles dont le but est de rendre possible l'exercice de l'*iğtihād*.

Le Coran constitue la connaissance de base; mais il n'est pas nécessaire de connaître la totalité du livre. Le *muğtahid* doit uniquement connaître les versets qui concernent les statuts légaux, environ cinq cents versets. Il n'est pas nécessaire non plus de connaître tout le Coran par cœur; il convient de le connaître suffisamment pour retrouver les passages dont on a besoin (3).

La Sunna est elle aussi indispensable, mais il suffira de connaître les hadiths concernant les statuts considérés. Le *muğtahid*, d'autre part, peut avoir recours à des ouvrages spécialisés, comme le *Kitāb al-Sunan* d'Abū Dāwūd al-Siğistānī, ou le *Kitāb Ma'rifat al-sunan* d'Abū Bakr al-Bayhaqī, ou tout autre ouvrage comparable (4). Là encore il ne s'agit pas de connaître par cœur tous ces hadiths mais d'être à même de les retrouver quand on en a besoin (5).

On ne saurait demander au *muğtahid* de connaître tous les points sur lesquels il y a accord ou divergence au sein de la communauté musulmane, en matière de statuts légaux. Il doit seulement savoir que sa réponse à la question posée ne contredit pas l'*iğmā'*; pour cela il dispose de deux moyens : suivre une école juridique déterminée *(maḏhab)* et la bien connaître (6), ou savoir que la question est une question nouvelle, que les circonstances antérieures n'ont pas encore soulevée et sur laquelle les docteurs de la Loi n'ont pas eu à prendre position (7).

Pour pouvoir tirer de ces quatre sources fondamentales les règles de droit qu'elles impliquent, le *muğtahid* doit avoir été initié à quatre catégories de connaissances.

(1) *Ms*, II, 350.
(2) *Ms*, II, 350.
(3) *Ms*, II, 350-351.
(4) *Ms*, II, 351.
(5) *Ms*, II, 353.
(6) *Ms*, II, 351.
(7) *Ms*, II, 351.

1. — Il lui est indispensable de connaître la profession de foi musulmane, de connaître le caractère contingent du monde, la nécessité, pour ce monde, d'avoir un créateur doué d'attributs propres et dépouillé de toutes les qualifications de ses créatures. Il devra savoir aussi que ce créateur a donné au monde une Loi en envoyant ses prophètes dont la véridicité a été confirmée par des miracles. Mais, là encore, on ne saurait exiger d'un *muğtahid* d'avoir une connaissance approfondie de tous les problèmes de la théologie dogmatique. Il lui suffira, à l'exemple des Compagnons, d'avoir les croyances essentielles qui définissent un musulman (1).

2. — La connaissance de la langue arabe est indispensable. Mais il n'est pas nécessaire, pour reprendre l'expression de Ġazālī, « que le *muğtahid* ait l'érudition d'al-Ḫalīl ou d'al-Mubarrad ». Il pourra se contenter des connaissances philologiques et grammaticales qui permettent de comprendre un verset ou un hadith (2).

3. — De même, en ce qui concerne la connaissance, obligatoire dans son principe, de l'abrogeant et de l'abrogé. On ne saurait exiger du *muğtahid* de connaître tous les versets et tous les hadiths qui ont fait l'objet d'une abrogation. Il lui suffit de savoir, dans le cas qui l'intéresse, si tel verset ou tel hadith a été ou non abrogé (3).

4. — La connaissance de la transmission des traditions *(riwāya)* doit avant tout permettre au *muğtahid* de distinguer un hadith valable d'un hadith qui ne l'est pas. On considérera, nous dit Ġazālī, que tous les hadiths dont les *muftī* se sont servis sont des hadiths valables (4). Loin d'être tenu de vérifier par lui-même l'honorabilité des transmetteurs d'une tradition, le *muğtahid* est autorisé à suivre les choix faits par al-Buḫārī et Muslim. On considérera comme honorables les hommes qu'ils ont tenus pour tels et on utilisera les hadiths qu'eux-mêmes ont retenus. Pour dépasser, en ce domaine, l'adhésion systématique *(taqlīd)* au choix déjà fait par un tiers qualifié, il faudrait entreprendre soi-même les recherches historiques nécessaires concernant la biographie des traditionnistes. « Cette tâche, de nos jours, fait remarquer Ġazālī, est devenue fort difficile en raison de la multiplicité des intermédiaires » (5).

Pour sortir de cette difficulté, comme des précédentes, le *muğtahid* n'a

(1) *Ms*, II, 352.
(2) *Ms*, II, 352.
(3) *Ms*, II, 352.
(4) *Ms*, II, 352.
(5) *Ms*, II, 353.

d'autre solution que de recourir au *taqlīd*, à l'acceptation confiante des manières de voir de l'imām dont il admet la doctrine (1), qu'il s'agisse de problèmes relevant de la théologie dogmatique, du droit ou de la tradition. Il ne saurait être question d'exiger du *muǧtahid* de connaître toutes les subtilités de la théologie dogmatique, que les Compagnons eux-mêmes ignoraient (2), ou les différents modes de classification *(tafrī')* des problèmes juridiques comme les jurisconsultes les ont élaborés. Le *muǧtahid* à compétence universelle *(muṭlaq)*, qui serait à même de donner un avis motivé dans tous les domaines de la Loi, constitue une exception hors de la portée du commun des hommes. Plus modestement Ġazālī recommande aux *muǧtahid* de se spécialiser dans les différents domaines de la Loi (3).

La valeur de l'iǧtihād et le taqlīd. — Défini « comme l'acceptation d'une doctrine sans preuve », le *taqlīd* est dans son principe condamné. Le *taqlīd*, ainsi ramené à la soumission aveugle à l'opinion d'un tiers, ne constitue pas une méthode de connaissance dans le domaine des fondements de la Loi ni dans celui des applications (4).

On remarquera que Ġazālī renvoie ainsi dos à dos, comme également condamnables, la doctrine des traditionnistes littéralistes *(ḥaświyya)*, parmi lesquels il est d'usage de ranger les hanbalites et les gens du hadith, et celle des bāṭiniyya partisans de l'enseignement dispensé par l'imām impeccable et infaillible. Pour les uns comme pour les autres, le *taqlīd* est la seule voie d'accès à la vérité, le recours à la recherche spéculative *(naẓar)* étant, chez les uns comme chez les autres, strictement interdit (5).

L'homme de la rue cependant *('āmmī)* doit recourir au *taqlīd*. Il lui faut, s'il entend se conduire comme la religion lui en fait le devoir, demander des consultations *(fatwā)* aux *muǧtahid* qualifiés et suivre leurs conseils. A la doctrine des mu'tazilites *(qadariyya)* qui soutiennent que l'homme du peuple doit, lui aussi, rechercher la vérité par ses propres forces, Ġazālī oppose deux arguments (6).

Les Compagnons ne manquaient pas de consulter le Prophète ou les plus savants d'entre eux. — Les gens du peuple, d'autre part, ont pour fonction essentielle, dans la communauté, de s'adonner à la culture de la terre ou à divers autres métiers. S'ils devaient se consacrer à la recherche de la vérité,

(1) *Ms*, II, 353.
(2) *Ms*, II, 353.
(3) *Ms*, II, 354.
(4) *Ms*, II, 387.
(5) *Ms*, II, 387.
(6) *Ms*, II, 388.

toujours longue et difficile, ils en arriveraient à délaisser ces formes d'activité et la désertion de ces métiers et de ces techniques, indispensables à la vie économique, entraînerait de redoutables conséquences dans l'organisation et la stabilité sociales (1).

L'homme du peuple cependant ne saurait s'adresser qu'à un *muftī* dont il connaît avec certitude la science et l'honorabilité. Il ne saurait, en aucun cas, choisir pour guide un homme dont il saurait pertinemment que c'est un ignorant et un incapable. Dans le doute, s'il ignore si tel ou tel *muftī* réunit les conditions requises, il lui appartient de s'informer (2).

S'il n'y a qu'un seul *muftī* dans une localité, l'homme du peuple doit s'en référer à lui. S'il y en a plusieurs, il choisira celui qu'il veut, sans être tenu de choisir le plus savant. C'est ainsi que les choses se passaient au temps des Compagnons. Les gens du peuple consultaient aussi bien les meilleurs de ces Compagnons que les moins bons; ils n'étaient nullement tenus de s'adresser de préférence à Abū Bakr ou à 'Umar, ou à un autre des quatre premiers califes. Dans l'ordre de la conduite personnelle comme dans celui de la politique, on n'est jamais tenu de prendre pour guide le meilleur *(afḍal)* (3).

Mais le *taqlīd* est lui aussi, dans une large mesure, nécessaire à l'*iǧtihād*. Nous avons vu que, dans bien des domaines, qu'il s'agisse de la critique des traditions, de la connaissance de la langue ou de la formulation du *credo*, le *muǧtahid* devait s'en remettre à l'autorité de traditionnistes, de lexicographes ou de théologiens réputés. Nous avons vu aussi que la meilleure façon de savoir s'il y avait, sur une question donnée, un accord communautaire *(iǧmā')*, c'était d'adopter une école déterminée et de la bien connaître (4).

L'*iǧtihād* absolu *(muṭlaq)*, d'autre part, est, non pas l'*iǧtihād* qui s'efforcerait de découvrir la vérité au-delà des écoles constituées, mais l'*iǧtihād* qui peut prétendre donner une opinion motivée dans tous les domaines de la Loi. L'*iǧtihād* restreint *(muqayyad)* est moins un *iǧtihād* s'exerçant à l'intérieur d'une école déterminée qu'un *iǧtihād* spécialisé ne portant que sur la partie de la Loi où le *muǧtahid* s'estime qualifié (5).

Le *muǧtahid*, d'autre part, est limité dans son champ d'action. Il est toujours tenu de ne donner de *fatwā* que conformément aux données du Coran, de la Sunna et de l'*iǧmā'*. De larges domaines de la Loi restent hors de sa portée. Les données de la Loi sur lesquelles la communauté est tombée

(1) *Ms*, II, 389.
(2) *Ms*, II, 390.
(3) *Ms*, II, 390-392.
(4) Cf. plus haut, p. 158-159.
(5) *Ms*, II, 353-354.

d'accord s'imposent impérieusement à lui (1). Ainsi, le caractère obligatoire des prières rituelles, des différentes aumônes, du pèlerinage, du jeûne pendant le mois de *ramaḍān*, ou encore l'interdiction de la fornication, du meurtre, du vol et de la consommation de boissons fermentées constituent des certitudes qu'il ne saurait, en aucun cas, mettre en cause sans tomber lui-même dans l'infidélité (2).

Le *muǧtahīd* enfin n'est pas sûr d'arriver toujours à une pleine certitude. La vérité sans doute est une dans de larges domaines de la Loi : dans celui des données rationnelles relevant de la théologie dogmatique (3) et parfois aussi dans les parties de la Loi relevant de la spéculation *(naẓar)*, qu'il s'agisse de discussions portant sur les croyances fondamentales dont traite le *kalām* ou de problèmes relevant de la science des fondements du droit. De même encore, si l'on passe au domaine des applications particulières de la Loi, la vérité est parfois une et la certitude possible. Mais dans tous les cas où l'ambiguïté reste grande et où le *muǧtahid* doit se contenter de simples présomptions *(ẓanniyyāt)*, on en arrivera à conclure que tout *muǧtahid*, à la condition de réunir les conditions requises, puisse avoir raison *(muṣīb)* (4).

CONCLUSION

Avec le *Mustaṣfā*, s'achève la dernière grande œuvre de Ġazālī; terminée peu de temps avant sa mort, elle résume la théorie de l'ordre légal qui sert d'infrastructure à sa théorie politique. Mais, à toutes les différentes étapes de sa carrière, Ġazālī avait été amené à s'intéresser au problème politique : au problème de la dévolution, de la nature et de la finalité du pouvoir, et, par suite, à celui des rapports de la religion et de l'État. Après celui de la destinée eschatologique de l'homme, on peut dire que le problème politique, solidaire du précédent, a toujours été au cœur de la pensée ġazālienne.

Les modalités de l'approche du problème ont seules varié au cours du temps, en fonction des circonstances extérieures ou personnelles auxquelles Ġazālī s'est trouvé confronté. Dans la période de formation et de jeunesse,

(1) *Ms*, II, 354.
(2) *Ms*, II, 358.
(3) *Ms*, II, 354.
(4) *Ms*, II, 359.

Ġazālī a été amené à se poser le problème de la finalité politique de la religion sous l'effet convergent de trois catégories de facteurs. C'est d'abord la place considérable que l'étude de la Loi religieuse *(fiqh)* a tenue dans sa première formation et dans ses premières productions intellectuelles. Même réduits au simple exposé des données appliquées *(furū')* du droit, les manuels de *fiqh* constituent déjà, en soi, de véritables traités d'initiation à la pensée politique de l'islam. La première grande partie de ces traités, celle qui est consacrée aux devoirs de l'homme envers Dieu *('ibādāt)*, pose le problème de l'obéissance et de la participation à l'État; ainsi, pour nous en tenir à deux exemples, la direction de la prière *(imāma)* soulève les problèmes des droits du détenteur de l'autorité à revendiquer la direction des prières faites en commun, en face, pourrait-on dire, des droits de l'homme en sa propre demeure.

L'aumône légale *(zakāt)*, pour théorique qu'elle ait souvent été, autant qu'un mode de purification des biens, constitue la première et la seule contribution à laquelle le musulman soit tenu : ce qui ne peut manquer de soulever le problème de la légitimité et des limites de la fiscalité étatique.

Dans leur deuxième grande partie, consacrée à l'étude des relations sociales ou des coutumes, tous ces manuels de *fiqh*, que ce soient de simples précis ou de vastes sommes, s'infléchissent plus directement vers le problème de l'ordre dans la cité. C'est le problème de la licéité de l'acquisition des biens qui se trouve posé, qu'il s'agisse de la transmission de ces biens par voie successorale et testamentaire, ou par le jeu des diverses transactions. C'est aussi, pour nous limiter à cet exemple, le problème du régime pénal qui est soulevé lorsque l'on aborde le problème des peines légales et discrétionnaires.

Mais des circonstances plus directes encore ont contribué à l'inévitable politisation de la pensée de Ġazālī. C'est d'abord, dans l'ordre de la chronologie, l'influence qu'a pu exercer sur lui l'homme qui fut, pendant plusieurs années, son principal maître : Abū l-Ma'ālī al-Ǧuwaynī, à la fois théologien dogmatique, théoricien du droit et auteur d'un traité de droit public, le *Kitāb Ġiyāṯ al-umam*, qui s'apparente au *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya* d'al-Māwardī et qui, comme lui, sans en avoir toutefois l'ampleur, définit la fonction du califat — donc de l'autorité politique dans la communauté. — C'est ensuite l'appartenance de Ġazālī au cercle des collaborateurs de Niẓām al-Mulk qui, comme tous les grands vizirs du califat abbasside ou des Bouyides, se fit le théoricien de la politique qu'il entendait suivre. Plus encore que l'homme du calife ou du sultan seljouqide, Ġazālī resta, toute sa vie, le défenseur fidèle de la pensée politique de Niẓām al-Mulk qu'il enrichit et prolongea en l'intégrant à son propre système.

Cet intérêt porté de si bonne heure au problème politique, Ġazālī le développa et l'approfondit durant son séjour à Bagdad de 484/1091 à 488/1095 : quatre années d'une crise violente, où les péripéties souvent dramatiques se succèdent à un rythme rapide et où se pose avec acuité, dans les compétitions pour le pouvoir, le problème de l'équilibre d'une communauté déchirée par ses luttes intestines et la multiplicité de ses écoles et de ses sectes. Au lendemain de son arrivée, Ġazālī perd son premier protecteur, dans des circonstances confuses mais tragiques. Il fait désormais partie du petit nombre de docteurs de la Loi dont le calife sollicite les avis, en raison tout à la fois de la situation en vue que lui valent sa qualité de directeur de la Niẓāmiyya, la confiance dont il jouit de la part du grand vizir ou de sa famille, son talent personnel et aussi un respect poussé fort loin de la légitimité califienne. C'est durant la période bagdadienne que prennent corps les premiers traités politiques : le *Mustaẓhirī* tout d'abord, où il ne se borne pas à réfuter, comme beaucoup d'autres l'avaient fait avant lui — aussi bien dans le sunnisme que dans le mu'tazilisme —, les doctrines des bāṭiniyya, mais dans lequel il se fait aussi le défenseur résolu de la légitimité califienne, tout en conservant assez d'indépendance d'esprit pour rappeler le calife et, derrière lui, tout détenteur du pouvoir, aux devoirs inhérents à leur charge. Mais le *Mustaẓhirī*, nous l'avons vu, n'est pas le seul ouvrage politique. On retrouve ce problème du pouvoir, de sa légitimité et de sa finalité, dans la plus célèbre et la plus importante de ses professions de foi, l'*Iqtiṣād*, à laquelle il restera attaché toute sa vie. Ce même problème, on le sent toujours à l'arrière-plan des deux traités de logique juridique qu'il compose alors, le *Mī'yār* et le *Miḥakk*, qui, dans la mesure où ils s'attachent à définir les fondements de la Loi révélée, fixent les limites de l'autorité de l'État chargé de faire respecter cette Loi.

La longue période dite de retraite qui correspond, à quelques mois près, au règne agité et incertain de Barkiyārūq de 488/1095 à 498/1105, n'est pas une période de retraite absolue durant laquelle Ġazālī, comme replié sur lui-même et tout entier consacré à la méditation et à des exercices spirituels, renoncerait définitivement et totalement à s'interroger sur la vocation politique et temporelle de la Loi révélée. Le *Traité de la revivification des sciences religieuses*, le chef-d'œuvre inégalé, avec le *Mustaṣfā*, de la production ġazālienne, peut sans doute, par certains de ses aspects, être considéré comme un manuel d'introduction à la vie contemplative. Mais c'est aussi et plus encore un traité de critique et d'éthique politiques destiné à conduire sur la bonne voie l'homme qui, à la retraite, a préféré la vie dans le siècle, comme celui qui, s'étant enfermé dans une retraite passagère, entend s'y préparer à un retour à la vie active.

Durant toute cette période en effet Ġazālī a pris ses distances avec le pouvoir, aussi bien avec le califat qu'avec le sultanat, mais sans partir en guerre contre lui et tout en continuant de recommander, dans la meilleure tradition sunnite, l'obéissance et la soumission à l'État. A aucun moment non plus, tout au long de l'*Iḥyā'*, aussi hostile à un esprit de révolte que d'abandon, il n'a renoncé à l'une des principales missions qui incombent aux docteurs de la Loi, classe à laquelle lui-même appartient et qui a pour tâche de veiller sur l'héritage légué par le Prophète. Il s'agit essentiellement, pour lui d'« enseigner », de transmettre le message révélé, de le commenter en l'adaptant aux besoins du jour, non point dans une simple perspective de connaissance spéculative, mais dans un but de réformisme politique et moral. Une science théorique qui ne se traduirait pas en termes d'action, ou qui n'aboutirait pas à rendre l'homme meilleur *(iṣlāḥ)*, serait une science inutile ou dangereuse.

Ces préoccupations se maintiennent et s'affirment dans les dernières années, de 498/1105 à 505/1111. D'abord dans la courte période de retour à l'enseignement officiel, à Nīsābūr, à la demande d'un fils de Niẓām al-Mulk, alors vizir du sultan Sanǧar, que continue d'inquiéter l'activité grandissante des bāṭiniyya que les grands Seljouqides avaient été impuissants à maîtriser. C'est, de toute évidence, à la suite de l'assassinat de son nouveau protecteur par des bāṭiniyya que Ġazālī rompt de nouveau avec la vie officielle, mais non avec la politique, pour s'enfermer dans une dernière retraite, où, sans briser avec ses préoccupations antérieures, il garde la figure du légiste et du moraliste toujours préoccupé par les problèmes de la conduite de l'individu et de la cité — et non celle du solitaire obsédé par le seul souci de son salut personnel.

Les œuvres qu'il compose alors et que nous avons analysées portent témoignage de cette fidélité à sa propre tradition. Elles sont, autant que les précédentes, sous des formes à peine renouvelées, des manifestations du même besoin d'engagement et d'action. On ne saurait manquer d'être frappé par les correspondances existant, en ce domaine, entre les œuvres de la période bagdadienne, dont les principaux thèmes ont déjà été repris dans l'*Iḥyā'*, et celles des cinq dernières années, si imprécise leur chronologie demeure-t-elle.

Les préoccupations maîtresses du *Tahāfut* et de la première partie du *Mustaẓhirī* dirigée contre les bāṭiniyya se retrouvent dans le *Munqiḏ*, autobiographie justificatrice certes, mais attaque aussi dirigée contre les mêmes ennemis. Ce sont toujours les mêmes hommes qu'il s'agit d'abattre : *falāsifa* qui, par leur allégorisme et leur laxisme, s'écartent de la Loi; *bāṭiniyya* qui sèment le doute dans la masse des fidèles pour s'emparer du pouvoir; *ṣūfiyya*

anti-nomistes enfin qui poussent aussi loin et aussi dangereusement que les autres leur mépris de la Loi révélée.

Une même concordance se retrouve encore, d'une part, entre les préoccupations qui se font jour dans la deuxième partie du *Mustaẓhirī* et, d'autre part, celles qui s'expriment dans la *Naṣīḥa*. Sans doute le premier ouvrage est-il avant tout destiné au calife et le second au sultan seljouqide; sans doute encore le premier exalte-t-il, comme il se doit, la nécessité du califat, source de toute légitimité et le second, plus discret, insiste-t-il à plaisir sur l'importance de la royauté. Mais les deux ouvrages appartiennent au même genre littéraire : celui « des miroirs des princes » et l'un comme l'autre s'attachent à définir, sensiblement dans les mêmes termes, les devoirs combien pesants que la grandeur de leur tâche impose aux détenteurs du pouvoir. A aucun moment, d'autre part, dans la *Naṣīḥa*, Ġazālī ne renie sa conception du califat et les allusions fréquentes qu'il y fait, aussi bien au califat des Rāšidūn qu'à celui de leurs successeurs, laissent clairement entendre qu'il ne s'agit nullement, pour lui, de dresser contre le pouvoir du calife celui des rois ou des sultans. L'idéal de Ġazālī est plus impersonnel : c'est, au-delà même du califat ou du sultanat, le problème plus général de la source de la souveraineté dans l'islam qu'il s'agit d'aborder et de résoudre.

De là l'importance que prend, dans la structuration de cette pensée, le *Mustaṣfā*, consacré au problème des fondements du droit, comme l'avaient été tant d'œuvres antérieures qui s'étaient déjà posé le problème de la logique juridique. L'ordre politique implique un ordre légal, d'autant plus impérieusement que la connaissance objective des limites que la Loi religieuse impose et que l'État, garant de cette Loi, est en droit d'exiger, constitue la condition *sine qua non*, pour tout croyant, d'une personnalisation et d'un approfondissement intérieur de ses options de foi. Ce subjectivisme religieux, qui échappe à l'autorité de l'État dans la mesure où il ne cherche pas à s'imposer à un tiers, est une affaire toute personnelle dont son auteur devra un jour s'expliquer devant son Seigneur. En ce sens, une définition exacte et saine de la politique est non seulement la condition d'un ordre salutaire pour la communauté mais aussi pour la vie religieuse des membres composant l'ensemble de cette communauté.

C'est cette politique *(siyāsa)* qu'il convient de caractériser dans la deuxième partie de cette étude, en en définissant les constantes et la finalité. Déjà les analyses qui précèdent et qui ont été consacrées à l'examen des principales œuvres de Ġazālī permettent de situer cette politique dans l'articulation d'ensemble du système ġazālien. Cette politique implique d'abord la connaissance des fondements de la religion *(usūl al-dīn)*. Elle suppose ensuite la connaissance globale de la théorie des fondements de la Loi *(uṣūl al-fiqh)*, base de tout ordre légal.

C'est le contenu de cette politique, tel qu'on le trouve dans des œuvres qui diffèrent souvent tant par leur chronologie et leur nature, qu'il importe maintenant d'analyser. Nous le ferons en trois étapes : d'abord en définissant cette politique dans son objet et ses méthodes; ensuite en examinant les bases de l'ordre politique; enfin en passant à l'étude des buts de l'action politique.

deuxième partie

LA POLITIQUE DANS LA DOCTRINE DE ĠAZĀLĪ

chapitre IV

DÉFINITION ET OBJET DE LA POLITIQUE

I. DÉFINITION DE LA POLITIQUE

La siyāsa. — C'est paradoxalement, en apparence tout au moins, dans l'*Iḥyā'*, dont on a en général voulu faire un manuel d'introduction à la vie contemplative, que l'on trouve la meilleure définition de la politique *(siyāsa)* et aussi sa justification en tant que science rigoureusement indispensable à la vie de l'homme en société comme à celle de l'homme qui a choisi la retraite (1).

Quatre formes de métiers et de techniques, nous dit Ġazālī, sont indispensables à la vie de l'homme en ce monde. Il y a d'abord l'agriculture et les arts qui en dérivent, dont le but est de fournir à l'homme sa nourriture *(maṭ'am)*.

Ensuite vient l'art du tisserand et des activités complémentaires dont le but est de fournir à l'homme son vêtement *(malbas)*. Il y a ensuite l'art du maçon et des artisans qui lui apportent leur aide et qui tous travaillent dans le but de donner à l'homme son logis *(maskan)*. Nourriture, vêtement et logis correspondent à trois besoins fondamentaux dont on voit mal comment l'homme pourrait se dispenser.

Mais il y a enfin, au sommet de cette hiérarchie et prenant appui sur elle, la science qui donne à l'homme les moyens de vivre en société *(maǧma')*, car c'est uniquement en vivant en groupe — famille, village ou nation *(umma)* — que les hommes peuvent s'entr'aider pour garantir et améliorer leurs moyens d'existence. Cette science qui permet à l'homme de vivre pacifique-

(1) *Iḥ*, I, 12. — Comparer avec *Mīzān*, 106/97.

ment et fructueusement, tant sur le plan matériel que moral, c'est précisément la politique *(siyāsa)*.

La politique qui figure ainsi d'emblée, dès les premières pages et comme sur la façade de l'œuvre maîtresse de Ġazālī, parmi les quatre formes d'activité rigoureusement indispensables à la vie de toute collectivité humaine, tire son importance et sa nécessité de cette constatation de fait qu'une collectivité ne saurait vivre dans le désordre *(fasād)* et l'anarchie *(fawḍā)*, sans un principe d'ordre et d'organisation (1).

L'idée certes n'était pas nouvelle dans la littérature islamique et Ġazālī peut fort bien, sans avoir eu à l'emprunter à proprement parler à ces *falāsifa* et ces *bāṭiniyya* qu'il avait si souvent combattus, avoir été amené, sous leur influence et sans en prendre pleinement conscience, à en dégager plus complaisamment l'importance qu'il ne l'aurait fait sans y être invité par la lecture de leurs œuvres. Mais, dans cette hypothèse fort vraisemblable, il est hors de doute que Ġazālī empruntait ce qu'il avait déjà et qu'il devait à sa conception de la prophétie *(nubuwwa)* et au solidarisme de la Loi musulmane (2).

La mission de Muḥammad consiste essentiellement dans la transmission *(tablīġ)* du message que Dieu lui a fait « descendre » et, par voie de conséquence, dans l'appel *(da'wa)* lancé en faveur de ce message pour rallier le plus grand nombre de fidèles. Mais à cette mission prophétique proprement dite *(nubuwwa)* s'ajoute la royauté *(mulk)* : le pouvoir politique, le devoir de doter d'une organisation temporelle la communauté *(umma)* qu'il a reçu la charge de constituer autour de cet appel et de conduire à son salut. Le Prophète est d'abord ce visionnaire à qui a été donné de voir et d'entendre, à l'état de veille ou en songe, sous l'effet d'une révélation directe ou par l'intermédiaire d'une créature surnaturelle, les réalités passées, présentes ou futures inconnues du commun des hommes et dont quelques amis privilégiés de Dieu ne peuvent avoir partiellement et temporairement notion que dans le rêve (3).

C'est ensuite le chef d'État, le guide de la communauté, qui a reçu, en plus de la *nubuwwa*, de l'avertissement eschatologique, la *risāla*, le mandat impératif qui lui confère le pouvoir d'imposer à sa communauté, non seulement les linéaments de son organisation politique, mais les buts mêmes de

(1) *Iḥ*, I, 12. — La nécessité de l'ordre *(niẓām)* pour toute société est constamment mise en évidence dans l'œuvre de Ġazālī. Cf. par exemple, *Mz*, 169-170 ; *Iq*, 105-106, et *N*, 50.
(2) Comparer avec les Iḫwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, IV, 31-33.
(3) Cf. aussi *Rasā'il*, IV, 32-33.

sa vie temporelle (1). Religion et pouvoir, spirituel et temporel sont, dès le début de la révélation, indissolublement liés.

La mission dont Muḥammad, le dernier, le meilleur et le plus grand des prophètes, a été investi, est une mission universelle. Il n'a pas été envoyé, comme certaines sectes le prétendent, uniquement aux Arabes, mais à tous les hommes quelle que soit leur condition sociale, aux plus humbles comme aux plus orgueilleux, à tous les rois de la terre, à Chosroès et à César, ainsi qu'aux anges, comme lui-même l'a, à maintes reprises, proclamé (2).

Formé par le Coran qu'il avait mission de transmettre, le Prophète, d'autre part, devenait ce modèle idéal que chacun se doit de suivre, d'aimer et d'imiter. C'est le Prophète lui-même, nous dit à maintes reprises Ġazālī, que Dieu voulut d'abord former et corriger *(iṣlāḥ)* par le Coran avant de lui demander de réformer et de corriger les autres (3). C'est de lui, ainsi transfiguré par la révélation, que devait s'irradier la lumière *(nūr)* destinée à s'étendre sur tous les hommes. Son message enfin, son legs spirituel *(waṣiyya)*, n'a pas pris fin avec sa mort. Il appartient à ses héritiers de le reprendre et de le transmettre jusqu'au jour de la résurrection, sur le double plan de la religion et de la communauté (4).

C'est de cette constatation initiale, qui découle de toutes les œuvres de Ġazālī, du *Mustaẓhirī* au *Mustaṣfā*, en passant par l'*Iqtiṣād* et l'*Iḥyā'*, qu'il importe de partir pour comprendre la nature et les formes de ce que l'on doit entendre par politique.

Dans un monde où tout est hiérarchisé, aussi bien dans l'ordre de la création *(ḫalq)* que de la légifération *(amr)*, dans l'ordre du positif comme du normatif, du donné comme du construit, la première et la plus haute forme de la politique est la politique prophétique *(siyāsa nabawiyya)*, dont tous les grands prophètes ont montré l'exemple et que le dernier d'entre eux a parachevée (5).

Cette politique prophétique, qui part du fait initial et privilégié d'une révélation laissée à la libre décision divine, étend son autorité aussi bien sur l'élite *(ḫāṣṣa)* des hommes que sur la masse *('āmma)*, d'une part, et, d'autre part, aussi bien sur la vie extérieure *(ẓāhir)* de cette élite et de cette masse que sur leur vie intérieure *(bāṭin)* (6).

(1) Cf. plus bas p. 388-389.
(2) *Iq*, 91. — *N*, 11.
(3) *Iḥ*, II, 312-345. — En particulier, II, 313-314.
(4) D'où la mission des *'ulamā'*, *Iḥ*, I, 52-73.
(5) *Iḥ*, I, 12. — *Mīzān*, 106/97.
(6) *Iḥ*, I, 12.

Il y a, après la politique des prophètes, la politique des califes, des rois et des sultans dont l'autorité s'exerce sur la masse *('āmma)* et l'élite *(ḫāṣṣa)*, mais ne porte que sur la vie extérieure et pour ainsi dire sociale de cette masse et de cette élite, non sur leur vie intérieure et personnelle (1).

Ensuite vient la politique des docteurs de la Loi *('ulamā')*, qui sont les véritables « héritiers des prophètes » *(waraṯat al-anbiyā')* et dont le magistère s'exerce sur les élites et ne porte que sur leur vie intérieure (2).

Enfin, au bas de l'échelle, mais elle aussi essentielle à la vie de la cité, est la politique des sermonnaires *(wu''āẓ)* dont l'action s'exerce sur la vie intérieure *(bāṭin)* de la masse (3).

Après la politique prophétique, la forme la plus noble de la politique et la plus efficace aussi, est celle qui consiste à détourner les hommes des habitudes blâmables qui les conduisent à leur perte *(halāk)* et à les amener au contraire, par la voie de l'exemple, de la conviction ou de la coercition, à la pratique des habitudes louables qui leur apporteront le bonheur *(sa'āda)* et le salut *(naǧāt)* — les deux termes ayant sensiblement la même valeur ou exprimant, si l'on préfère, les deux faces d'une même réalité. C'est dans cet « endoctrinement » *(ta'līm)* salvateur que réside, pour Ġazālī, le but suprême de toute action politique.

Cet endoctrinement n'est pas, dans son système, l'apanage d'une autorité souveraine, impeccable et infaillible *(ma'ṣūm)*, comme dans le chiisme imāmite ou ismaélien. Il incombe à l'action conjointe des docteurs de la Loi, dépositaires du message prophétique, des sermonnaires dont l'influence, pour être salutaire, doit s'exercer dans le cadre de la Loi révélée, et des détenteurs du pouvoir *(šawka)*, califes, rois, émirs et sultans, princes de tous ordres, quel que soit le nom qu'ils portent, et qui ne peuvent prétendre exercer un pouvoir efficace et durable qu'en le légitimant par leur soumission à la Loi. Cette coopération est nécessaire pour réaliser, par une action solidaire, la mission à la fois spirituelle et temporelle que le Prophète, en raison de ses qualités exceptionnelles, avait pu atteindre par son action apostolique et réformiste *(iṣlāḥ)* (4). Lui-même, ajouterions-nous, en dépit des privilèges inégalés et inégalables dont Dieu l'avait doté, avait dû compter sur la participation de ses Compagnons à l'exercice de sa mission.

L'idée certes n'était pas entièrement nouvelle. On la trouve dans l'imāmisme des duodécimains dont les adeptes, nous dit le cheykh al-Mufīd, doivent préparer le retour de leur imām caché en prenant l'initiative d'une action que le *mahdī* viendra parfaire (1). On la trouve plus nettement encore dans l'ismaélisme comme les *Rasā'il* des Iḫwān al-ṣafā' le définissent : un vaste compagnonnage d'amis purs et fidèles travaillant au succès de l'imām en place et d'une idéologie commune (2).

(1) *Iḥ*, I, 12.
(2) *Iḥ*, I, 12. — On entendra, par *'ulamā'*, les docteurs de la Loi à compétence générale et les docteurs spécialisés (traditionnistes, exégètes, théologiens, jurisconsultes, etc.). *Ms*, I, 7.
(3) *Iḥ*, I, 12.
(4) *Iḥ*, I, 13.

A la différence de l'imāmisme et de l'ismaélisme, cette convergence des efforts se fait, dans la doctrine ġazālienne, non pas autour de l'imām impeccable et infaillible, auquel on doit une obéissance absolue, qu'il soit « caché » ou « visible », mais autour du Prophète, le seul homme à avoir atteint le plus haut degré auquel il est humainement possible de parvenir sur la voie de l'impeccabilité et de l'infaillibilité *('iṣma)* (3).

Comme dans l'imāmisme et l'ismaélisme, ce regroupement qui, à la limite, est universel, ne peut être que le fruit de cet endoctrinement méthodique, de cet « enseignement » *(ta'līm)* qui, chez les partisans de ces deux doctrines, incombe avant tout à l'imām et à son corps de missionnaires, mais dont Ġazālī confie la charge à tous les membres qualifiés de la communauté : aux détenteurs du pouvoir et aux docteurs de la Loi.

Donner la science *(ta'līm)* et l'acquérir *(ta'allum)*, répète inlassablement Ġazālī, constituent les deux premières obligations de l'homme envers son Seigneur *('ibādāt)*, avant même la prière qui suppose déjà un minimum de connaissances rituelles. Une réforme politique ne peut être qu'une réforme religieuse et une réforme religieuse suppose une réforme intellectuelle. Le premier devoir des responsables d'une action politique est donc de s'interroger sur la nature des sciences dont ils ont à solliciter les services (4).

II. LA POLITIQUE ET LA SCIENCE

La classification des sciences. — Ces sciences, Ġazālī les classe en deux grandes catégories : les sciences religieuses *(šar'iyya)* proprement dites et les sciences rationnelles *('aqliyya)* ou profanes *(ġayr šar'iyya)*. C'est d'abord, de toute évidence — il nous le dit aussi bien dans l'*Iḥyā'* que dans le *Mustaṣfā* — des sciences religieuses dont la politique a besoin (5).

(1) *Schismes*, 419.
(2) *Rasā'il*, IV, 172 (sur le but final de la religion).
(3) *Ms*, I, II, 212.
(4) *Mīzān*, 41/36. — *Iḥ*, I, 5 et suiv. — *Ms*, I, 3-5.
(5) *Iḥ*, I, 15. — *Ms*, I, 5.

Mais ces sciences religieuses se subdivisent elles-mêmes en deux catégories : il y a les sciences de ce monde *(dunyā)*, qui ont essentiellement pour objet la vie de l'homme durant son passage sur cette terre, et ensuite les sciences de l'autre-monde *(āḫira)*, qui se préoccupent avant tout de la destinée eschatologique de l'homme (1). Sciences de ce monde et sciences de l'au-delà sont complémentaires et participent de la même finalité. Mais c'est des sciences de ce monde que la politique a d'abord besoin, et de la première d'entre elles : le *fiqh*, — terme, remarquons-le, qu'il est d'usage de traduire par droit mais qui est plus que du droit : une règle de vie fixant les devoirs de l'homme envers son Seigneur, envers lui-même et les autres et définissant l'idée de droit en fonction de l'idée de devoir.

Les sciences de ce monde. — Que faut-il comprendre par cette intégration du *fiqh* dans les « sciences de ce monde » ? Ġazālī nous en donne l'explication dès les premières pages de l'*Iḥyā'* (2), après la définition de la politique que nous venons d'examiner. Les hommes, nous dit-il, par le fait même qu'ils vivent et doivent vivre en société, sont sans cesse exposés à des querelles et des contestations. Ils ont besoin d'un pouvoir *(sulṭān)* qui puisse leur servir de guide et arbitrer leurs différends. Le terme de *sulṭān* doit être pris ici dans son sens général et abstrait : celui d'une autorité supérieure de contrainte disposant de la puissance de fait *(šawka)* à même de plier les hommes au respect de la Loi et de la justice. Pour Ġazālī, comme pour Pascal, la force sans la justice est aveugle et la justice sans la force impuissante.

Cette force supérieure de contrainte *(šawka)*, ce pouvoir de fait *(sulṭān)*, ont besoin d'une norme, d'une règle ou d'un canon *(qānūn)*, qui leur permette de trancher ces différends en imposant leur décision : non pas une décision arbitraire issue d'un jugement purement subjectif, mais une décision fondée sur les sources objectives de la Loi. Cette règle, c'est le *fiqh* qui la donne : le *fiqh* compris non seulement comme la codification arrêtée telle qu'on la trouve dans les manuels ou les *fatwā* traitant de cas concrets *(furū')*, mais, plus généralement, le *fiqh* compris comme une attitude d'esprit et une méthode dont il appartient à la science dite des fondements du droit *(uṣūl al-fiqh)* de fixer les règles, en assignant à la raison sa fonction et ses limites (3).

L'exercice du pouvoir implique donc le recours constant de ceux qui le détiennent aux services des fondamentalistes du droit et des *muǧtahid*, si ces détenteurs du pouvoir, comme c'est communément le cas, ne réunissent pas eux-mêmes les conditions requises du *muǧtahid*.

(1) *Iḥ*, I, 16 et 20.
(2) *Iḥ*, I, 16 et 20.
(3) *Mizān*, 126/115. — *Iḥ*, I, 16. — *Ms*, I, 3.

On retiendra donc cette définition du *faqīh*, du savant qui s'adonne à la connaissance et au maniement du *fiqh* : « Le *faqīh*, nous dit Ġazālī dans l'*Iḥyā'* (1), c'est l'homme qui connaît les dispositions normatives auxquelles l'action politique doit se plier *(qānūn al-siyāsa)* et la voie qu'il convient de suivre pour s'interposer *(tawassul)* utilement entre les hommes que leurs passions poussent à s'opposer les uns aux autres. »

La mission du *faqīh* ainsi comprise est essentielle dans l'État : « Le jurisconsulte, précise Ġazālī dans ce même passage de l'*Iḥyā'* (2), sert à l'autorité politique *(sulṭān)* de maître *(mu'allim)* et de directeur de conscience *(muršid)* pour administrer les hommes et les discipliner afin que règnent, en ce monde, l'ordre et la justice. »

Cette définition de la mission du jurisconsulte ne signifie nullement que celui-ci puisse ignorer la religion *(dīn)*. Contre une telle interprétation, inadmissible dans sa doctrine, Ġazālī ne manquerait pas de s'élever avec indignation. Cela signifie que le jurisconsulte aborde les problèmes de la religion, non pas directement comme le théologien dogmatique ou le mystique, mais par le biais ou l'intermédiaire des choses de ce monde (3).

Ce monde *(dunyā)* en effet, Ġazālī le répète inlassablement et nous aurons l'occasion d'y revenir, est un champ *(mazra'a)* où l'homme jette la semence de l'autre; c'est en quelque sorte l'instrument *(āla)* dont il doit nécessairement se servir, car Dieu l'a ainsi voulu, pour gagner son salut dans l'au-delà. La vie religieuse pour s'épanouir, qu'il s'agisse du solitaire dans sa retraite ou de l'homme jeté dans le siècle, a besoin d'ordre et de stabilité. Cet ordre et cette stabilité, qui ne sont pas une fin en soi mais les conditions nécessaires de la préparation au salut, ne peuvent naître que d'une union indissoluble de la religion et du pouvoir. « La religion *(dīn)* et la royauté *(mulk)*, proclame à maintes reprises Ġazālī dans l'ensemble de son œuvre, sont des jumeaux inséparables. La religion est le principe *(aṣl)*, le pouvoir en est le gardien » (4).

Une comparaison avec le pèlerinage permet à Ġazālī d'illustrer sa pensée par un exemple. Le pèlerinage, en soi, consiste dans un ensemble minutieux de rites *(manāsik)*, accomplis à la Mekke ou dans ses environs. Il ne saurait se confondre avec la route que les pèlerins empruntent pour arriver à la Mekke ni avec l'escorte qui les accompagne pour les protéger. Le *fiqh* est ainsi, dans son domaine, le moyen qui permet de diriger *(siyāsa)* et de protéger

(1) *Iḥ*, I, 16. — *Mīzān*, 126/115.
(2) *Iḥ*, I, 16.
(3) *Iḥ*, I, 20. — *Ms*, I, 3.
(4) *Iḥ*, I, 16. — *Mīzān*, 86/77. — *N*, 12 et 50.

les hommes de manière à ce qu'ils puissent s'acquitter des obligations religieuses qui leur incombent (1).

L'homme, pour Ġazālī, comme pour la doctrine musulmane dans son ensemble, à travers toute la diversité de ses écoles, est fait pour servir Dieu, et servir Dieu, c'est le faire avec les moyens et dans les formes qu'Il a lui-même prescrits. Le *fiqh* précisément permet de connaître les moyens élémentaires de ce service, ceux qui socialement constituent l'infrastructure de toute vie commune et dont la violation entraîne une sanction temporelle, portant sur la personne ou sur les biens, sans préjudice d'une sanction dans l'autre-monde (2).

Cette manière de concevoir la nature et la fonction du *fiqh*, ainsi rangé dans la catégorie des sciences de ce monde, se heurte toutefois à une objection. On pourrait en effet penser qu'une telle définition soit valable pour les parties de cette discipline qui concernent le droit pénal *(ḥudūd)*, mais non pour celles qui traitent des pratiques cultuelles *('ibādāt)* ou des limites de la licéité *(ḥalāl)* en matière de biens (3). Cette objection, Ġazālī la repousse en faisant les deux remarques suivantes :

a) En ce qui concerne les pratiques cultuelles, le jurisconsulte s'attache uniquement à l'aspect extérieur *(ẓāhir)* de ces pratiques, à la façon dont l'homme, par ses membres et son comportement apparent, s'en acquitte, mais non aux sentiments intimes du fidèle dans l'accomplissement de ces actes, à sa sincérité, au degré de son adhésion intérieure et de sa propre conviction. L'aspect intérieur et personnel *(bāṭin)* de ces actes échappe à la compétence du *fiqh* (4).

Ainsi, dans la prière rituelle, le *faqīh* s'intéresse uniquement à l'aspect extérieur, formel et pour ainsi dire social de cette prière : le respect des heures et des formes prescrites, des gestes et des formules. Il n'a pas à infliger une sanction à l'homme qui ferait sa prière sans songer à Dieu, en pensant par exemple aux affaires qu'il a en cours ou aux soucis qui le préoccupent (5). La même remarque peut être faite pour le jeûne ou l'aumône légale et, d'une manière générale, pour toutes les autres œuvres. Plus généralement encore, le musulman *(muslim)*, aux yeux du *fiqh*, c'est l'homme qui a reconnu publiquement, par la langue, appartenir à l'islam et qui, par l'effet de cette reconnaissance verbale *(iqrār)*, devient inviolable dans sa personne et ses biens.

(1) *Iḥ*, I, 16.
(2) Cf. le propos attribué à Sufyān al-Ṯawrī et à 'Abd Allāh b. al-Mubārak, dans *Ibn Baṭṭa*, 81.
(3) *Iḥ*, I, 17.
(4) *Iḥ*, I, 17.
(5) *Iḥ*, I, 17.

La réalité de ses sentiments intimes sort de la compétence du *fiqh*. C'est Dieu omniscient qui en sera juge le jour où Il demandera à chacun ses comptes. L'homme peut échapper aux sanctions de l'État sans pour autant échapper à celles que Dieu lui réserve.

b) La même remarque s'impose si l'on passe au domaine du licite et de l'illicite. Des quatre formes hiérarchisées de l'esprit de scrupule *(wara')* dans le comportement de l'homme en face des choses interdites, la première seule concerne le *fiqh* : celle qui consiste à éviter les interdictions extérieures *(ḥarām ẓāhir)* et qui confère l'honorabilité sociale *('adāla)* exigée pour toute fonction publique et pour l'acceptation du témoignage en justice. Le *fiqh* n'a pas à s'interroger sur les mérites de ceux qui poussent plus loin, dans leur for intérieur, un esprit de scrupule dont Dieu seul en définitive sera juge (1).

Aussi, à la suite de ces remarques, ne saurait-on être surpris de trouver même dans l'*Iḥyā'* et, pourrait-on dire, dans toutes les œuvres de Ġazālī, un souci de légalisme littéraliste dont leur auteur, initialement formé dans le *fiqh* et resté toujours fidèle à cette discipline, n'aurait pu s'évader sans ruiner tout le système doctrinal de l'islam défini comme une règle de vie spirituelle et temporelle.

ORIENTAL OXFORD INSTITUTE

Les sciences de l'autre-monde. — Mais la politique, pour réaliser la plénitude de sa mission, ne saurait se contenter des sciences de ce monde. Ces sciences certes, nous venons de le voir, ne se désintéressent pas de la destinée finale de l'homme, mais elles le font d'une manière médiane, par le détour ou l'intermédiaire de la réglementation de la vie d'ici-bas. Elles s'intéressent d'autre part aussi aux choses de la religion, car ce sont des sciences religieuses, mais elles le font en s'arrêtant à l'aspect extérieur *(ẓāhir)* de la religion, au comportement social des hommes dans un domaine où une sanction temporelle de droit public ou privé est possible.

Les sciences de l'autre-monde sont au contraire les sciences du *bāṭin*, des réalités de l'âme *(rūḥ)*, de la vie intérieure de tous ceux qui composent la communauté (2). Ces sciences, d'autre part, peuvent se tourner soit vers le domaine de la croyance et des options de foi individualisées, soit vers celui des dispositions d'âme qui conditionnent un comportement.

La première forme de ces sciences, que Ġazālī désigne sous le nom de *mukāšafa*, de dévoilement intérieur, et qui constitue le but ultime de toutes les sciences, est définie comme le savoir *(ma'rifa)* qui permet d'accéder à la

(1) *Iḥ*, I, 17.
(2) *Iḥ*, I, 18-19.

connaissance vécue de Dieu dans son essence, ses attributs et ses actes. C'est grâce à ce dévoilement, initialement lié à la révélation, approfondi et intériorisé par la méditation personnelle, que l'on peut arriver à mieux comprendre la sagesse *(ḥikma)* qui a présidé à la création de ce monde et de l'autre et à mieux comprendre aussi la subordination *(tartīb)* des choses de ce monde à celles de l'autre-monde. C'est grâce à lui encore que l'on peut accéder aux connaissances relatives à l'autre-monde, comme la prophétie, la révélation, les anges et les démons, le paradis et l'enfer, la résurrection et le jugement dernier (1).

« C'est comme une lumière *(nūr)*, écrit Ġazālī, qui surgit dans le cœur quand ce dernier a été purifié et nettoyé de tous ses attributs blâmables » (2). « Cette science, dit-il encore, permet de lever le voile qui cache toutes les choses de l'au-delà et de les saisir d'une façon aussi claire que si on les voyait directement — chose qui serait possible si le miroir des cœurs n'était pas lui-même voilé par les souillures de ce monde » (3).

Cette connaissance privilégiée est par excellence le lot des prophètes et des saints, de ceux que Dieu a rapprochés de Lui, des hommes à la sincérité éprouvée et à la foi profonde, des « véridiques » *(ṣiddīq)*, comme Abū Bakr, le premier calife, et de bien d'autres encore après lui (4).

Si la communauté a besoin, pour son bon ordre et le respect de l'équité sur le plan temporel, de jurisconsultes qualifiés, elle a tout autant besoin, pour son salut spirituel, de ces « véridiques », de ces « amis de Dieu », de ces justes qui ne redoutent aucun danger quand il s'agit de proclamer la vérité et de tirer la communauté, par leur appel, des turpitudes terrestres où elle s'enlise (5).

La deuxième des sciences de l'autre-monde est la *mu'āmala*, ou science du comportement intérieur — « la science des états du cœur », comme la définit Ġazālī (6). C'est une science de la conduite dont la politique ne saurait se dispenser pour assurer aux hommes leur sécurité en ce monde et les préparer à leur salut final.

Ces états du cœur peuvent être blâmables et sources de perdition, comme le sont par exemple la haine, la jalousie, l'orgueil, l'amour des richesses, le mensonge, la calomnie ou la médisance. Ils peuvent être au contraire

(1) *Iḥ*, I, 18-19.
(2) *Iḥ*, I, 18.
(3) *Iḥ*, I, 29.
(4) *Iḥ*, I, 19.
(5) *Mn*, 25/80.
(6) *Iḥ*, I, 19-. — IV, 272.

louables et source de salut, comme le sont la constance, la crainte de Dieu, l'espérance, le détachement des choses de ce monde et d'autres vertus encore.

La connaissance de ces différents états constitue donc, pour le savant qui a le souci de l'au-delà, un devoir d'obligation personnelle *(farḍ 'ayn)*. Ces savants auront donc, comme les jurisconsultes qui ne s'attachent qu'à l'aspect extérieur de la religion, qualité pour donner des consultations motivées *(fatwā)* (1).

La politique, soucieuse du respect des prescriptions extérieures de la religion et à qui s'impose par là même le devoir de s'appuyer sur les sciences de ce monde et d'en encourager l'étude, ne saurait non plus se désintéresser des conditions morales de la vie de ceux dont elle a la charge. Elle le saurait d'autant moins que les sciences de ce monde et les sciences de l'autre, tout en se distinguant les unes des autres, sont en fait complémentaires et hiérarchisées. Les sciences de ce monde, instrumentales et médiatrices, se subordonnent, quant à leur finalité, aux sciences de l'au-delà. La fin dernière de l'homme réside dans sa destinée eschatologique et non dans le séjour incertain et fugitif, dans le court voyage qu'il fait en ce monde. Mais les sciences de l'au-delà seraient vaines et dangereuses si elles cherchaient à se libérer des sciences de ce monde ou à les ignorer.

De même que la religion et le pouvoir doivent toujours aller de pair et s'arc-bouter dans une commune action, la morale et le droit seraient impuissants à donner, l'un sans l'autre, à une société, l'ordre, la justice et l'esprit d'entr'aide indispensables à son bon fonctionnement et à sa pérennité.

L'union des sciences du monde et des sciences de l'autre monde. — Les hommes qui se préoccupent uniquement de l'aspect extérieur de leur religion, sans se soucier de leur religion intérieure, nous dit Ġazālī, périront dans l'autre-monde, « sous les coups que leur portera le Roi des rois. » — Ceux qui érigent leurs propres dispositions intérieures en règles de conduite et s'écartent des prescriptions extérieures de la religion périront sous le sabre des rois de ce monde, en vertu des *fatwā* donnés par les jurisconsultes qui se préoccupent des choses de ce monde et ont pour souci le maintien de l'ordre social (2).

L'unité en quelque sorte organique qui existe entre sciences de ce monde et sciences de l'autre, leur complémentarité et la nécessité de leur coopération résultent de l'indissolubilité qui, dans l'ordre des valeurs *(amr)* comme dans celui des données créaturelles *(ḫalq)*, caractérise les rapports du *ẓāhir* et du *bāṭin*, de l'enveloppe extérieure des choses et de leur réalité profonde.

(1) *Iḥ*, I, 19.
(2) *Iḥ*, I, 19.

Les vrais savants qui s'adonnent à l'étude du *fiqh* ont toujours su au demeurant reconnaître les mérites et la supériorité des savants qui se consacraient aux sciences de l'au-delà. Ainsi l'imām al-Šāfi'ī ne manquait pas d'aller consulter Šaybān al-Rā'ī. De même Aḥmad b. Ḥanbal et Yaḥyā b. Ma'īn, de leur côté, s'adressaient à Ma'rūf al-Karḫī qui était loin cependant d'avoir une connaissance aussi sûre et aussi étendue qu'eux-mêmes de la Loi religieuse (1). C'est en ce sens, conclut Ġazālī, que l'on peut dire que les maîtres en la connaissance des choses extérieures *(ẓāhir)* sont la parure de la terre et du royaume d'ici-bas *(mulk)*, tandis que les maîtres en la connaissance des réalités intérieures *(bāṭin)* sont la parure du ciel et du royaume d'en haut *(malakūt)* (2).

La distinction entre le sens littéral et le sens profond de la Loi est conforme aux données du Coran. Elle ne peut être niée, nous assure Ġazālī, que « par des esprits bornés qui ont sans doute appris quelque chose dans leur enfance mais qui se sont ensuite figés *(ǧumūd)* dans leurs premières connaissances, étant incapables de les dépasser pour s'élever jusqu'au rang de véritables savants » (3).

Cette conviction que le sens intérieur, voire même ésotérique, de la Loi religieuse trouve son fondement dans les données scripturaires n'était certes pas nouvelle. Al-Barbahārī, si souvent présenté comme un littéraliste impénitent, affirmait, en disciple tout à la fois d'Ibn Ḥanbal et de Sahl al-Tustarī, qu'admettre un *bāṭin* qui ne trouvait pas sa justification dans le Coran était condamnable : restriction sans doute, mais qui n'en proclamait pas moins la légitimité d'un sens ésotérique quand le Coran lui-même le proposait (4).

C'est cette doctrine, élargie et systématisée, que l'on retrouve chez Ġazālī, fondée sur un ensemble de traditions. « Le Coran, dit le Prophète, a un sens apparent et un sens caché, comme il a une fin et un commencement. » — « Nous prophètes, dit encore Muḥammad, nous avons reçu l'ordre de parler aux hommes dans la mesure de leur esprit. » — 'Alī, de son côté, montrant un jour sa poitrine, s'écria : « Il y a là bien des connaissances ! Puissent-elles avoir un jour des hommes pour les transmettre ! » (5) — Plus loin, c'est une citation de Sahl al-Tustarī, le fondateur de l'école des sālimiyya, affirmant qu'il y a trois degrés dans la hiérarchie du savoir : la connaissance

(1) *Iḥ*, I, 20.
(2) *Iḥ*, I, 20.
(3) *Iḥ*, I, 88.
(4) *Ibn Baṭṭa*, 172 et note 1.
(5) *Iḥ*, I, 89.

de l'extérieur *(ẓāhir)* des choses, la connaissance de leur réalité intérieure *(bāṭin)*, la connaissance enfin de leur secret *(sirr)* (1).

La légitimité de la distinction entre le *ẓāhir* et le *bāṭin* étant ainsi fondée sur des données scripturaires, le grand problème qui a toujours préoccupé Ġazālī est celui des rapports de ces deux notions. Ce problème, sans doute, relève des sciences du dévoilement *(mukāšafa)*, mais il est d'une importance telle, pour la compréhension de la religion, base de toute politique saine, qu'il est indispensable de l'aborder fût-ce sommairement. Si, en effet, le sens intérieur de la Loi révélée était contraire à son sens extérieur, c'en serait fait de la Loi. Il ne saurait y avoir deux vérités, mais deux aspects de la même vérité. Soutenir, avec certains soufis, que la vérité en soi *(ḥaqīqa)* est différente de la règle de droit *(šarī'a)* constitue une marque flagrante d'infidélité *(kufr)*. Si, d'autre part, la *šarī'a* et la *ḥaqīqa* sont identiques, la distinction établie entre le *ẓāhir* et le *bāṭin* n'a plus sa raison d'être : ce qui est également contraire aux données de la révélation et de la tradition (2).

Ġazālī, dans un long passage de l'*Iḥyā'*, résume et systématise sa manière de voir sur cette question qui est au cœur de sa doctrine, de sa théodicée et de sa cosmologie comme de son anthropologie, de sa politique et de sa morale. Le terme de *bāṭin*, nous dit-il, peut être pris dans cinq acceptions différentes (3).

1. — On peut entendre par *bāṭin* des connaissances trop subtiles pour le commun des hommes et dont la divulgation serait dangereuse parce qu'ils les comprendraient mal. Ainsi l'intelligence de tout ce qui touche à l'âme *(rūḥ)* ou à certains attributs divins exige une agilité d'esprit au-dessus de la moyenne. Le Coran et la Sunna emploient par exemple, pour parler de Dieu, des termes anthropomorphiques qui, toute connaissance supposant une analogie *(muqāyasa)* entre l'objet connu et le sujet qui connaît, sont susceptibles de faire croire à une identité de nature entre le Créateur et la créature. La sagesse commande de laisser l'homme du vulgaire dans un fidéisme prudent lui enjoignant de remettre à Dieu, à son Prophète ou à l'élite des savants la compréhension profonde de ces vérités de foi (4).

2. — On peut aussi comprendre par *bāṭin* des connaissances qui, tout en étant accessibles aux hommes du commun, risquent de leur être nuisibles. Par exemple, la recherche des raisons pour lesquelles Dieu a créé le mal en

(1) *Iḥ*, I, 89.
(2) *Iḥ*, I, 89.
(3) *Iḥ*, I, 89-93 ; II, 312.
(4) *Iḥ*, I, 89.

ce monde ou de la date à laquelle Il a fixé le jugement dernier est de nature, par les discussions qu'elle entraîne, à jeter, dans l'esprit de croyants mal préparés, le trouble et le doute (1).

3. — On rangera aussi, sous ce terme de *bāṭin*, des connaissances dont la divulgation ne saurait causer le moindre dommage mais qui s'expriment sous une forme allégorique ou symbolique dans le but d'agir avec plus de force sur l'esprit de ceux qui les entendent. Quand Dieu dit dans son Livre : « Il a fait descendre une eau du ciel, à laquelle des vallées servent de lit » (*Coran*, XIII, 218), le terme « d'eau » désigne le Coran et le terme de « vallées » les cœurs des hommes (2).

Ainsi encore, quand Dieu dit dans son Livre : « Quand nous voulons une chose, notre unique parole, à son propos, est : Sois ! *(kun)*, et cette chose est. » (*Coran*, XVI, 42). Ce verset ne peut manquer de frapper d'autant plus fortement le cœur des auditeurs qu'un discours ne s'adresse pas d'ordinaire à une chose inexistante *(ḫiṭāb al-ma'dūm)* (3).

4. — Le *bāṭin* peut encore désigner la connaissance intime et expérimentale d'une chose. Il arrive souvent qu'un homme ne connaisse d'abord une chose que d'une façon globale et la perçoive ensuite, dans sa diversité et sa richesse intérieures, en l'expérimentant personnellement, en la savourant *(ḏawq)*, en sorte que cette chose en arrive comme à s'infuser en lui *(ḥulūl)* et à devenir inséparable de lui. Dans ce cas on peut dire que cet homme, dépassant l'écorce, en arrive à la pulpe et à la nature intime de cette chose (4).

5. — Le *bāṭin* enfin consiste à tirer, par la voie d'une exégèse personnelle *(ta'wīl)*, le sens général et abstrait d'une expression figurée. Ainsi dans l'exégèse de cette parole de Dieu : « Ensuite Dieu se tourna vers le ciel alors qu'il était fumée et Il lui dit ainsi qu'à la terre : Venez, de gré ou de force ! — Et le ciel et la terre répondirent : Nous venons avec obéissance. » (*Coran*, XLI, 10). L'homme dont l'entendement est court et qui ne va pas au fond des choses s'imaginera que le ciel et la terre, doués de raison, sont capables d'entendre un discours, alors que ce verset veut seulement exprimer la toute-puissance divine et la soumission des cieux et de la terre à cette puissance (5).

Partant de ces réflexions, Ġazālī, dans l'*Iḥyā'*, justifie la voie moyenne *(iqtiṣād)* qu'il a prise, en critiquant tout à la fois hanbalites et philosophes.

(1) *Iḥ*, I, 90.
(2) *Iḥ*, I, 91.
(3) *Iḥ*, I, 91. — *Ms*, I, 85.
(4) *Iḥ*, I, 91.
(5) *Iḥ*, I, 91-92.

Ibn Ḥanbal, nous dit-il, a le tort de prendre les textes du Coran et de la Sunna uniquement dans leur sens extérieur sans se demander le « comment » des choses *(bilā kayf)*. — Les philosophes, de leur côté, s'écartent par trop du texte révélé dont ils ne veulent voir que le sens ésotérique. La vérité se trouve entre l'immobilisme *(ǧumūd)* des hanbalites et le laxisme *(inḥilāl)* des philosophes (1). Sens extérieur et sens profond des textes vont ainsi de pair : sans le *bāṭin*, le *ẓāhir* est littéralisme et juridisme stérile; sans le *ẓāhir*, le *bāṭin* sombre dans la théosophie et le subjectivisme. L'ismaélisme comme le cadi Nu'mān ou al-Kirmānī l'avaient défini, ou comme les *Rasā'il* des Iḫwān al-ṣafā' le présentaient, ne soutenait pas, en définitive, une doctrine bien différente sur les rapports nécessaires des deux termes de ce couple (2).

Les sciences profanes et la falsafa. — La politique *(siyāsa)* a donc constamment besoin de recourir aux sciences religieuses, qu'il s'agisse des sciences de ce monde ou des sciences de l'autre-monde : en fait, dans le premier cas, du droit *(fiqh)* et, dans le second, de l'éthique *(aḫlāq)* comme l'ont élaborée moralistes et soufis, spécialistes du droit comme spécialistes de la morale ayant tous qualité pour donner des consultations motivées *(fatwā)* aussi bien aux détenteurs du pouvoir qu'au commun des hommes. De ces sciences religieuses la politique a besoin pour se définir dans ses fins et aussi pour façonner, par un endoctrinement *(ta'līm)* méthodique et différencié, « les cœurs » — nous dirions l'opinion publique —, pour les préparer à obéir à la religion et à l'État. Il importe donc de se demander dans quelle mesure et sous quelle forme elle peut aussi avoir recours aux sciences profanes *(ġayr šar'iyya)*, c'est-à-dire aux sciences qui font appel, non plus à la révélation, mais à la raison *('aql)*, à l'expérience *(taǧriba)* ou à la tradition orale *(samā')* (3).

La question qui se pose, dans un système aussi soucieux de hiérarchisations, est de savoir, tout d'abord, dans quelle mesure ces sciences constituent, comme les précédentes mais à un degré inférieur, des obligations collectives *(farḍ kifāya)* dont l'exécution incombe, en premier ressort, à l'autorité souveraine et, en cas de défaillance, aux membres qualifiés de la communauté. Ġazālī part de ce principe, qui découle de la Loi religieuse, que ces sciences profanes constituent des obligations communautaires quand elles sont indispensables à la vie de l'homme en ce monde : ainsi la médecine, l'arithmétique et, d'une manière générale, tous les arts et les métiers dont la vie en société ne saurait se dispenser, comme l'agriculture, le tissage, la couture, l'art

(1) *Iḥ*, I, 92.
(2) Comparer avec *Rasā'il*, IV, 46-47.
(3) *Mīzān*, 105/96. — *Iḥ*, I, 15. — *Ms*, I, 3.

de la maçonnerie et qui doivent fonctionner normalement dans la communauté, sous la responsabilité de cette dernière spontanément représentée par les détenteurs du pouvoir et les docteurs de la Loi (1). En un sens aussi la politique *(siyāsa)*, tout en s'apparentant étroitement aux sciences religieuses dont elle fait essentiellement partie, participe, par certains côtés, des sciences profanes dont elle ne peut, dans bien des cas, se dispenser entièrement.

On considérera en revanche comme simplement louables *(maḥmūda)* et comme constituant des œuvres méritoires *(fāḍila)*, sans aller jusqu'à les ranger dans la catégorie des devoirs communautaires *(farḍ kifāya)*, les sciences et les techniques complémentaires qui permettent, aux sciences profanes fondamentales, de se constituer ou de se développer (2).

Certaines autres de ces sciences ne sont en soi ni louables ni blâmables mais seulement licites *(mubāḥ)* : ainsi la poésie, à la condition toutefois de ne pas traiter de thèmes futiles ou corrupteurs, ou l'histoire *(aḫbār)* et les sciences semblables (3) — à la condition encore, ajouterions-nous, qu'elles ne consistent pas à colporter, sur les différends qui ont opposé les Anciens, des récits tendancieux de nature à jeter la division et le trouble dans la communauté.

D'autres sciences profanes sont enfin blâmables et interdites, comme par exemple l'art de confectionner des talismans, la prestidigitation, la sorcellerie ou l'astrologie (4).

Si la science en soi, nous dit Ġazālī, est par définition méritoire, une science cependant peut devenir blâmable. Enseigner et acquérir la science, se plaît-il à répéter, constituent les deux premiers devoirs de l'homme envers Dieu. Mais cette règle d'ordre général *('āmm)* doit, sous certaines conditions, être restreinte et particularisée *(taḫṣīṣ)* (5).

Une science, peut-on poser pour principe, est blâmable quand elle engendre un dommage *(ḍarar)* pour celui qui la cultive, pour un tiers ou pour les deux à la fois. Ainsi l'astronomie est licite et même méritoire quand elle se borne à observer et calculer la marche des astres, comme le Coran incite à le faire; elle cesse de l'être quand elle tourne à l'astrologie ou à la divination des secrets de l'univers (6).

(1) *Iḥ*, I, 13-15.
(2) *Iḥ*, I, 15.
(3) *Iḥ*, I, 15.
(4) *Iḥ*, I, 15.
(5) En vertu des règles définies dans *Ms*, II, 98-136.
(6) *Iḥ*, I, 26.

Une science peut encore devenir blâmable quand elle ne procure aux hommes aucune utilité *(naf')*, ou quand elle dépasse les limites des forces humaines. Ainsi dans le domaine de la théologie spéculative *(ilāhiyyāt)*, ce sont les prophètes et les saints qui peuvent, avec l'assistance de Dieu, sonder les mystères divins, et non point les philosophes et les théologiens dogmatiques (1).

La même science n'est pas également bonne pour tout le monde. La raison a essentiellement pour mission de faire comprendre la véridicité du Prophète et de faire mieux pénétrer dans la compréhension de son message — nullement de s'ériger en principe de découverte théologique ou en instrument de légifération impérative (2).

Les rapports étroits qui depuis longtemps existaient entre les sciences proprement dites et la philosophie d'inspiration hellénistique *(falsafa)* ne pouvaient manquer d'amener Ġazālī à se poser, en même temps que le problème de la valeur de la science, celui de la valeur de cette *falsafa* — terme qui se réfère avant tout, chez lui, à la philosophie d'al-Fārābī, d'Ibn Sīnā et des Iḫwān al-ṣafā'.

Après le *Tahāfut*, qui consiste essentiellement dans la réfutation des thèses des *falāsifa* dans le domaine de la théodicée et de l'eschatologie en partant de l'acharisme, c'est dans l'*Iḥyā'* que Ġazālī résume succinctement mais avec clarté ses idées sur la valeur de la *falsafa* (3). La philosophie, comme il nous la présente, n'est pas une science indépendante en soi, mais l'assemblage composite de quatre disciplines distinctes : les mathématiques, la logique, la théologie et les sciences naturelles.

Les mathématiques, qui comprennent l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie, sont considérées comme licites en soi, à la condition qu'elles ne conduisent pas à des sciences défendues. On les interdira alors, comme on interdit à un enfant de jouer à proximité d'une rivière dans laquelle il risque de tomber, ou à un homme récemment converti de fréquenter des infidèles qui pourraient l'induire en erreur ou le ramener à ses anciennes croyances (4).

La logique est une science utile, indispensable même, mais c'est une science dont la philosophie s'est indûment emparée, car elle fait partie de la théologie dogmatique *(kalām)* (5).

(1) *Iḥ*, I, 26-27.
(2) *Iḥ*, I, 28.
(3) *Iḥ*, I, 20.
(4) *Iḥ*, I, 20. — *Mn*, 20/74.
(5) *Iḥ*, I, 20.

La théodicée *(ilāhiyyāt)* est elle aussi une science usurpée par la *falsafa*, car elle fait aussi partie du *kalām* (1).

Les sciences naturelles sont jugées, dans ce passage de l'*Iḥyā'*, avec une sévérité qui surprend. Certaines de ces sciences sont manifestement contraires à la religion et à la vérité. D'autres se bornent à étudier les propriétés des corps et présentent quelque analogie avec la médecine — qui, elle au moins, par le fait qu'elle cherche à guérir, est utile. Mais les sciences naturelles, fait remarquer Ġazālī, sont le plus souvent inutiles (2).

La *falsafa* ne saurait donc être considérée, dans son ensemble, comme une science d'obligation communautaire *(farḍ kifāya)*, à la différence de la théologie dogmatique *(kalām)*, bien que certaines des sciences qui la composent puissent isolément prétendre entrer dans la catégorie des devoirs d'obligation collective.

C'est dans le *Munqiḏ*, après l'*Iḥyā'*, que Ġazālī reprend le problème de la valeur de la philosophie considérée dans son ensemble. Aux quatre subdivisions antérieures, s'ajoutent deux sciences nouvelles : la politique *(siyāsa)* et l'éthique *(aḫlāq)*. Les jugements qu'il porte sur les quatre premières, plus nuancées parfois que dans l'*Iḥya'*, participent des mêmes réserves, voire de la même sévérité, sans oser toutefois aboutir à une franche condamnation (3).

Les mathématiques certes présentent des risques, mais elles n'ont, en définitive, aucun rapport avec les questions religieuses proprement dites. Vouloir défendre l'islam en les rejetant lui causerait en réalité le plus grand tort (4). La logique, de même, n'est pas sans danger, mais le *kalām* en use et la rejeter serait dangereux (5).

Les sciences naturelles sont moins sévèrement jugées que dans l'*Iḥyā'*. Il n'appartient pas plus à la religion de rejeter ces sciences que la médecine, sauf pour les quelques points mentionnés déjà dans le *Tahāfut*. Mais quand on réfléchit sur les sciences naturelles, on acquiert la conviction que la nature tout entière est au service et aux ordres de Dieu (6).

La théodicée est de nouveau dénoncée comme le domaine de la *falsafa* qui contient le plus grand nombre d'erreurs, comme le *Tahāfut* l'avait déjà montré (7).

(1) *Iḥ*, I, 20.
(2) *Iḥ*, I, 20.
(3) *Mn*, 46-47/109/111.
(4) *Mn*, 20/74.
(5) *Mn*, 22/76.
(6) *Mn*, 23/77.
(7) *Mn*, 23/78.

Les deux dernières subdivisions de la philosophie, la politique et l'éthique, sont jugées en des termes qui enlèvent à ces deux disciplines, comme les *falāsifa* les conçoivent, toute leur originalité. La politique se ramène à l'art du gouvernement et toutes les sentences *(ḥikam)* que les philosophes colportent sur ce thème sont empruntées aux Livres que Dieu a révélés à ses prophètes (1).

Quant à l'éthique, qui se consacre à l'étude de l'âme et du caractère, les *falāsifa* ont emprunté leurs idées aux soufis, à ceux-là mêmes que Ġazālī désigne, dans l'*Iḥyā'*, comme les savants versés dans les sciences de l'autre-monde (2).

Aux philosophes, qui se targuent indûment de pénétrer dans la connaissance de la réalité profonde des choses, Ġazālī oppose ces « véridiques » *(ṣiddīq)* et ces « hommes de Dieu » qui, « sans relâche, s'efforcent de mentionner le nom de Dieu, de lutter contre leurs passions et de suivre le chemin de Dieu en se détachant des biens de ce monde (3). » « Ces hommes de Dieu, conclut Ġazālī en revenant sur une idée qui lui est chère, sont les piliers *(awtād)* qui soutiennent la terre ; la miséricorde divine descend sur la terre grâce à leur *baraka*, ainsi que le Prophète l'a dit : C'est par eux que vient la pluie et par eux votre subsistance. Les Dormants de la caverne étaient des leurs. » (*Coran*, XVIII, 9) (4).

C'est donc, en conclusion, avant tout sur les sciences religieuses qu'une politique bien comprise doit prendre son appui : sur le *fiqh* d'abord, conçu comme l'infrastructure normative *(qānūn al-siyāsa)* indispensable à toute vie en société, sur l'éthique *(aḫlāq)* ensuite, comme les véridiques et les justes, à la suite du Prophète, de génération en génération, l'ont définie par leurs paroles et leur exemple. Les sciences profanes, certes, ne sont pas écartées, mais elles sont surtout considérées comme des arts et des techniques susceptibles de fournir les services de leurs applications. Mais les sciences religieuses elles-mêmes, que ce soit le droit ou la morale, ne doivent pas perdre de vue que les sources essentielles de la religion résident dans le Livre et la Sunna. La rectitude du *credo* est à la base même de toute action individuelle ou collective. De là la place centrale que doit occuper et qu'occupe en fait, dans la hiérarchie des sciences comme Ġazālī la comprend, la théologie dogmatique *(kalām)* (5).

(1) *Mn*, 24/80.
(2) *Iḥ*, I, 18-20. — *Mn*, 24/80.
(3) *Mn*, 24/80.
(4) *Mn*, 25/80.
(5) *Iḥ*, I, 20 et 84-88. — *Ms*, I, 5.

La théologie dogmatique. — La théologie dogmatique *(kalām)* a toujours eu, dans l'islam, des adversaires nombreux et acharnés. Pour les uns, dit Ġazālī, c'est une innovation *(bid'a)* interdite. Pour d'autres, plus sévères encore, c'est, immédiatement après l'infidélité *(kufr)*, le plus grand des péchés. La quasi-totalité des gens du hadith la condamnent et, parmi eux, des hommes aussi prestigieux que Mālik, al-Šāfi'ī, Aḥmad b. Ḥanbal ou Sufyān al-Ṯawrī. La théologie dogmatique est dénoncée, par tous ces adversaires, comme une discipline inutile ou dangereuse, ignorée des Compagnons, génératrice de haines et de querelles (1).

Mais elle a eu aussi ses partisans, non seulement chez les mu'tazilites mais aussi chez des hanafites et des chafiites. Al-Aš'arī lui a donné droit de cité. Les arguments ne manquent pas en sa faveur et Ġazālī énumère les principaux d'entre eux :

a) Le *kalām* use sans doute d'une terminologie technique inconnue des Anciens. Mais c'est le fait de toute science et il enrichit nos connaissances théologiques en mettant en œuvre la raison (2).

b) On reproche aux théologiens dogmatiques leur esprit de querelle, leur vanité ou leur orgueil mais les mêmes défauts se remarquent chez des savants qui s'adonnent à d'autres disciplines, comme le droit, l'exégèse coranique ou la tradition (3).

c) La théologie dogmatique n'est pas contraire au Coran qui, de bout en bout, ne fait que polémiquer contre les infidèles (4).

d) Les Anciens enfin, rarement il est vrai, ne manquaient pas d'y recourir en même temps qu'à l'art de la controverse. 'Alī envoya Ibn 'Abbās discuter avec des kharijites et lui-même engagea la discussion avec un *qadarī*. Ibn Mas'ūd discuta avec Yazīd b. 'Umayra sur le problème de la formulation conditionnelle de la foi *(istiṯnā')*. Plus tard, al-Ḥasan al-Baṣrī réussit par sa dialectique à détourner un *qadarī* de ses fausses croyances (5).

La position de Ġazālī est une position de conciliation et de compromis. On ne dira pas que la théologie dogmatique est une science louable ou blâmable en soi ; on la jugera en fonction des circonstances et du besoin qu'on peut en avoir (6). Elle a essentiellement pour fonction de défendre, contre les innovateurs, le *credo* fondé sur le Coran et la Sunna (1). Elle constitue donc, pour les musulmans, un devoir d'obligation communautaire *(farḍ kifāya)*, comme le sont toutes les autres sciences religieuses (2). Mais c'est avant tout une arme défensive, nullement un instrument de découverte ou de création théologiques, et sa mission essentielle reste de poursuivre et de détruire innovations, schismes ou hérésies.

(1) *Iḥ*, I, 84.
(2) *Iḥ*, I, 85.
(3) *Iḥ*, I, 85.
(4) *Iḥ*, I, 85.
(5) *Iḥ*, I, 85.
(6) *Iḥ*, I, 86.

On comprendra ainsi d'autant mieux que Ġazālī, à toutes les grandes étapes de sa vie, ait tenu à formuler ses positions théologiques dans des professions de foi auxquelles il s'est toujours tenu comme à des positions objectivement et socialement valables, donc imposables par l'autorité politique, sans pour autant s'interdire, sur le plan du *credo* personnel, des méditations plus ou moins ésotériques, dont il lui appartenait, en définitive, de ne rendre compte qu'à son Seigneur. Ainsi, durant la période bagdadienne, s'élaboraient l'*Iqtiṣād*, maintes fois cité par la suite, puis, durant la période de retraite, la *Qudsiyya* intégrée à l'*Iḥyā'*, enfin, dans les dernières années, la profession de foi insérée dans la *Naṣīḥa* et l'*Ilǧām*, parfois considéré comme la dernière œuvre de Ġazālī.

La structure même de l'*Ilǧām* jette, sur le fidéisme foncier de Ġazālī, une vive lumière. Il s'agit, dans cet ouvrage, d'exposer la doctrine des Anciens *(salaf)* concernant l'attitude que le commun des hommes *('āmma)* doit avoir à l'endroit des données anthropomorphiques *(mutašabihāt)* du Coran et de la Sunna. Cette attitude se définit par les notions suivantes :

1. — Le point de départ, c'est la sanctification *(taqdīs)* ou « l'épuration » *(tanzīh)* de l'idée de Dieu, qui consiste à dépouiller l'idée que l'on peut se faire de Dieu de toutes les données qui pourraient le rattacher au monde des créatures (3).

2. — Ensuite vient l'acte de foi *(taṣdīq)* dans toutes les paroles du Prophète, dans le Coran et la Sunna. C'est dire, avec le hanbalisme, que l'on doit décrire Dieu comme Lui-même s'est décrit dans le Coran et comme le Prophète l'a fait dans la Sunna (4).

3. — L'homme du commun se doit ensuite de reconnaître que la connaissance du but voulu par Dieu est hors de portée de son pouvoir, que ce n'est pas non plus son affaire ni son métier (5).

(1) *Iḥ*, I, 87.
(2) *Iḥ*, I, 87-88.
(3) *Ilǧām*, 4.
(4) *Ilǧām*, 9.
(5) *Ilǧām*, 11.

4. — Il s'abstiendra de poser des questions oiseuses sur le sens de ces anthropomorphismes, qu'il acceptera silencieusement comme ils se présentent *(sukūt)* (1).

5. — Il s'abstiendra de changer certains de ces termes par d'autres — ce qui implique une condamnation du recours à l'exégèse personnelle pour quiconque n'est pas préparé à cette tâche *(imsāk)* (2).

6. — Dans son for intérieur, il s'abstiendra aussi de chercher à percer le sens de ces expressions anthropomorphiques *(kaff)* (3).

7. — Il en remettra l'intelligence à ceux des gens initiés qui sont à même de les comprendre *(taslīm)* (4).

8. — Il se rappellera enfin que ce n'est pas à lui seul que ces expressions anthropomorphiques échappent, mais qu'elles ont pu échapper aussi au prophète Muḥammad lui-même, à plus forte raison aux autres prophètes, aux justes et aux saints. Cette remise à l'intelligence divine *(tafwīḍ)* des vérités de foi les plus difficiles à comprendre est, en tous points, comparable au fidéisme confiant que le hanbalisme, pour sa part, avait toujours préconisé (5).

Si l'on va au fond de toutes ces professions de foi, qu'elles se développent, comme dans l'*Iqtīṣād*, en un traité de *kalām* ou conservent, comme dans la *Qudsiyya*, le caractère schématique d'un simple *credo*, c'est, en définitive, devant le problème de la souveraineté *(rubūbiyya)* plus encore que de l'unité *(tawḥīd)* que l'on se trouve confronté comme devant un motif central et dominant. Dieu est un parce qu'il ne peut y avoir qu'un maître. La *rubūbiyya*, c'est la souveraineté pleine et entière de Dieu, sa liberté absolue en tant que maître unique et tout-puissant. Dieu est le seul artisan du monde, son créateur, son ordonnateur et son législateur. C'est aussi le juge suprême devant lequel tous les hommes comparaîtront un jour et qui donnera à chacun d'eux sa juste rétribution. C'est aussi un législateur et un juge souverainement miséricordieux, qui ne fait rien en vain et dont la bonté et le pardon sont acquis à tous ceux qui Lui obéissent.

On retrouve ainsi, au cœur de la politique ġazālienne, la distinction, sur laquelle la *falsafa* et l'ismaélisme avaient si vigoureusement mis l'accent,

(1) *Iltǧām*, 12.
(2) *Iltǧām*, 14.
(3) *Iltǧām*, 32.
(4) *Iltǧām*, 40.
(5) *Iltǧām*, 43.

entre l'activité créatrice *(ḫalq)* de Dieu et sa volonté normative *(amr)* (1). Dieu n'a pas seulement créé le monde. Il lui a aussi donné une Loi *(šar')*, à la fois juridique et morale, en édictant tout un système d'ordres et d'interdictions et en fixant les conditions du licite et de l'illicite. On pourra apprendre à mieux connaître Dieu en méditant sur sa création et, en partant de l'œuvre, juger des qualités de l'artisan. Mais on pourra aussi y parvenir en approfondissant la connaissance de sa Loi et en la vivant par l'action. Cet ordre *(amr)* qui permet à l'homme, dans la retraite, d'ordonner sa vie, permet aussi à ceux qui vivent dans la cité — famille, métier, ville, patrie ou communauté — de trouver la règle de conduite indispensable à leur sécurité et leur salut.

III. LA POLITIQUE ET L'HOMME

Définie comme une science normative *(amr)*, la politique de Ġazālī prend donc d'abord appui sur une théologie *(uṣūl al-dīn)* et une méthodologie logico-juridique *(uṣūl al-fiqh)*. Elle repose aussi sur une anthropologie (2).

Dieu, nous l'avons vu, a créé le monde *(ḫalq)* et lui a donné une Loi *(amr)*. De même que la création implique une Loi, la Loi, de son côté, doit tenir compte de la nature des choses comme Dieu a voulu qu'elle fût. Il n'y a pas opposition, mais concordance et convergence, entre l'activité créatrice de Dieu et son activité ordonnatrice. Réalisme et idéalisme vont ainsi toujours de pair dans la pensée de Ġazālī.

La recherche du bien commun, de l'utilité individuelle ou sociale *(maṣlaḥa)*, ne constitue pas, nous l'avons vu, un principe susceptible de s'opposer à la Loi, mais s'intègre dans la nature même de cette Loi (3). La politique, que ce soit la politique totale des prophètes, la politique temporelle des détenteurs du pouvoir, ou la politique spirituelle des docteurs de la Loi, ne va pas contre la nature de l'homme; elle trouve au contraire, dans la réalité de l'homme, le sens de sa finalité.

Il ne saurait être question de reprendre ici en sous-œuvre une étude approfondie de l'anthropologie de Ġazālī, ni d'en identifier les sources, fort diverses, qui dérivent en droite ligne des *falāsifa* dont il a résumé ou réfuté les thèses, et plus encore des *Rasā'il* des Iḫwān al-ṣafā' dont il nous dit, dans

(1) Comparer avec *Essai*, 173-178.
(2) Cf. *Pensée*, 39-77.
(3) Cf. plus haut, 166-171.

le *Munqiḏ* (1), qu'il avait étudié les doctrines. Il s'agit plus simplement, dans les remarques qui suivent, de dégager quelques-unes des idées maîtresses de cette anthropologie dans la mesure où elles servent de fondements à la politique.

L'homme animal politique. — Si la politique est indispensable à l'homme' c'est, d'abord, parce que l'homme lui-même est un animal politique destiné à vivre dans une société hiérarchisée et ordonnée — hiérarchisée et ordonnée à l'image du monde dans lequel il s'insère et à l'image aussi de sa propre personne. Les arguments dont Ġazālī se sert, pour l'affirmer, sont ceux-là mêmes auxquels les *falāsifa* et les bāṭiniyya qu'il avait combattus nous ont habitués (2).

C'est, d'abord, dans la société, avec la diversité des arts et des métiers qu'elle suppose, que l'homme peut trouver la satisfaction de ses besoins élémentaires : la nourriture, dont il ne saurait se dispenser, si frugal soit-il, et qu'il doit à l'art des cultivateurs; le vêtement dont la confection met en jeu une nouvelle catégorie d'artisans; le logis qu'il pourrait difficilement construire sans le secours de l'architecte et du maçon (3).

Mais il y a plus encore et c'est véritablement dans le cadre d'une vie sociale organisée que l'homme peut se développer et s'épanouir pleinement et qu'il peut même s'adonner à cette vie de retraite et de méditation où il pourra chercher Dieu et dont on voit mal comment elle pourrait s'accommoder de troubles et de désordres. Dans le long chapitre de l'*Iḥyā'* auquel nous avons précédemment fait allusion et dans lequel il met en parallèle les mérites comparés de la retraite *('uzla)* et de la fréquentation du monde *(muḫālaṭa)*, Ġazālī, pour qui la retraite est, en définitive, un état d'exception, ne peut manquer de souligner tous les avantages qui résultent pour l'homme, sur le plan religieux et spirituel, de la vie dans le monde (4).

C'est dans la fréquentation des autres que l'homme peut acquérir ses premières connaissances et les parachever, et c'est à leur contact aussi qu'il peut travailler à se rendre meilleur, tout en les faisant bénéficier de ses propres services (5).

La religion elle aussi, de son côté, incite à la vie en société et elle est même conçue avec la préoccupation dominante de ce mode d'existence. Chaque grand prophète, qu'il s'agisse de Moïse, de Jésus ou de Muḥammad,

(1) *Mn*, 26/83.
(2) *Rasā'il*, IV, 181.
(3) *Mīzān*, 105/96. — *Iḥ*, I, 12.
(4) *Iḥ*, II, 202 et suivantes.
(5) *Mīzān*, 114/104. — *Iḥ*, II, 210-211.

a fondé une communauté *(umma)*, une communauté organisée, et non pas une collection éparpillée de fidèles qui se retrancheraient jalousement dans un isolement méfiant ou orgueilleux. Une religion est un compagnonnage dans la vérité et dans le bien (1).

La plupart des grandes œuvres dévotionnelles *('ibādāt)* sont des œuvres pratiquées ou qu'il est préférable de pratiquer en commun ; ainsi la prière rituelle faite dans une mosquée, avec d'autres fidèles, est en principe supérieure à la prière faite isolément. Le pèlerinage, tout en consistant dans un rituel fort précis pour chacun de ceux qui l'accomplissent, suppose un vaste rassemblement communautaire qui ne peut manquer de faire songer au rassemblement de toutes les créatures auquel Dieu procédera lors du jugement dernier *(ḥašr)*. L'aumône légale *(zakāt)* est une contribution de solidarité, une aide que le musulman apporte à son frère moins favorisé pour l'aider à servir Dieu (2).

Ainsi vont se dessiner, dans la pensée politique de Ġazālī envisagée dans ses rapports avec son anthropologie, cinq constantes qui font que la finalité de l'action politique se superpose à la finalité même de la nature humaine. Situé dans l'ensemble de la création, l'homme est à mi-chemin de l'ange et de la bête. Par la dualité de sa nature, il s'apparente à la matière et à l'esprit. Poussé au mal par ses instincts pervers, il est aussi le représentant *(ḫalīfa)* de Dieu sur cette terre. Il a pour destinée enfin, non pas de se complaire dans les satisfactions illusoires et temporaires de ce monde, mais de songer avant tout à sa destinée dans le monde des réalités éternelles. Toute politique qui se détournerait de ces données de fait engagerait l'homme sur la voie des cités imparfaites et de sa perdition.

Le rang intermédiaire de l'homme. — Dieu a créé l'homme dans un état intermédiaire entre les animaux et les anges. Dans un passage du *Mīzān al-'amal*, déjà traduit par A. J. Wensinck dans son étude sur Ġazālī (3) et dont nous reprenons ici les termes essentiels, Ġazālī écrit : « L'homme a été créé dans un rang qui tient le milieu entre les animaux et les anges. Il porte en lui des facultés et des attributs variés. En tant qu'il se nourrit et engendre, il est une plante. En tant qu'il possède la perception et le mouvement, il est un animal. Mais la qualité pour laquelle il a été créé, c'est sa raison *('aql)* et l'entendement de l'essence des choses. Quiconque fait usage de l'ensemble de ses facultés afin d'obtenir par elles savoir et pratique ressem-

(1) Communauté fondée sur la fraternité en Dieu. Cf. *Iḥ*, II, 141-146.
(2) Cf. plus bas la distinction entre les pratiques cultuelles « intransitives » *(lāzima)* et « transitives » *(muta'addiya)* : p. 286.
(3) *Pensée*, 50-52.

ble aux anges, est digne de prendre rang parmi eux, d'être appelé ange et être divin, comme Dieu le dit dans son Livre : A Dieu ne plaise ! Ce n'est pas un mortel ! C'est un noble archange ! (*Coran*, XII, 31). Mais quiconque ne recherche que les jouissances corporelles, mange comme les animaux et descend à leur niveau, devient ignorant comme un taureau, glouton comme un porc, rageur comme un chien, rancunier comme un chameau, orgueilleux comme une panthère, rusé comme un renard, ou bien réunit en lui toutes ces propriétés comme un démon désobéissant. »

On retrouve la même idée non seulement dans le *Mustaẓhirī* et la *Naṣīḥa*, mais aussi dans un passage non moins célèbre de l'*Iḥyā'*, dans le chapitre consacré à la constance *(ṣabr)* dans l'épreuve, où il s'agit de montrer que cette vertu appartient en propre à l'homme précisément parce qu'il occupe un rang intermédiaire entre ceux des animaux et des anges (1).

« C'est là en effet, précise Ġazālī, une propriété qu'on ne saurait imaginer ni dans les animaux ni dans les anges. Dans les animaux, en raison de leur infériorité, dans les anges, en raison de leur perfection. Les animaux sont dominés par les désirs auxquels ils sont assujettis, le seul motif de leurs mouvements ou de leur inaction étant le désir. Ils ne possèdent pas, pour dompter leurs désirs et en repousser les exigences, de force constante pouvant mériter le nom de *ṣabr*. Les anges n'ont d'autre désir ardent que celui de la Présence divine *(ḥaḍrat al-rubūbiyya)* et d'autre bonheur que celui de la proximité de Dieu. Aucun désir qui les en détournerait n'a de pouvoir sur eux, en sorte qu'ils n'ont pas besoin d'une force pour vaincre un tel désir.

« Quant à l'homme, au commencement de sa première enfance, il a des défauts comme les bêtes. Il n'existe en lui que le désir de la nourriture dont il éprouve le besoin. On voit ensuite apparaître le désir du jeu et de la parure, puis l'appétit sexuel. Dieu ensuite confie l'homme à deux anges gardiens, dont l'un est chargé de lui montrer le droit chemin et l'autre de le fortifier dans sa conduite (2). Grâce à son premier ange, l'homme sait en quoi consiste le bien; il apprend par lui que s'abandonner à ses passions est une chose blâmable et qu'il sera puni. Mais cela ne suffit pas : il lui faut la force d'âme nécessaire pour résister à ses passions. C'est pour le lui permettre que Dieu a donné à l'homme son second ange. La lutte ainsi est continue, en l'homme, entre la religion *(dīn)* et la passion *(hawā)*. Et, comme toute lutte, cette lutte est variable dans ses résultats. Tantôt c'est la religion qui l'emporte, et tantôt c'est la passion — et cela au milieu des plus grandes variations individuelles. »

(1) *Iḥ*, IV, 55-58.
(2) *Iḥ*, IV, 425. — Sur l'angélologie de Ġazālī, *cf.* les remarques de Wensinck, dans *Pensée*, 168-171.

Revenant, un peu plus loin, sur cette idée d'une lutte permanente entre la religion et la passion, Ġazālī rejoint, au-delà de ces spéculations philosophiques, les données de la Loi concernant les conditions qu'un homme doit remplir pour être considéré comme pleinement responsable *(mukallaf)*. La constance, supposant la raison, ne peut être le propre du jeune enfant dominé par ses instincts et ses caprices. Sur la marche ascendante et progressive allant de la demi-conscience et de l'irresponsabilité de la première enfance à la plénitude de la responsabilité, la Loi fixe trois étapes : l'innocence originelle *(barā'a aṣliyya)*, l'âge du discernement *(tamyīz)*, qui confère à l'enfant le droit de gérer ses biens, la puberté enfin *(bulūġ)* ou seuil de la majorité, qui fait entrer l'enfant dans la catégorie des hommes soumis à toutes les prescriptions de la religion (1).

Les mauvais instincts chez l'homme. — Situé, dans l'ordre général de la création, entre les animaux et les anges, participant de la nature des uns et des autres, l'homme porte en lui-même le drame de cette dualité. La source de ses fautes et de ses désobéissances à Dieu réside dans les mauvais penchants de sa nature, que Ġazālī, dans un passage de l'*Iḥyā'*, ramène à quatre qualifications fondamentales (2).

1. — La première et la plus redoutable de ces passions funestes est la *rubūbiyya*, la tendance qui pousse l'homme à s'arroger, à l'image de Dieu, la souveraineté qui n'appartient qu'à Lui, l'esprit de domination ou la volonté de puissance. A cette tendance se rattachent l'orgueil, l'outrecuidance, la vanité sous ses différentes formes, la recherche de la gloire ou de la richesse, le désir de dominer et de l'emporter sur autrui, « afin de pouvoir dire aux autres, avec un sentiment de triomphe : Je suis votre Seigneur suprême. » Ce sont là, pour l'*Iḥyā'*, les fautes-mères *(ummahāt al-ḏunūb)* qui engendrent la plupart des désobéissances à Dieu (3).

2. — La *šayṭāniyya*, ou instinct satanique, qui est à l'origine de l'envie, de la jalousie, de la ruse, de la tromperie, de la perfidie, de l'incitation à l'innovation *(bid'a)* et à l'erreur (4).

3. — Ensuite vient, dans l'échelle de ces mauvais instincts, la *bahīmiyya* ou bestialité. De cet instinct de brute naissent la gloutonnerie, la colère furieuse, l'ivrognerie, la débauche, le vol sous toutes ses formes, la cupidité qui pousse l'homme à accumuler les biens (5).

(1) *Iḥ*, I, 13. — *Ms*, I, 86.
(2) *Iḥ*, IV, 14.
(3) *Iḥ*, IV, 14.
(4) *Iḥ*, IV, 14.
(5) *Iḥ*, IV, 14.

4. — La *sab'iyya* enfin, qui correspond à l'instinct d'agressivité et de cruauté, pousse l'homme à attaquer les autres, à les frapper ou à les injurier (1).

Ġazālī, dans ce passage de l'*Iḥyā'*, établit un ordre dans l'emprise progressive de ces différents instincts sur l'homme. D'abord entrent en jeu la *bahīmiyya*, la bestialité, et la *sab'iyya*, l'agressivité brutale. Conjuguant leurs effets, ces deux instincts pervers engendrent la *šayṭāniyya* ou instinct diabolique, et enfin, au terme de l'évolution, la *rubūbiyya* ou volonté de puissance — non pas cette volonté d'autonomie morale, de maîtrise des passions, que la *rubūbiyya* implique quand elle est bien comprise et entend reproduire, sur le plan de la créature, la souveraineté de Dieu dans l'univers, mais cette volonté de domination qui pousse l'homme à vouloir imposer sa volonté aux autres dans un but de jouissance matérielle ou d'orgueil (2).

Tous ces mauvais instincts ont pour siège le cœur *(qalb)*, terme délicat à définir sur lequel nous aurons à revenir, que Ġazālī prend ici dans le sens d'âme *(nafs)*, autre terme lui aussi non moins malaisé à circonscrire. Certains de ces penchants n'existent que dans le cœur, quand ils consistent seulement en de fausses croyances ou en des sentiments non suivis d'action : ainsi l'adhésion à une innovation condamnable ou la simple hypocrisie *(nifāq)* se réduisant à un assentiment apparent. D'autres passent du cœur dans certains membres ou certains organes du corps, comme les yeux, les oreilles, la langue, le ventre ou le sexe, les mains ou les pieds. D'autres enfin s'irradient dans toutes les parties du corps et entraînent une dégradation généralisée (3). Mais, quel que soit le degré d'irradiation corporelle, on retrouve toujours, à l'origine d'une action ou d'un comportement, un « état » *(ḥāl)*, une disposition psychologique à laquelle il convient de s'attaquer si l'on veut réformer la conduite d'un homme (4).

Noblesse de l'homme. — L'homme, tiré vers le bas par tous ces mauvais penchants, est cependant la meilleure et la plus noble de toutes les créatures de Dieu en ce monde, dans la mesure où il participe de la nature des anges. Cette noblesse *(šaraf)* et cette supériorité, il les doit d'abord au fait qu'il est le seul de toutes ces créatures à être préparé à connaître Dieu *(ma'rifa)*, à Le connaître non seulement par la raison et le cœur, mais aussi par l'intermédiaire du prophétisme *(nubuwwa)*, car l'octroi à l'homme, par Dieu, de la mission prophétique, est aussi un des signes de sa supériorité (5).

(1) *Iḥ*, IV, 14.
(2) Sur ces deux sens de la *rubūbiyya*, cf. *Iḥ*, IV, 14.
(3) *Iḥ*, IV, 14.
(4) Sur les rapports de la *ma'rifa*, du *ḥāl* et du *'amal*, cf. *Mīzān*, 14/12, 30/27. — *Iḥ*, IV, 223.
(5) *Iḥ*, III, 2.

C'est dans ce sens que Dieu a dit dans le Coran (XXXIII, 72) : « Nous avons proposé la confiance *(amāna)* aux cieux, à la terre et aux montagnes. Ils ont refusé de s'en charger et s'en sont effrayés, alors que l'homme s'en est chargé. » Ce verset montre que l'homme, à la différence des cieux, de la terre et des montagnes, possède cette aptitude particulière *(ḫāṣṣiyya)* qui le met à même de porter cette confiance, c'est-à-dire de parvenir à la connaissance *(ma'rifa)* de Dieu. Le cœur de chaque homme est ainsi capable, de par sa nature même, de porter ce fardeau et ce ne sont que des causes accidentelles qui l'empêchent d'y parvenir (1).

L'homme, d'autre part, dit un hadith, a été créé par Dieu à son image. Ce hadith, d'une interprétation délicate, implique, entre le Créateur et sa créature privilégiée, une simple correspondance *(munāsaba)*, nullement une identité de nature (2).

Il y a en effet, pour le bien comprendre, deux redoutables écueils à éviter. Il y a, d'une part, l'erreur de ceux qui comparent Dieu à l'une de ses créatures et tombent dans un anthropomorphisme grossier. Il y a, d'autre part, l'erreur qui consiste à faire, non plus de Dieu un homme, mais de l'homme un Dieu, par union consubstantielle *(ittiḥād)* ou par incarnationnisme *(ḥulūl)*. Dans le premier cas, c'est l'homme qui, pour s'identifier à Dieu, monte vers Lui; dans le second, c'est Dieu qui descend vers l'homme, mais, dans les deux cas, l'égarement est aussi grave (3).

Dieu, d'autre part, a dit aux anges en désignant Adam : « Je vais placer sur la terre un vicaire *(ḫalīfa)* » (II, 28/30). Il a dit encore, dans un autre verset coranique (XXXVIII, 26) : « O David ! Nous t'avons fait vicaire sur la terre. Arbitre entre les hommes par le moyen de la vérité ! Ne suis pas la passion car elle t'égarerait loin du chemin de Dieu. »

C'est précisément en raison de cette correspondance *(munāsaba)* et de cette ressemblance *(mušākala)* avec Dieu qu'Adam et, après lui, les meilleurs de ses fils, prophètes ou saints à la sincérité sans défaillance, sont devenus les représentants *(ḫalīfa)* de Dieu sur la terre (4).

La nature double de l'homme. — L'homme, d'autre part, a une double nature. Il n'arrive à la pleine existence qu'à la condition d'avoir une réalité intérieure *(bāṭin)* et un aspect extérieur *(ẓāhir)* (5).

(1) *Iḥ*, III, 12 et 13.
(2) *Iḥ*, IV, 263.
(3) *Iḥ*, IV, 263.
(4) *Iḥ*, IV, 263.
(5) *Iḥ*, I, 141. — *Mīzān*, 16/14. — *Mn*, 45/108. — *N*, 9. Comparer avec *Rasā'il*, IV, 143 et 176

L'homme, dans son aspect extérieur directement accessible, est constitué par les membres et les organes qui composent son corps et concourent, à des degrés divers, à la conservation et à l'épanouissement de la vie. Les uns sont rigoureusement indispensables et leur disparition entraîne la mort. D'autres n'entraînent pas, par leur perte, celle de l'homme, mais celle des fonctions essentielles de la vie, le mouvement et la perception *(idrāk)* (1).

D'autres, dont l'importance est moindre dans la hiérarchie et l'harmonie du corps humain, n'entraînent, par leur disparition, ni celle de la vie ni celle des fonctions de la vie, mais la disparition de ce qui constitue la beauté extérieure du corps. D'autres enfin, s'ils viennent à périr, n'entraînent aucune des conséquences précédentes, mais seulement l'achèvement de cette beauté physique (2).

L'analyse de la réalité immatérielle et intérieure de l'homme est d'autant plus malaisée à saisir que la pensée de Ġazālī, au-delà des termes souvent imprécis qui l'expriment, paraît s'être elle-même souvent cherchée. La connaissance de ces réalités intérieures relève, d'autre part, de la *mukāšafa*, de la connaissance par « dévoilement », par une illumination privilégiée dispensée par Dieu à ses élus.

A la *mukāšafa*, Ġazālī oppose la *mu'āmala*, l'effort humain vers la pratique du bien, qui elle aussi a besoin de s'interroger sur les réalités intérieures *(bāṭin)* qui sont à l'origine de toute action. Sans avoir à se préoccuper de la nature des choses, la *mu'āmala*, qui relève de la psychologie et de l'éthique, implique l'étude des états d'âme *(ḥāl)* qui conditionnent les actions et leurs qualifications (3). Plusieurs termes désignent, chez Ġazālī, ces réalités intérieures.

1. — Le terme de cœur *(qalb)* a lui-même deux sens. Il désigne le cœur corporel *(ǧismānī)*, l'organe anatomique, qui a son siège dans la poitrine et qui est le siège de l'esprit *(rūḥ)*. Cette définition du cœur ne concerne pas le moraliste, mais le médecin d'autant que le cœur, envisagé sous cet aspect, existe aussi chez les animaux et dans le corps de l'homme qui vient de mourir. Ainsi défini, le cœur est un morceau de chair qui appartient au monde des réalités visibles et tangibles *(mulk; šahāda)* (4).

Le cœur désigne aussi une réalité subtile *(laṭīfa)*, divine *(rabbāniyya)* et immatérielle *(rūḥāniyya)* qui constitue véritablement l'essence *(ḥaqīqa)* de l'homme et qui est le siège de la connaissance de Dieu (5).

(1) *Iḥ*, I, 141.
(2) *Iḥ*, I, 142.
(3) *Iḥ*, IV, 272.
(4) *Iḥ*, III, 3. — *Pensée*, 64-66.
(5) *Iḥ*, III, 3.

Le problème des rapports entre le cœur défini comme une entité immatérielle et le cœur défini comme un viscère ne concerne pas le moraliste. C'est au demeurant une question fort subtile dont la solution fait songer aux rapports existant entre la substance et l'accident, ou entre l'essence et l'attribut ou entre l'agent utilisant un instrument et cet instrument lui-même (1).

2. — Le terme d'esprit *(rūḥ)* désigne lui aussi deux choses : l'une matérielle et corporelle, l'autre spirituelle et immatérielle. Dans le premier sens, qui concerne le médecin, c'est ce corps subtil qui se trouve dans la partie creuse du cœur et se répand dans tout le corps au moyen des vaisseaux sanguins pour permettre le fonctionnement des organes de la perception *(idrāk)*. On pourrait le comparer aux lumières qui jailliraient d'une lampe placée dans la niche *(miškāt)* d'une chambre et dont les rayons éclaireraient tous les recoins de cette chambre (2).

Dans son second sens, l'esprit *(rūḥ)* désigne la chose subtile *(laṭīfa)* qui permet à l'homme de connaître et de percevoir, mais dont la réalité profonde échappe à l'entendement humain. La sagesse consiste à s'en tenir aux paroles de Dieu à son Prophète : « Les infidèles t'interrogent sur l'esprit *(rūḥ)*. Réponds : L'esprit procède de l'ordre *(amr)* de ton Seigneur et il ne vous a été donné que peu de science. » (*Coran*, XVII, 87/85) (3).

3. — Le terme d'âme *(nafs)* peut être lui aussi pris dans deux sens : l'un extérieur, l'autre intérieur. L'âme, c'est d'abord la partie charnelle et colérreuse de l'homme, l'ensemble des forces qui le portent à la violence et à la concupiscence; c'est en ce sens que l'on peut dire, avec les soufis, qu'il faut combattre l'âme et la briser. Mais l'âme, c'est aussi cet élément immatériel dont il a été question plus haut et qui constitue l'essence de l'homme : le cœur dans son sens spirituel (4).

Dieu a montré, dans son Livre, que l'âme peut se présenter avec des qualifications et des propriétés différentes. On peut la dire « au repos » quand son inquiétude a disparu à la suite de sa victoire sur les passions : « Et toi, âme apaisée, retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée. » (*Coran*, LXXXIX, 27-28). On peut la dire aussi « blâmante », en partant de cette autre parole de Dieu : « Non, j'en jure par l'âme qui sans trêve censure. » (LXXX, 2). On peut enfin dire d'elle qu'elle « incite au mal » en vertu de cette autre parole divine : « En vérité l'âme est certes instigatrice du mal » (5). (XII, 53).

(1) *Iḥ*, III, 3.
(2) *Iḥ*, III, 3 et IV, 29.
(3) *Iḥ*, III, 3 et IV, 99-100.
(4) *Iḥ*, III, 3-4. — *Pensée*, 56-57.
(5) *Iḥ*, III, 4.

4. — La raison *('aql)* enfin est une réalité plus délicate encore à définir. Sur la fin du livre de l'*Iḥyā'* consacré aux sciences, Ġazālī distingue quatre formes de raison : la raison-instinct ou raison intuitive *(ġarīza)*; la raison pure qui a pour fonction de percevoir les vérités dont l'évidence s'impose nécessairement *(ḍarūriyyāt)*; la raison expérimentale *(taǧriba)* qui se forme au contact des choses; la raison pratique enfin qui ne se décide qu'après avoir pesé les conséquences de toute décision (1). Plus loin, toujours dans l'*Iḥyā'*, il dégage deux autres acceptions, qui n'excluent pas au demeurant les précédentes. On peut entendre par raison, nous dit-il, la connaissance de la nature des choses. Ainsi compris, le terme de raison peut désigner la connaissance dont le cœur est le siège et aussi l'organe qui connaît *(mudrik)* — ce qui nous ramène au cœur pris dans le sens de siège de la connaissance (2).

Derrière les définitions de tous ces termes, souvent incertaines et flottantes, c'est, en dernière analyse, devant la même réalité immatérielle, constituant comme la « pulpe » de l'homme, que l'on se trouve amené. Mais cette réalité cependant ne saurait être détachée de son « écorce » matérielle. L'homme, dans la plénitude de son être, ce n'est pas seulement l'âme, mais l'union hiérarchisée de l'âme et du corps.

L'homme, ainsi envisagé dans sa double nature, se présente comme un raccourci du monde créé, comme un microcosme construit à l'image de l'univers. Comme l'univers créé comprend le monde inférieur du *mulk*, le royaume des réalités tangibles et visibles, et le monde supérieur de la *malakūt*, celui des réalités invisibles et immatérielles, l'homme, par son corps, est l'image du *mulk* et, par la raison et ses facultés supérieures, l'image de la *malakūt*, le monde du Verbe et de l'ordre *(amr)*.

L'homme enfin, toujours considéré dans sa double nature et dans sa structuration hiérarchisée, peut être comparé à une entité politique organisée. Dans le chapitre de l'*Iḥyā'* consacré « aux armées du cœur », Ġazālī procède à cette comparaison par deux allégories légèrement différentes dans leur forme mais également révélatrices de sa volonté de construire une société à l'image de l'homme, donc de Dieu et de l'univers (3).

L'âme subtile *(laṭīfa)* qui se trouve dans le corps de l'homme, nous dit-il dans la première de ces allégories, peut être comparée à un roi dans sa ville ou son royaume. Le corps humain, précise-t-il, est le royaume *(mamlaka)* de l'âme, son univers, son lieu de séjour et sa ville. Les membres et les facultés de l'âme sont comparables aux artisans et aux ouvriers. La faculté

(1) *Iḥ*, I, 74. — *Pensée*, 61-62.
(2) *Iḥ*, III, 4 et IV, 107.
(3) *Iḥ*, III, 6.

rationnelle qui dirige les mouvements du corps correspond au conseiller *(mušīr)* qui prodigue au roi ses bons conseils et au vizir intelligent qui dirige l'administration du royaume. Le serviteur de basse condition qui apporte à la cité le blé et les vivres dont elle a besoin symbolise l'appétit physique qui pousse le corps à se nourrir, tandis que la colère et l'indignation, légitimes quand ces sentiments se mettent au service de la vérité, ont pour correspondants, dans la cité, le chef de la police *(šurṭa)* sans l'énergie duquel aucun ordre n'est possible. Le mauvais serviteur, menteur et trompeur, qui prodigue flatteries et fallacieux conseils par ambition personnelle, constitue, si ses conseils sont écoutés, le facteur de corruption et de trouble; ce n'est pas lui, mais le bon vizir, qui doit être suivi dans la cité (1).

Dans la deuxième allégorie, le corps est toujours comparé à une ville *(madīna)* et la raison, au roi qui gouverne cette ville. Mais d'autres bases de comparaison interviennent, allant toujours dans le même sens. On verra, dans ce que sont, pour le corps, ses facultés de perception externe ou interne, l'équivalent de ce que représentent, pour le roi, ses troupes, ses auxiliaires et ses sujets. L'âme qui incite au mal, à la cupidité et à la colère, peut être assimilée aux ennemis du roi, qui le combattent et cherchent à le faire périr avec ses sujets. Le corps du roi est comparé à un *ribāṭ*, à un poste fortifié sur les confins du territoire de l'islam, ou à une place frontière, où le roi serait l'administrateur responsable *(qayyim)* et le chef des guerriers *(murābiṭ)* qui tiennent garnison face à l'ennemi (2).

Dans une troisième allégorie enfin, c'est un cavalier *(fāris)* en chasse qui est évoqué, avec son cheval et son chien. Le cavalier, c'est la raison aux prises avec les appétits charnels du corps et la fureur violente symbolisés respectivement par le cheval et le chien. Le succès de la chasse dépend de la maîtrise du cavalier et du dressage de ses bêtes, de leur aptitude à obéir à ses appels (3).

Plusieurs leçons se dégagent d'elles-mêmes de ces trois allégories. La cité doit se construire sur le modèle de l'homme, lui-même image de Dieu et de l'univers. Comme lui, fortement hiérarchisée, elle sera conduite par la raison dont le siège est le cœur et qui trouvera ses serviteurs aux divers échelons de l'ordre social, depuis le conseiller privilégié et le vizir, jusqu'aux éléments les plus modestes ou les plus vils dont on n'obtiendra l'obéissance qu'en les y préparant. On en retiendra aussi cette conclusion qu'un prince digne de ce nom, pour gouverner efficacement, doit obéir à la raison, donc à la Loi et à la justice, et qu'il lui faut aussi tenir fermement en main ses colla-

(1) *Iḥ*, III, 6.
(2) *Iḥ*, III, 6.
(3) *Iḥ*, III, 6-7. — *Pensée*, 62.

borateurs, ses courtisans et ses sujets ; l'intrigue intéressée, la flatterie hypocrite et les velléités de désobéissance le menacent à tout instant. Utopique et critique, prudent et amer tout à la fois, l'appel ainsi lancé à tous les détenteurs de l'autorité, et aux plus élevés d'entre eux dans la hiérarchie du pouvoir, les invite à prendre conscience de leur mission et de leurs propres défaillances dans la conduite de la cité : défaillances d'autant plus graves que le prince est responsable de la destinée de ses sujets.

La destinée eschatologique de l'homme. — Dans le *Mustaẓhirī*, Ġazālī montre à son prince que toute politique, pour être juste et féconde, doit tenir compte, non seulement de la nature de l'homme formé, comme nous venons de le voir, d'une âme et d'un corps, mais aussi de sa destinée dans l'autre-monde *(ma'ād)*. Le même thème se trouve en bonne place dans la *Naṣīḥa* et il est largement commenté dans le dernier chapitre de l'*Iḥyā'*, consacré à l'étude de la mort et de la vie future (1).

Le véritable lieu de séjour de l'homme, sa patrie *(waṭan)*, le terme du voyage à travers ce monde *(dunyā)*, c'est l'autre-monde *(āḫira)* où, après la résurrection et le jugement, l'homme qui s'est bien conduit en ce monde connaîtra les récompenses éternelles.

Ce serait faire le plus insensé des calculs que de vendre la vie future, où le bonheur est total et sans limite, contre les satisfactions incomplètes, passagères et douteuses de ce monde (2). Mais avant de gagner cette félicité sans mélange et pour pouvoir la gagner, l'homme est tenu de passer par ce monde.

« La vie en ce bas-monde, nous dit Ġazālī tout au long de son œuvre, c'est le champ *(mazra'a)* où l'on jette la semence de la vie future ; c'est l'instrument, l'outil, qui permet d'atteindre l'autre-monde pour tous ceux qui considèrent effectivement ce bas-monde comme un simple instrument et comme un lieu de passage, et non comme un lieu de séjour et une patrie » (3). L'homme donc, pour parvenir à la fin à laquelle le Créateur le destine, a besoin de ce monde comme il a besoin de ses membres pour servir Dieu.

La mort, pour l'homme, n'est pas la chute dans le néant *('adam)*, comme pour les animaux ou les plantes, pour qui il ne saurait être question de résurrection ou de rétribution. La mort, pour Ġazālī, consiste essentiellement en un changement d'état caractérisé par trois grands faits (4).

(1) *Iḥ*, IV, 419. — Sur la mort, cf. *Pensée*, 178 et suiv.
(2) *Pensée*, 73-77 (sur le pari de Pascal dans l'œuvre de Ġazālī).
(3) *Iḥ*, I, 12.
(4) *Iḥ*, IV, 419-423.

1. — La mort est d'abord une séparation *(mufāraqa)*. Le corps seul étant décomposé par la mort, les membres cessent d'obéir à l'âme. Mais l'âme, qui constitue l'essence de l'homme et la faculté susceptible de percevoir les connaissances, les douleurs et les plaisirs, ne saurait mourir ni s'anéantir ; en ce sens, l'homme est immortel. « La mort, écrit Ġazālī, signifie donc que l'âme cesse d'avoir la pleine et entière disposition du corps et que le corps cesse d'être son instrument et son outil » (1).

2. — La mort, d'autre part, est un dévoilement *(inkišāf)*, la découverte de réalités nouvelles. Comme l'homme qui, se réveillant d'un profond sommeil, aperçoit des choses qu'il n'avait pas pu voir durant ce sommeil, ainsi l'âme découvre, par la mort, des choses dont elle n'avait pas eu connaissance durant la vie. Elle prend conscience, en pleine clarté, des bonnes et des mauvaises actions qu'elle a pu commettre durant la vie — souffrant ou se réjouissant, dès l'instant de la mort, de cette prise de conscience. Ainsi que le Coran (III, 163/169-164/170) le proclame en invoquant la joie des martyrs et que de nombreux hadiths le confirment, la vie continue, pour l'âme, à partir du moment où le corps est mis dans la tombe jusqu'au jour de la résurrection. « La tombe, dit l'un de ces hadiths, est l'un des gouffres de l'enfer ou l'un des jardins du paradis » (2).

3. — La mort enfin consiste dans le passage d'un monde dans un autre monde : du monde des réalités visibles et tangibles *(mulk ; šahāda)* au monde des réalités invisibles et immatérielles *(malakūt ; ġayb)* (3).

Les lumières que l'on tire du Coran, de la Sunna et de la méditation permettent sans doute de connaître, d'une manière générale, les conditions des hommes dans l'au-delà et de savoir aussi sous quelles conditions les hommes peuvent être rangés dans la catégorie des élus ou des damnés. Mais il est impossible de connaître, sans une assistance divine privilégiée, le sort que Dieu réserve à tel homme pris en particulier. L'homme, déjà incapable de porter un jugement sur la profondeur et la réalité de sa propre foi, ne saurait s'ériger en juge de celle d'autrui (4).

Niée par les *falāsifa* et par tous ceux qui soutiennent que l'homme, dans la période allant de la mort à la résurrection, est dans un état d'indifférence totale, l'épreuve de la tombe *(fitnat al-qabr)* ou petite résurrection, s'accompagne, comme la grande, d'un jugement et d'une rétribution (5).

(1) *Iḥ*, IV, 419.
(2) *Iḥ*, IV, 420 et 421.
(3) *Iḥ*, IV, 423.
(4) *Iḥ*, IV, 428.
(5) Sur la *fitna* de la tombe, *Iḥ*, IV, 424-428.

Dans la petite résurrection, l'homme est seul devant son Seigneur et il lui faut répondre, non de tous ses actes, mais de la sincérité de sa foi. Dans la grande, il y a, avant le jugement, un rassemblement général *(ḥašr)*, non seulement de tous les hommes mais encore de toutes les créatures ; chacun a des comptes à rendre concernant sa conduite envers ses semblables et aussi envers les animaux (1).

La grande résurrection consiste dans la résurrection des corps qui ont été anéantis par la mort et dans le retour des âmes à leurs corps. Nier la résurrection des corps avec les *falāsifa*, c'est aller contre les données de la révélation (2). Dieu, qui a créé le monde, a aussi la puissance de le ressusciter; comme la création, la résurrection est un miracle, moins grand cependant (3).

Il ne saurait être question de reprendre ici en détail la manière dont Ġazālī, partant du Coran et de la tradition, décrit les événements qui accompagneront la fin du monde. Nous nous bornerons à retenir, en raison de l'intérêt qu'elles présentent pour sa politique, quelques-unes des correspondances qu'il établit entre les données de son eschatologie et ces données transposées dans le monde de la vie terrestre.

A la balance *(mīzān)* de l'autre-monde, sur laquelle Dieu pèsera les actions des hommes, correspond, en ce monde, la balance de la Loi *(šar')*. « Seuls échapperont à la balance de l'autre-monde ceux qui auront fait eux-mêmes, ici-bas, leur compte à la balance de la Loi. » Ce compte, c'est un repentir sincère et total *(tawba)*, qui consiste non seulement à se repentir des injustices que l'on a pu commettre envers Dieu et ses créatures mais aussi à les réparer (4).

L'intercession *(šafā'a)* n'est pas seulement l'intercession des prophètes et des hommes à la sincérité éprouvée *(ṣiddīq)*; c'est encore celle des docteurs de la Loi, des hommes de bien, plus généralement encore celle de tous ceux qui jouissent, aux yeux de Dieu, de quelque considération *(ǧāh)* et auxquels Il entend accorder quelque privilège en les autorisant à intercéder en faveur de leur famille, de leurs proches ou de leurs connaissances. « Sois bien attentif, conclut Ġazālī, à chercher à mériter l'intercession de tous ces gens en ta faveur. Et pour cela ne méprise absolument aucun être humain. Dieu cache l'amitié *(walāya)* qu'Il porte à ses créatures. Peut-être celui que tu méprises est-il un ami de Dieu » (5).

(1) Sur le *ḥašr*, *Iḥ*, IV, 435-439.
(2) *Iḥ*, IV, 419.
(3) *Iḥ*, IV, 434.
(4) *Iḥ*, IV, 441-443.
(5) *Iḥ*, IV, 447.

La vasque *(ḥawd)* que Dieu a donnée en propre à son dernier Prophète, pour le distinguer de tous les autres prophètes, est, dans le monde de l'au-delà, l'immense bassin alimenté par l'eau du Kawṯar et auquel viendront boire, pour apaiser leur soif, les membres de sa communauté. La « vasque de ce monde », c'est la science *('ilm)* par excellence : celle que l'on tire de la mission prophétique de Muḥammad et qui est seule à même de calmer la soif du chercheur, comme la « vasque de l'au-delà » sera seule capable, dans les affres du jugement dernier, de préserver des brûlures de l'enfer (1).

La rétribution finale qui consiste, pour les damnés, dans les souffrances de l'enfer — éternelles, pour ceux d'entre eux qui n'auront jamais eu dans le cœur un atome de foi —, et, pour les élus, dans le bonheur éternel du paradis, fait l'objet, dans l'*Iḥyā'* (2), d'une longue description tirée du Coran et de la tradition. A cette description s'ajoutent de véhémentes exhortations dans le but d'inciter les hommes à œuvrer pour leur salut. Les peines comme les joies, dont nous trouvons dans ces pages l'évocation, sont elles aussi physiques et morales puisque la résurrection est à la fois celle des corps et des âmes.

La félicité des élus trouvera enfin son couronnement dans la vision de Dieu *(ru'ya)*. A cette vision de Dieu dans l'autre-monde correspond, en ce monde, la connaissance *(ma'rifa)* que le croyant éprouvé et purifié de toute souillure peut avoir de Dieu en son cœur. La vision de Dieu, c'est, transposée dans le monde des réalités mystérieuses dont la nature échappe à l'homme, cette connaissance terrestre arrivée au terme de sa perfection et de son épanouissement (3).

Ce n'est donc pas sans raison que Ġazālī, dans ses traités politiques, rappelle à son prince, calife, roi ou sultan, cette destinée finale de l'homme dont il nous donne, dans l'*Iḥyā'* et d'autres œuvres, une si longue et si vigoureuse description. Le premier impératif auquel toute activité politique doit se soumettre, c'est de partir de ce fait que l'homme a été mis sur terre par Son Seigneur pour se préparer à sa vie dans l'autre-monde. Une politique qui se donnerait pour but la recherche du plaisir et du bonheur matériel, ou qui consisterait dans une volonté de domination et de puissance, ou qui s'attacherait à quelque autre forme d'idolâtrie, conduirait à leur perte ceux qui s'en feraient les artisans ou en accepteraient les termes.

Le but de toute politique, qu'il s'agisse, pour l'homme de sa conduite personnelle, de la direction de sa famille, d'une cité ou d'une nation, c'est de

(1) *Iḥ*, IV, 450.
(2) *Iḥ*, IV, 451-463.
(3) *Iḥ*, IV, 264 et 463.

se préparer et de préparer les autres au bonheur final, le seul qui compte et dont seule la révélation, par l'intermédiaire du prophétisme et avec l'aide de la raison, peut nous faire connaître les conditions et les moyens. « La Loi révélée est pour l'homme, nous dit Ġazālī dans le *Mustaẓhirī*, ce que sont, pour un roi ou un gouverneur, leur conseiller *(mušīr)* et leur vizir; le premier les éclaire de ses conseils et le second les aide dans l'administration des affaires » (1).

(1) *Mz*, 199-200.

chapitre V

LES BASES DE L'ORDRE POLITIQUE

Réalisme et idéalisme. — L'ordre positif des choses, qui résulte de l'activité créatrice *(ḫalq)* de Dieu, n'est pas en conformité avec l'ordre légal qu'Il instaure par sa Loi *(amr)*. Dieu ne crée pas nécessairement ce qu'Il ordonne et ne s'abstient pas non plus de créer ce qu'Il interdit. Réalisme et idéalisme dans une politique bien comprise doivent toujours aller de pair, aussi bien dans l'analyse d'une situation de fait, à un moment donné, que dans la détermination des moyens destinés à réformer *(iṣlāḥ)* ou redresser cette situation.

Réaliste, Ġazālī l'est, pour sa part, dans son appréciation de la nature humaine déchirée entre les sollicitations du mal et celles du bien, et aussi dans les jugements sans illusion qu'il porte sur la situation morale et politique de son temps. Idéaliste, voire utopiste, il l'est quand il entend partir de la destinée eschatologique de l'homme pour fixer le sens de sa conduite en ce monde, quand il rappelle que la seule voie de salut, pour l'élite comme pour la masse, réside dans l'obéissance à la Loi révélée dont l'observance sincère donne, en ce monde, la paix de l'âme et, dans l'autre, la quasi-certitude du bonheur.

Cette attitude faite, tout à la fois, d'une acceptation réfléchie des faits dans la réalité de leur existence positive et d'une protestation contre ces faits pour ramener les choses à leur norme, nous allons la retrouver dans la manière dont il a conçu les bases de l'ordre politique et résolu le premier des problèmes qui se posaient à lui : celui des fondements et de la dévolution du pouvoir.

I. LES FONDEMENTS DE L'IMĀMAT

L'obligation de l'imāmat. — C'est à la suite des théologiens qui, dans l'acharisme, sa propre école, s'étaient déjà faits les théoriciens du pouvoir, et en partant, comme eux, du problème de l'imāmat ou du califat, que Ġazālī construit son système politique et répond à la première question qui se posait à lui, celle du caractère obligatoire *(wuǧūb)* de l'imāmat : question complexe qui soulève tout à la fois le problème des fondements du pouvoir politique et celui du caractère unitaire ou pluraliste de l'État.

La théorie du pouvoir, dans l'acharisme, remontait au fondateur même de l'école. Hostile au mu'tazilisme fondant l'obligation de l'imāmat sur la raison, Abū l-Ḥasan al-Aš'arī refuse à la raison le droit d'instaurer une obligation juridique ou morale et fonde la nécessité de l'imāmat sur des preuves scripturaires *(šar'ī)*. Adversaire du chiisme dont les diverses sectes réservaient l'imāmat à un descendant de la Famille du Prophète, il proclame la légitimité des quatre premiers califes *(rāšidūn)* dans leur ordre de succession chronologique. A la désignation de l'imām par un texte *(naṣṣ)* révélé, il oppose la procédure humaine du libre choix *(iḫtiyār)*. Développée et systématisée par plusieurs de ses grands disciples, en particulier par Abū Bakr al-Bāqillānī, Abū Manṣūr al-Baġdādī et al-Māwardī, cette doctrine est reprise par Ġazālī mais adaptée par lui à la situation telle qu'il l'analyse. C'est d'al-Baġdādī et d'al-Māwardī que nous partirons pour définir la position ġazālienne (1).

La théorie d'al-Baġdādī. — L'obligation de l'imāmat ou califat, dans la doctrine d'al-Baġdādī, repose beaucoup plus sur des considérations d'ordre rationnel que scripturaire. Les musulmans, nous dit-il, ont besoin d'un imām pour veiller à l'application de la Loi religieuse, faire respecter les peines légales *(ḥudūd)*, conduire les armées au combat, marier les orphelins et répartir le *fay'*. L'argumentation développée consiste beaucoup plus dans l'acceptation d'une situation de fait que dans une dialectique scripturaire très rigoureuse. L'immense majorité des sunnites, nous dit-il, que ce soient des théologiens dogmatiques ou des jurisconsultes, des kharijites, des chiites

(1) Pour les idées politiques d'al-Bāqillānī, telles qu'on les trouve dans l'édition égyptienne du *Tamhīd*, cf. nos remarques dans *Schismes*, 177-178. Les grandes œuvres politiques d'al-Bāqillānī étant, à notre connaissance, perdues, c'est de ses deux successeurs, al-Baġdādī et al-Māwardī, que nous partons pour situer la doctrine de Ġazālī dans l'acharisme.

et des mu'tazilites admettent cette obligation, à l'exception d'Abū Bakr al-Aṣamm et de Hišām al-Fuwaṭī, tous deux mu'tazilites. La véritable preuve de la nécessité du califat réside donc dans l'*iǧmā'*, le *consensus omnium* (1).

Sur les deux dissidents dont il a évoqué le nom, al-Baġdādī apporte quelques précisions que divers autres traités d'hérésiographie permettent de recouper. Pour Abū Bakr al-Aṣamm, la communauté idéale est une communauté de justes; elle n'a donc pas besoin de chefs politiques. C'est uniquement l'injustice des hommes qui oblige ceux-ci à se donner ou à accepter un chef. Des gens qui s'abstiennent de se nuire les uns les autres n'ont pas besoin d'imām. On en conclura que le califat ne constitue nullement une institution obligatoire, aussi bien du point de vue rationnel que traditionnel (2).

La théorie politique de Hišām al-Fuwaṭī paraît avoir été dirigée contre le chiisme et va nettement à l'encontre de la thèse précédente : quand la communauté musulmane est désunie et plongée dans l'anarchie au point d'en arriver à tuer son imām — ce qui s'est produit lors de l'assassinat de 'Uṯmān —, tout imāmat est alors un imāmat de fait et non de droit. C'est uniquement quand la communauté, parfaitement unie, peut tomber d'accord sur le choix d'un imām que cet imām est l'imām légitime (3).

Al-Baġdādī tire de cette théorie, admettant le caractère obligatoire de l'imāmat en le fondant sur l'*iǧmā'* et une motivation rationnelle, deux conclusions importantes concernant la permanence et l'unité du califat. Il faut toujours un imām à la tête de la communauté — et un imām visible —, ce qui constitue la réfutation des diverses sectes vivant dans l'attente de leur *mahdī* (4). Il ne peut y avoir, d'autre part, qu'un seul imām à la fois, bien que l'on puisse admettre, par nécessité, l'existence simultanée de deux imāms lorsque deux pays sont séparés par une mer qui les empêche de venir l'un au secours de l'autre. Si l'on admettait, en effet, la pluralité de l'imāmat, fait remarquer al-Baġdādī, il n'y aurait plus de raison de s'arrêter sur cette voie et tout homme digne d'accéder à l'imāmat pourrait devenir l'imām de son quartier ou de sa famille; c'en serait fait de l'obligation même de cette institution (5).

La théorie d'al-Māwardī. — C'est dans le *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya* d'al-Māwardī que l'on trouve la théorie de beaucoup la plus élaborée de

(1) *Uṣūl*, 271. — *Farq*, 340.
(2) *Uṣūl*, 272.
(3) *Uṣūl*, 271.
(4) *Uṣūl*, 273.
(5) *Uṣūl*, 274-275.

l'imāmat (1). « L'imāmat, nous dit cet auteur, a été institué pour succéder *(ḫilāfa)* au prophétisme *(nubuwwa)* dans la défense de la religion et l'administration *(siyāsa)* des affaires de ce monde. »

Cette définition, Ġazālī, qui cependant ne la cite pas, bien qu'il l'ait de toute évidence connue, pourrait la faire sienne, à la condition d'y ajouter cette autre proposition, qu'al-Māwardī n'ignore pas mais qu'il ne met pas aussi ouvertement en valeur : que les docteurs de la Loi sont, à côté de l'imām, les véritables héritiers *(waraṯa)* du Prophète (2).

Al-Māwardī fonde la nécessité de l'imāmat sur trois catégories de considérations :

1. — Il fait d'abord de cette obligation une conséquence de la nécessité, pour une société, de vivre dans l'ordre et la justice, mais présente cette obligation dans un sens nettement fidéiste, en ayant recours à la notion de *taslīm*, de soumission à une autorité établie : « Il est dans la nature des gens raisonnables, écrit-il, de se confier *(taslīm)* à un chef *(za'īm)* qui les empêchera de commettre des injustices les uns envers les autres et qui les départagera en cas de contestations et de litiges. Sans chef, en effet, les hommes vivraient dans l'anarchie et le laisser-aller à la manière des sauvages abandonnés à eux-mêmes » (3).

2. — Le pouvoir temporel de l'imāmat découle de son pouvoir spirituel. L'imām accomplit des actes prescrits par la Loi et dont le compte lui sera un jour demandé. En s'en tenant aux seules données de la raison, on ne saurait considérer que ces actes accomplis au nom de la *šarī'a* puissent constituer des actes destinés à servir Dieu *('ibāda)*. La raison ne saurait conférer à un acte un caractère d'obligation. Elle se borne à prescrire des devoirs d'ordre général : s'abstenir de faire du mal à son prochain, ne pas vivre en mauvaise intelligence avec lui, mais au contraire se conformer aux exigences de la justice *('adl)*. Dans la détermination de son comportement chacun obéit aux suggestions de sa propre raison et non à celles de la raison d'autrui. La raison, laissée à elle-même, sans le secours de la révélation, est un facteur de subjectivisme anarchique. Mais — et c'est la conclusion d'al-Māwardī — « la Loi révélée est intervenue pour déléguer *(tafwīḍ)* le soin des choses humaines à celui qui la représente dans le domaine de la religion » (4).

(1) Cf. notre étude sur *La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī*, dans *REI*, 1968, 11-92.
(2) *AS*, 3/5. — Sur la fonction des *'ulamā'* chez Ġazālī, cf. plus bas, p. 271-279.
(3) *AS*, 3/5.
(4) *AS*, 3/5.

3. — L'imāmat trouve enfin directement son fondement dans la tradition. D'abord dans ce verset coranique (IV, 62/59) : « O vous qui croyez, obéissez à Dieu, obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité. » Dieu nous a donc imposé, ajoute al-Māwardī dans son bref commentaire de ce verset, « d'obéir à ceux d'entre nous qui commandent, c'est-à-dire aux imāms » (1).

Ensuite vient un hadith remontant à Hišām b. 'Urwa (m. 145), jurisconsulte de Médine qui rapporta des traditions de son oncle paternel 'Abd Allāh b. al-Zubayr. « D'autres chefs après moi, dit le Prophète, vous commanderont. L'homme pieux vous commandera avec sa piété, l'homme pervers avec sa perversité. Mais écoutez-les et obéissez-leur dans tout ce qui est conforme à la vérité. S'ils font bien, cela vous servira et cela leur servira. S'ils font mal, cela vous servira et cela leur fera du tort » (2).

L'existence de l'imāmat constitue, comme la guerre légale *(ğihād)* et la recherche de la science *('ilm)*, un devoir d'obligation communautaire *(farḍ kifāya)*. D'où cette double conclusion qui aboutit, d'une part, à un absolutisme califien, tempéré en droit par le respect de la Loi mais en fait fort étendu, et, d'autre part, à l'unité et la pérennité de l'imāmat. « Quand l'imāmat est exercé par un homme digne d'y accéder, l'universalité des musulmans est dégagée de ce devoir. Si personne ne l'exerce, il y a lieu de retirer de la masse des gens deux catégories d'hommes : d'un côté, les électeurs qui ont pour mission de choisir un imām, d'un autre, les candidats dignes d'être élus à cette charge et dont l'un seulement sera désigné » (3). Cette procédure, sur laquelle nous aurons à revenir, fait de l'élection proprement dite le mode de désignation de l'imām en cas de vacance du pouvoir.

Légiste au service du califat, al-Māwardī entend avant tout renforcer l'autorité du calife, non seulement en exigeant, de tous les membres de la communauté, obéissance, aide et assistance à leur imām (4), mais en donnant aussi à ce dernier les moyens juridiques de résister aux tentatives d'empiètement sur son autorité.

Aux agissements d'un vizir trop envahissant et dont il peut toujours révoquer la délégation *(tafwīḍ)* de pouvoir qu'il lui a conférée, l'imām peut tenir tête en exigeant que soit soumise à son approbation *(iqrār)* toute décision à prendre, en conservant le droit de redresser *(istidrāk)* une décision déjà

(1) Ibn Taymiyya tire, de ce verset des émirs, une conclusion tout à l'opposé de celle d'al-Māwardī : c'est la preuve de la pluralité de l'autorité politique : *Essai*, 281-283.
(2) *AS*, 3/6.
(3) *AS*, 3/7.
(4) *AS*, 12/29.

prise mais contraire à l'équité, ou enfin en s'opposant *(mu'āraḍa)* à une décision valable de son vizir dans deux domaines jugés d'une importance politique particulière : la conduite de la guerre et la nomination d'un gouverneur de province (1).

Devant les empiètements ou les menaces susceptibles de résulter de l'apparition d'un émir qui s'empare du pouvoir dans une province relevant de l'autorité du calife ou dans une province nouvelle sur laquelle cette autorité ne s'exerce encore que virtuellement, al-Māwardī ne laisse pas non plus le calife désarmé. C'est à la recherche d'une solution de compromis qu'il convie les deux parties, dans leur intérêt commun et dans celui des musulmans. Le calife reconnaît le pouvoir de fait de l'émir et l'émir, de son côté, reconnaît l'autorité du califat et légitime par là son propre pouvoir. Cette solution, plus politique que juridique et qui est un moindre mal, se fonde sur deux arguments tirés de la Loi : le droit de « redressement » *(istidrāk)* du calife et la considération des circonstances de force majeure *(ḥukm al-waqt)* (2).

Le califat ainsi compris ne peut avoir qu'un seul titulaire (3). Mais ce peut être aussi bien un État unitaire qu'un État pluraliste. Le califat est un État unitaire quand le calife dispose d'un pouvoir suffisant pour désigner, pour le gouvernement des provinces, des émirs qui réunissent les conditions requises et qu'il peut plus ou moins rigoureusement contrôler. C'est un État pluraliste, de type confédéral plus que fédéral, quand le calife doit composer avec des dynasties locales dont il se résigne à admettre l'existence contre la reconnaissance de sa propre prééminence. Dans la première catégorie, celle du califat unitaire, nous serions, pour notre part, tenté d'inclure le califat des trois premiers Rāšidūn et celui des Omeyyades, dans la deuxième, le califat de 'Alī, dont les désordres marquent le début des grands schismes, et celui des Abbassides qui, dès sa naissance et même au temps de sa splendeur, dut composer avec maintes dynasties locales plus ou moins durables ou éphémères (4).

La théorie de Ġazālī. — Le réalisme d'al-Māwardī, joint à son légitimisme califien, a préparé la doctrine de Ġazālī. L'existence d'un imām à la tête de la communauté, pour Ġazālī comme pour al-Māwardī, est une nécessité conforme à la raison mais dont le caractère obligatoire repose sur la Loi révélée (5).

(1) Sur ces trois notions, cf. *AS*, 20/49-50.
(2) *AS*, 24-26/59-60.
(3) *Pensée et action*, 16 et suiv.
(4) Ġazālī fait lui-même allusion aux oppositions que les Abbassides ont de tous temps rencontrées. *Mz*, 75.
(5) Cf. sur cette question, notre travail sur *Le califat dans la doctrine de Rašīd Ridā*, Beyrouth, 1938, p. 82-88.

Dans le *Mustaẓhirī* Ġazālī analyse longuement les considérations qui lui paraissent fonder la nécessité de l'imāmat. Le principal argument invoqué réside dans la légitimation des fonctions publiques *(wilāyāt)*. L'existence d'un imām régulièrement investi est la condition *sine qua non* de toutes les fonctions publiques. L'imām est la source de toute légitimité. Toutes les *wilāyāt* ne sont légales et valables qu'à la condition de constituer des délégations *(tafwīḍ)* de l'autorité califienne. En l'absence d'un imām légitime, ces fonctions publiques n'auraient plus de fondement juridique. Ce serait la fin de la judicature *(qaḍā')* et l'impossibilité de faire respecter les peines *(ḥudūd)* et les droits des gens *(ḥuqūq)* comme la Loi les définit. Les mariages eux-mêmes, conclus en l'absence d'imām, seraient frappés de nullité. Les droits de Dieu resteraient à la charge de ses créatures et la Loi révélée *(šarī'a)* tout entière serait menacée de paralysie et de disparition (1).

A l'appui de cette thèse Ġazālī donne trois arguments. Le premier consiste dans le *consensus omnium (iǧmā')*, dans un *iǧmā'* compris dans son sens le plus large, faisant entrer en ligne de compte les opinions soutenues dans les écoles non-sunnites, sans exclure celle des bāṭiniyya (2). Tout le monde est d'accord, nous dit Ġazālī, sur la nécessité d'un imām; le désaccord ne porte que sur la désignation de cet imām, non sur le principe de son existence.

Le second argument est tiré de l'exemple des Compagnons qui, dès la mort de Muḥammad, se hâtèrent de désigner un imām, avant même que de se préoccuper de donner une sépulture à leur Prophète. Investir un imām leur apparaissait en effet comme une décision d'une urgence extrême, indispensable à la survie de l'islam (3).

Le troisième argument réside dans la nécessité de confier à un seul homme, et non à un collège *(šūrā)*, l'exercice du pouvoir. Remettre à deux ou à plusieurs individus le soin de défendre et d'appliquer la Loi, ce serait s'exposer à toutes les divisions et à tous les conflits qui ne manqueraient pas de surgir entre eux. Le pouvoir serait constamment menacé, dans son unité et son efficacité, par les délibérations que les moindres décisions exigeraient. L'imām peut et doit prendre conseil *(naṣīḥa)*, mais confier le pouvoir à un groupe, c'est le condamner à l'inefficacité, le faire sombrer dans le désordre et l'anarchie (4).

C'est cependant dans l'*Iqtiṣād*, traité de théologie dogmatique plus

(1) *Mz*, 170-172.
(2) La théorie de l'*iǧmā'* l'admet. Cf. *Ms*, I, 183.
(3) *Mz*, 171.
(4) *Mz*, 172.

rigoureusement construit que le *Mustaẓhirī*, que Ġazālī expose, au demeurant avec force concision, l'argumentation la plus méthodique pour fonder la nécessité de l'imāmat. Ce qu'il veut avant tout, c'est établir la preuve *(ḥuǧǧa)* irréfutable de cette obligation et, pour cela, non seulement la fonder sur l'*iǧmā'*, mais dégager les bases mêmes *(mustanad)* de cet *iǧmā'*.

La raison, contrairement à la thèse mu'tazilite, nous l'avons vu, ne saurait constituer une source d'obligation légale. Mais elle n'est pas pour autant exclue. « Elle est à même d'expliquer le caractère obligatoire d'une prescription en montrant les avantages qui découlent d'un acte ou les dommages que l'abandon de cet acte permet d'éviter. » En s'en tenant donc au plan de la raison, « on ne saurait rejeter le caractère obligatoire que présente l'investiture d'un imām quand on prend en considération les avantages que cette investiture procure et les dommages qu'elle permet d'éviter » (1).

Le raisonnement donc, sans fonder directement la nécessité de l'imāmat, vient à l'aide de l'*iǧmā'* pour en faire comprendre les motifs.

1. — Le Législateur veut que la religion qu'Il a instaurée puisse être appliquée dans l'ordre *(niẓām)* : sur ce point, l'unanimité est faite, sans la moindre contestation, parmi toutes les écoles et toutes les sectes (2).

2. — L'ordre religieux ne peut exister que si l'ordre règne dans la société et l'État. L'exercice de la religion suppose la connaissance *(ma'rifa)* et le service *('ibāda)* de Dieu. Il n'est possible que si l'homme n'est pas menacé dans sa personne et ses biens, que s'il est assuré de pouvoir se nourrir, se loger, se vêtir, que s'il jouit d'une sécurité *(amn)* qui, le mettant à l'abri des fauteurs de désordre *(fasād)*, lui laisse la possibilité de se consacrer à la science et à l'action, les deux voies conduisant au salut et au bonheur futurs. L'ordre politique est la condition de l'ordre religieux (3).

3. — Mais cet ordre politique, suceptible d'assurer à chacun la sécurité de sa personne et de ses biens, n'est lui-même possible qu'à la condition qu'il y ait, à la tête de la communauté, un imām effectivement obéi *(muṭā')*. A l'appui de cette affirmation, Ġazālī fait appel à l'expérience du spectacle des guerres civiles et des troubles *(fitna)* « qui se produisent, nous dit-il, à la mort des sultans et des imāms ». Si de tels désordres, quand ils éclatent, venaient à se prolonger et s'il n'était pas possible d'y mettre un terme en instituant de nouveau « un pouvoir obéi » *(sulṭān muṭā')*, l'anarchie ne tarderait pas à s'étendre, les conflits armés s'aggraveraient, la famine ne manque-

(1) *Iq*, 105.
(2) *Iq*, 105.
(3) *Iq*, 105.

rait pas de se faire bientôt sentir, les troupeaux périraient, les métiers seraient négligés ou disparaîtraient. « Tout vainqueur pourrait s'emparer du bien d'autrui. Nul ne pourrait plus se consacrer à la connaissance et au service de Dieu, à supposer même qu'il restât encore des hommes en vie pour pouvoir le faire » (1).

4. — Toute une série de traditions montrent que la religion est inséparable du pouvoir politique. C'est en ce sens que l'on dit : « La religion *(dīn)* et le pouvoir *(sulṭān)* sont deux enfants jumeaux », ou encore : « 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 » (2).

5. — Le dernier argument mis en avant pour fonder l'obligation du califat est tiré de la division naturelle des hommes, qui s'opposent les uns aux autres par la diversité de leurs conditions sociales, de leurs opinions et de leurs passions. Laissés à eux-mêmes, les hommes sombreraient vite dans le désordre *(fasād)*. Un tel mal, là encore, ne peut avoir qu'un remède : un pouvoir *(sulṭān)* puissant et obéi qui puisse dominer, en les maîtrisant, ces divergences et ces discordances (3).

L'imāmat, le sultanat et la royauté. — Si convaincu Ġazālī soit-il, dans le *Mustaẓhirī*, de la nécessité du califat unitaire, il semble, dans d'autres passages de ses œuvres, avoir quelque peu hésité sur l'importance intrinsèque de l'imāmat.

Un des passages les plus caractéristiques à cet égard se trouve même dans l'*Iqtiṣād*, dès les premières lignes du chapitre consacré à l'imāmat. L'imāmat, nous dit-il en effet, ne constitue pas en soi une des questions les plus importantes *(muhimmāt)* de la religion. C'est, d'autre part, un problème qui relève à la fois de la théologie dogmatique *(kalām)* et du droit *(fiqh)*. C'est aussi, nous dit-on, une des questions qui ont suscité les fanatismes les plus violents, l'une de celles à coup sûr dont il vaut mieux s'abstenir de parler que d'enseigner, à son sujet, des idées erronées (4).

La *Naṣīḥa* ne reprend pas la théorie de l'imāmat. Ce silence ne peut manquer de surprendre quand on songe aux positions prises dans le *Mustaẓhirī*; l'on s'attendrait à voir Ġazālī rappeler au prince auquel il s'adresse ses devoirs envers le calife. Dans ce même ouvrage, d'autre part, les réflexions qui suivent peuvent laisser entendre que la thèse de l'unité de l'imāmat

(1) *Iq*, 106.
(2) *Iq*, 106.
(3) *Iq*, 106.
(4) *Iq*, 105.

a cédé la place à celle de la pluralité du pouvoir. Dieu, écrit en substance Ġazālī dans la *Naṣīḥa*, a choisi, dans le monde, deux classes d'hommes auxquels Il a assigné une mission d'une importance exceptionnelle : la classe des prophètes *(anbiyā')* qui enseignent aux hommes comment adorer et servir Dieu, et la classe des rois *(mulūk)* qu'Il a chargés d'empêcher les gens de commettre des actes d'hostilité les uns envers les autres. Le domaine des rois est celui de la vie temporelle *(dunyā)*, mais Dieu leur a assigné un rang privilégié, ainsi que le proclame une tradition : « Le sultan est l'ombre de Dieu sur la terre. » De là les devoirs qui incombent aux sujets envers leurs rois ou leurs sultans : les aimer, les suivre et leur obéir. Il ne leur est pas permis de leur désobéir ou de contester *(munāza'a)* leur pouvoir. C'est Dieu, en effet, qui donne le sultanat ou la royauté à qui bon lui semble (1).

Dans de nombreux autres passages de ses œuvres, y compris l'*Iḥyā'*, Ġazālī parle des rois *(mulūk)*, des sultans *(salāṭīn)*, des émirs *(umarā')* ou des chefs *(ru'asā')* dont l'existence est affirmée en même temps que celle des imāms ou des califes. Il lui eût été certes impossible d'ignorer ces nombreuses dynasties ou ces sectes plus ou moins dissidentes qui, tout au long de l'histoire, avaient disputé le pouvoir aux califes de Médine, de Damas ou de Bagdad.

Mais on est donc en droit de se demander si Ġazālī, d'abord ferme partisan de l'unité et de la pérennité du califat dans le *Mustaẓhirī* et l'*Iqtiṣād*, n'a pas été amené à contester quelque peu la légitimité de cette institution et à soutenir, comme certains docteurs l'ont fait à l'intérieur du sunnisme, que le califat, un et obligatoire à l'époque des quatre premiers califes, cessait de l'être à partir de la mort de l'imām 'Alī et de l'avènement de Mu'āwiya. Ibn Baṭṭa, dans sa *Profession de foi*, parle du califat quand il évoque les quatre Rāšidūn et se borne à demander, à tout croyant, d'obéir à ceux qui détiennent le pouvoir, « fussent-ils des hommes de bien ou des hommes pervers », sans aborder le problème de l'obligation du califat unitaire (2). Reprenant et développant cette tradition de pluralisme politique, Ibn Taymiyya dira plus tard que la *šahāda* ordonne d'obéir à Dieu et à son Prophète et que les imāms auxquels les musulmans doivent obéissance, en vertu du verset des Émirs, sont en nombre illimité (3).

Il ne semble pas cependant qu'il faille retenir cette manière de voir. Quand Ġazālī fait remarquer, dans l'*Iqtiṣād*, que l'imāmat ne constitue pas un des problèmes les plus importants de la religion, il songe manifestement

(1) *N*, 50.
(2) *Ibn Baṭṭa*, 126.
(3) *Essai*, 281-283.

à la place centrale qu'imāmites et ismaéliens donnent à la théorie de l'imāmat qui constitue la clef de voûte de leurs doctrines. Soutenir aussi que la théorie du califat participe de la théologie dogmatique et du droit n'implique en rien que l'importance de l'institution soit par là même contestée, quand on songe à la fonction essentielle du *fiqh* comme Ġazālī la conçoit. Constater aussi que le califat a toujours été une source de discordes et de troubles, c'est enregistrer un fait d'expérience tout en rappelant que la recherche et le maintien de la paix communautaire constituent d'impérieux devoirs.

Dans la *Naṣīḥa* d'autre part, s'il ne reprend pas sa théorie du califat, Ġazālī évoque constamment l'exemple du califat, qu'il s'agisse du califat des Rāšidūn, des Omeyyades ou des Abbassides. C'est en partant du califat tel qu'il a fonctionné au temps des Rāšidūn, des Omeyyades ou des Abbassides qu'il construit la conception qu'il se fait des attributions et des devoirs du chef de l'État, que cet État soit l'État califien à prétentions universelles ou un État provincial. La même obligation de se plier à la Loi révélée incombe aux califes et aux rois. Plus précisément encore, les devoirs que Ġazālī, dans le *Mustaẓhirī*, recommande au calife sont repris, dans la *Naṣīḥa*, avec les mêmes formules et dans un ordre voisin (1).

Rien n'autorise donc à penser que Ġazālī ait renié ses premières théories. C'est dans une autre direction qu'il importe d'aller pour comprendre la manière dont il a essayé de définir les rapports du califat, dont il n'a jamais contesté la légitimité, et du sultanat ou de la royauté, dont il était trop réaliste pour nier l'existence et l'importance.

Le passage de l'*Iḥyā'* auquel nous avons déjà fait allusion donne la solution du problème. Le califat appartient aux Banū l-'Abbās et il n'est pas question de chercher à le leur retirer (2). Le pouvoir de fait, dans les différentes provinces, appartient à des sultans ou à des rois. Il n'est pas non plus question de le leur contester; chercher à les renverser entraînerait des troubles graves; le Prophète a d'autre part ordonné d'obéir aux émirs qui détiennent le pouvoir. La solution réside dans un compromis. En reconnaissant la prééminence de l'autorité califienne, une royauté se légitime. En composant avec cette royauté le califat acquiert, au moins partiellement, la puissance de fait qui, sans cela, lui ferait défaut (3).

(1) Voir plus bas p. 265 et suiv.
(2) *Ih*, II, 124.
(3) *Ih*, II, 125.

II. LA DÉSIGNATION DE L'IMĀM

Le naṣṣ et l'iḫtiyār. — La nécessité de l'imāmat étant ainsi fondée, le problème qui se pose ensuite est celui de la désignation de l'imām. Deux grands modes de désignation ont été tour à tour préconisés : d'un côté, la désignation de l'imām par un texte *(naṣṣ)*, c'est-à-dire par un verset coranique, un hadith ou la décision de l'imām investi en faveur de son successeur; d'un autre côté, la désignation par un libre choix *(iḫtiyār)* ou par une élection. A la désignation providentielle et nominative de l'imām par Dieu ou son représentant qualifié s'oppose la doctrine de la désignation par l'intermédiaire d'une décision humaine (1).

La désignation par un texte est avant tout celle du chiisme imāmite et ismaélien. L'imām, étant impeccable et infaillible, ne saurait être désigné par les hommes. C'est à Dieu qu'il appartient, dans sa bonté *(luṭf)* infinie, de donner aux hommes leurs imāms comme il a déjà choisi leur Prophète. C'est, d'autre part, dans la famille du Prophète, parmi les descendants de 'Alī et de Fāṭima, que les imāms seront choisis (2).

La doctrine de la libre désignation *(iḫtiyār)* de l'imām est soutenue par la quasi-totalité des sunnites et des mu'tazilites; elle est aussi celle des ḫawārīğ et de la plupart des zaydiyya (3).

C'est entre ces deux thèses que Ġazālī choisit, soumettant la théorie de la désignation par un texte à une critique serrée, mais définissant aussi sa propre théorie de l'*iḫtiyār* en fonction de son réalisme politique.

La critique de la théorie du naṣṣ. — Contre la théorie de la désignation de l'imām par un texte, l'acharisme s'était déjà vivement dressé. Al-Bāqillānī avait ouvert la voie dans le *Kitāb al-Tamhīd* et al-Baġdādī l'avait suivi. Deux arguments se dégagent de ces critiques. Les *rawāfiḍ*, terme qui a l'avantage de désigner aussi bien l'imāmisme que l'ismaélisme, nous fait-on remarquer, n'ont jamais été capables de se mettre d'accord sur la personnalité de leurs imāms. Si, d'autre part, l'imām devait être désigné par un texte, le Prophète n'eût pas manqué de désigner son successeur pour diriger la communauté

(1) Sur l'opposition entre le *naṣṣ* et l'*iḫtiyār*, cf. nos remarques dans *Schismes*, 417 et 421.
(2) Cf. notre article sur *La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Ḥillī*, dans *REI*, 1967, 35-60.
(3) Dans la doctrine mu'tazilite, cf. Ch. PELLAT, *L'imamat dans la doctrine de Ğāḥiẓ*, dans *Studia Islamica*, XV, Paris, 1961, 23-52. — Pour les ḫawārīğ, *Schismes*, 36-48.

et ce texte eût été, comme les textes importants, transmis par *tawātur*; or il n'en fut rien et le Prophète n'a jamais désigné l'imām chargé de recueillir sa succession (1).

C'est dans le *Mustaẓhirī* que Ġazālī présente sa critique la plus systématique de la théorie chiite. « Pour soutenir de nos jours, écrit-il, que l'imāmat revient à 'Alī, il faudrait se prévaloir, non pas d'une tradition isolée, mais d'une tradition transmise par *tawātur* et comportant, parmi ses rapporteurs, le nom de ce dernier et ceux de ses deux grands adversaires : Mu'āwiya et 'Amr b. al-'Āṣ. Or semblable tradition n'a jamais existé. Il faudrait aussi fonder sur une autre tradition transmise par *tawātur* la désignation, par un texte, des descendants de 'Alī appelés à l'imāmat; une telle tradition n'a non plus jamais existé » (2).

Plusieurs hadiths d'inspiration chiite sont cependant admis comme authentiques par Ġazālī : ainsi, lors de la halte faite auprès de l'étang de Ḫumm, le Prophète avait dit à ses Compagnons : « Ceux dont j'étais le maître *(mawlā)* ont ajourd'hui 'Alī pour maître. » — « Tu es pour moi, avait déjà par ailleurs dit le Prophète à 'Alī, ce que Hārūn était à Moïse. » Mais ce sont là, fait remarquer Ġazālī, des traditions isolées qui montrent l'estime particulière que le Prophète avait pour son gendre, mais ne constituent nullement une désignation expresse de 'Alī comme imām (3).

Pour que l'on puisse soutenir que l'imāmat des descendants de 'Alī repose sur un texte, quatre conditions sont requises :

a) Établir d'abord que le descendant de 'Alī dont il s'agit a laissé un enfant mâle et n'est pas mort sans progéniture. Il faut que cet enfant soit connu comme 'Alī était lui-même connu de tous et que sa généalogie soit bien établie comme l'était celle de 'Alī.

b) Faire également la preuve que chaque imām a désigné, avant de mourir, un de ses fils pour lui succéder et connaître exactement l'identité de cet héritier présomptif.

c) Apporter la preuve que 'Alī a lui-même désigné, non seulement son successeur immédiat, mais tous les imāms appelés à lui succéder, et d'une façon telle, dans les deux cas, que toute contestation soit impossible.

d) Établir enfin que l'imām ainsi désigné a conservé, jusqu'à sa mort,

(1) *Uṣūl*, 278-280.
(2) *Mz*, 134.
(3) *Mz*, 135. — Sur ces questions, cf. notre article : *Le rôle de 'Alī dans la sīra chiite*, dans *REI*, 1963, 7-36.

sa qualité d'imām impeccable et infaillible et son aptitude à exercer ses fonctions de manière à ne pas tomber sous le coup d'une déchéance (1).

Pour admettre la thèse chiite, il faudrait donc, conclut Ġazālī, que « tous ces faits fussent connus de tout le monde et dans toutes les provinces du monde musulman. Les musulmans de Chine et ceux de Kairouan, qui n'ont jamais vu le Prophète, croient cependant, par *tawātur*, à son existence. C'est ainsi que la bataille de Badr ou celle de Ṣiffīn sont unanimement admises par les musulmans qui n'y ont cependant pas assisté » (2).

Les variations du chiisme montrent au contraire qu'aucune de ces conditions n'a jamais été réalisée. Les chiites, fait remarquer Ġazālī, n'ont jamais été d'accord ni sur la personnalité de leurs imāms ni même sur la nécessité, pour ces imāms, de manifester ouvertement leur existence *(ẓuhūr)*. Les uns soutiennent que l'imām existe, mais que, par précaution *(taqiyya)*, il doit rester dans la clandestinité tandis que d'autres exigent de leur imām qu'il puisse se montrer aux yeux du monde (3).

Dans une tradition dont imāmites et ismaéliens se servent, le Prophète proclame que l'imāmat revient de droit à l'imām 'Alī et qu'il restera à tout jamais dans sa descendance, chacun de ses descendants investis ne mourant qu'après avoir désigné son successeur. Ġazālī rejette cette tradition comme sans valeur : on pourrait lui opposer, fait-il remarquer, des traditions affirmant exactement le contraire et tout autant dépourvues d'authenticité (4).

Bien d'autres sectes enfin prétendent que leurs imāms ont été désignés par un texte; ainsi les bakriyya et les rāwandiyya accordaient ce privilège à Abū Bakr et à al-'Abbās (5).

La théorie de l'iḫtiyār chez al-Baġdādī. — Rejeter, pour toutes ces raisons, la théorie de la désignation providentielle de l'imām par un texte révélé *(naṣṣ)*, c'est, par la force même des choses, adopter celle de sa désignation par un choix humain ou une élection *(iḫtiyār)*. L'exemple d'al-Baġdādī, dont nous partirons, puis celui d'al-Māwardī, que nous examinerons ensuite avant d'arriver à Ġazālī, vont nous montrer que cette notion d'*iḫtiyār* a pu être différemment comprise; sa définition, d'autre part, va de pair avec la détermination des qualités exigées de l'imām et qui constituent les conditions *(šurūṭ)* d'accession à l'imāmat.

(1) *Mz*, 134.
(2) *Mz*, 134.
(3) *Mz*, 135.
(4) *Mz*, 134.
(5) *Mz*, 174. — Sur les bakriyya, cf. *Schismes*, 129, et, sur les rāwandiyya, *ibidem*, 31, 55 et 62.

Ces conditions, al-Baġdādī, pour sa part, les fixe à quatre : une connaissance des choses de la Loi qui confère, au futur calife, la qualité de *muǧtahid*; l'honorabilité *('adāla)* dont la perte entraînerait la déchéance de l'imām et qui consiste dans le respect extérieur des prescriptions essentielles de la Loi; l'aptitude à diriger personnellement les affaires civiles et militaires des musulmans, enfin l'appartenance aux Banū Qurayš (1).

« Les imāms, avait dit le Prophète, sont issus des Banū Qurayš » et les Anṣār, lors de la Saqīfa des Banū Sā'ida, avaient accepté de reconnaître le califat d'Abū Bakr sur la foi de ce hadith, dont Abū Bakr lui-même leur révéla l'existence (2).

De la nécessité, pour un imām, d'être de lignage quraychite et de l'obligation de l'imāmat, al-Baġdādī tire cette conclusion que l'on doit toujours trouver, parmi les Banū Qurayš, un homme digne d'accéder à la magistrature suprême. « C'est là, précise-t-il, la doctrine soutenue par al-Šāfi'ī dans l'un de ses ouvrages et celle aussi que Zurqān attribue à Abū Ḥanīfa. »

L'exemple d'Abū Bakr montre donc que l'attribution de l'imāmat à un quraychite doué des qualités requises se fait par voie d'élection et non en vertu d'une désignation scripturaire *(naṣṣ)*. On remarquera cependant qu'al-Baġdādī ne rejette pas totalement la théorie du *naṣṣ*, à la condition que le verset coranique ou le hadith qui désigne un imām le fasse sans le désigner nommément, mais en se bornant à définir les conditions que doit réunir cet imām pour pouvoir être désigné par le libre choix de la communauté (3).

Sur l'organisation de cette élection et, en tout premier lieu, sur le nombre minimum des musulmans qualifiés nécessaire à la validité de cette élection, al-Baġdādī ne nous apporte aucune précision et s'abstient même de prendre personnellement position.

Pour al-Aš'arī, nous dit-il, un seul *muǧtahid* suffit à désigner et à instituer *(bay'a)* l'imām, à la condition que ce dernier réunisse les conditions requises; quand un imām a été investi par un *muǧtahid* qualifié, tout le monde lui doit *ipso facto* obéissance. Si la désignation est le fait d'un *muǧtahid* coupable d'une faute grave ou si l'imām lui-même est indigne du califat, la conclusion de l'imāmat est nulle. Ainsi, un contrat de mariage est conclu par un seul tuteur matrimonial, à la condition que ce tuteur soit un homme honorable; dans le cas contraire, le mariage est nul (4).

(1) *Uṣūl*, 275.
(2) *Uṣūl*, 275.
(3) *Schismes*, 391-392 et 422.
(4) *Usūl*, 281.

Pour Sulaymān b. Ğarīr, deux *muğtahid* au moins sont nécessaires à la désignation de l'imām. Ainsi, un contrat de mariage, pour être valablement conclu, demande la présence de deux témoins (1).

Al-Qalānisī, de son côté, exige la participation au collège électoral de tous les *muğtahid* présents sur le lieu de l'élection; aucun nombre n'est fixé. Si deux élections ont lieu, la première est seule valable; si elles ont eu lieu simultanément, elles sont nulles et une nouvelle élection a lieu, un des deux premiers candidats ou un tiers pouvant être désigné (2).

Al-Baġdādī rejette la dévolution du califat par voie successorale *(tawārut)*, mais il admet la désignation testamentaire *(waṣiyya)* faite, par l'imām investi, de son successeur, à la condition que soient respectées les règles générales de l'imāmat. Ainsi Abū Bakr désigna 'Umar comme son successeur. La désignation, par l'imām en place, de son successeur une fois régulièrement faite, c'est une obligation, pour toute la communauté, que de s'y soumettre. L'imām en place peut aussi laisser le choix de son successeur à un collège *(šūrā)* dont il fixe la composition; ainsi procéda 'Umar avant de mourir (3).

Cette doctrine, à la fois souple et réaliste, en arrivait en fait à légitimer le califat de tous ceux qui, depuis la mort du Prophète, s'étaient succédé à la tête de la communauté, aussi bien celui des Rāšidūn que des Omeyyades ou des Abbassides. Elle aboutissait aussi à laisser au calife en place la plus grande liberté d'action pour la transmission du pouvoir. C'est dans un sens plus favorable encore à l'autorité califienne qu'al-Māwardī va construire sa propre théorie de l'*iḫtiyār*.

L'absolutisme califien d'al-Māwardī. — Sur les conditions requises pour l'accession à l'imāmat, al-Māwardī paraît plus exigeant. L'honorabilité *('adāla)*, comme il la définit, ne résulte pas seulement d'un simple comportement extérieur mais suppose aussi des qualités morales, si l'on admet que les conditions d'honorabilité exigées du cadi le sont aussi du calife (4). La science requise implique que le calife soit un *muğtahid* accompli capable de choisir, parmi les solutions que les écoles lui présentent, celles qui paraissent le mieux convenir à une situation donnée. L'intégrité de l'ouïe, de la vue et de la parole ainsi que l'aptitude à se mouvoir librement sont également exigées. Le jugement personnel *(ra'y)* et la bravoure sont présentées comme indispensables à la conduite politique et à la défense du territoire de l'islam.

(1) *Uṣūl*, 281.
(2) *Uṣūl*, 281.
(3) *Uṣūl*, 284. — Cf. *Schismes*, 5 et 434.
(4) *AS*, 4/7.

Le lignage quraychite est, après la *'adāla*, la condition la plus importante en vertu d'un texte formel et de l'accord unanime de la communauté (1).

L'imāmat se confère de deux façons, comme chez al-Baġdādī : par le choix *(iḫtiyār)* d'électeurs qualifiés, ou par l'attribution qu'en fait l'imām en place à celui qu'il désigne comme son héritier présomptif *('ahd)* (2).

L'élection a pour fondement le précédent d'Abū Bakr, qui n'a pas été désigné par un texte du Coran ou de la Sunna, mais qui a été librement choisi par les Compagnons à Médine (3).

La désignation, par l'imām investi, de son héritier présomptif est fondée sur deux précédents tirés de la pratique *('amal)* des musulmans « dont nul, nous dit-on, n'a jamais contesté la validité ». Abū Bakr désigna 'Umar comme son successeur; les musulmans confirmèrent l'imāmat de 'Umar en raison du fait qu'il avait été désigné par Abū Bakr. 'Umar, à son tour, confia le soin de désigner son successeur à un conseil de six membres *(šūrā)*. La communauté accepta l'institution de ce collège, issue d'une décision testamentaire *('ahd)*, et le libre choix *(iḫtiyār)* de ce collège (4).

Soucieux avant tout de défendre les prérogatives du califat et de le mettre à l'abri des crises que la transmission du pouvoir est de nature à entraîner, al-Māwardī limite le recours à l'élection au bénéfice du deuxième mode de désignation de l'imām, plus sûr et plus efficace. Le recours à l'élection ne joue qu'en cas de vacance du pouvoir ou en des circonstances exceptionnelles, par exemple dans le cas de la captivité de l'imām et sous certaines conditions. L'élection n'est jamais qu'une élection limitée — certains docteurs fixant à un, trois ou cinq le nombre minimum des électeurs requis; elle ne saurait, en aucun cas, être une élection à laquelle participeraient tous les membres de la communauté. Les électeurs qualifiés, désignés sous le nom « de ceux qui ont le pouvoir de lier et de délier » (5), comprennent non seulement les docteurs de la Loi, mais plus généralement tous les notables qui, à quelque titre que ce soit, disposent d'une autorité de fait. Enfin si les électeurs qui résident dans la ville dont l'imām a fait sa résidence n'ont pas, de ce fait, une raison à être préférés, en droit, aux autres candidats, al-Māwardī reconnaît que la coutume *('urf)* attribue, en fait, une participation plus active, dans la désignation de l'imām, aux électeurs qui résident dans sa capitale et cela pour deux raisons. Les gens qui habitent dans la ville où

(1) *AS*, 4/8.
(2) *AS*, 4/9.
(3) *AS*, 4/9. — *Schismes*, 3.
(4) *AS*, 7/10.
(5) *AS*, 3/7.

réside l'imām connaissent en général avant les autres la mort de l'imām. D'autre part, c'est dans la ville de l'imām que résident le plus souvent ceux qui sont à même de lui succéder (1).

La désignation, par l'imām investi, de son héritier présomptif *('ahd)*, qui se justifie autant pour des raisons de doctrine *(maḏhab)* que d'efficacité politique, est elle aussi, on le remarquera, une forme d'élection *(iḫtiyār)* : l'élection faite par un électeur privilégié choisissant l'homme le plus désigné pour lui succéder. L'imām investi est en effet censé agir au mieux des intérêts de la communauté, étant donné qu'il peut, plus sûrement que tout autre, connaître l'homme dont les qualités et la personnalité correspondent à la situation du califat (2).

L'imām en place peut désigner qui bon lui semble, à la seule condition que la personne désignée ait les qualités requises pour l'imāmat, que cette personne soit un de ses parents les plus proches ou même un étranger (3).

La reconnaissance *(bay'a)* de l'imām régulièrement désigné, que sa désignation résulte d'une élection ou d'une décision testamentaire, s'impose alors de plein droit à l'ensemble de la communauté. « Quand l'imām a été régulièrement investi, écrit al-Māwardī, qu'il ait été élu par les électeurs ou qu'il ait été désigné par son prédécesseur, la communauté tout entière doit savoir que le califat a été dévolu à un homme possédant les qualités qui l'en rendent digne » (4).

La communauté en effet doit connaître *(ma'rifa)* son imām, lui obéir *(ṭā'a)* et lui prêter assistance *(nuṣra)*. Si la connaissance de l'imām dans sa personne est exigée, il va sans dire, de ceux qui participent à sa désignation, il ne saurait en être de même de l'immense majorité des gens, en dehors des cas particuliers où un recours à l'imām est nécessaire. « Si chacun devait connaître personnellement et nominalement l'imām de son temps, écrit al-Māwardī, une manière d'exode *(hiǧra)* général en résulterait; les hommes les plus éloignés de l'imām seraient tenus de se rendre auprès de lui et la conséquence de cet exode serait la désertion des provinces. Un tel résultat serait en contradiction avec la coutume *('urf)* et constituerait une cause de désordre *(fasād)* » (5).

De cette distinction al-Māwardī tire une conclusion capitale en ce qui concerne l'attitude de soumission confiante que l'on doit à l'imām. « Étant

(1) *AS*, 4/7.
(2) *AS*, 7/16.
(3) *AS*, 8/17.
(4) *AS*, 5/10 et 7/10.
(5) *AS*, 12/29.

donné, conclut-il, qu'on doit connaître l'imām dans les conditions que nous venons de rappeler, la communauté dans son ensemble doit remettre *(tafwīḍ)*, entre les mains de son imām, toutes les affaires d'intérêt général sans rien faire sans ou contre ses ordres de manière à ce qu'il puisse s'occuper des affaires et de la direction des tâches qui lui incombent » (1).

La désignation de l'imām dans la doctrine de Ġazālī. — Comme dans la doctrine d'al-Māwardī, la dévolution de l'imāmat, dans celle de Ġazālī, suppose la réunion d'un certain nombre de conditions qui concernent, à la fois, les qualités requises de l'imām et la procédure de son investiture. Mais, en dépit de ressemblances formelles évidentes, nées de l'appartenance au même système juridique, les deux doctrines et plus encore les conclusions auxquelles elles aboutissent sont, sur bien des points, profondément différentes.

C'est dans le *Mustaẓhirī*, comme il se doit, que l'on trouve cette partie de la doctrine le plus longuement développée (2). Dix qualités sont requises pour pouvoir accéder à l'imāmat. Sur ces dix qualités, six sont des qualités naturelles *(ḫalqiyya)*, inhérentes à la personne de l'imām, et quatre des qualités acquises *(muktasaba)*, qualités extérieures à sa personne ou acquises après un effort personnel plus ou moins long.

Les six qualités naturelles — que l'on retrouve au demeurant chez al-Māwardī sous une autre formulation — comprennent : la puberté *(bulūġ)*, ce qui exclut le jeune enfant; la raison *('aql)*, ce qui exclut le fou; la condition d'homme libre *(ḥurriyya)*, un esclave sous la dépendance de son maître n'ayant ni la possibilité pratique de s'adonner à sa tâche ni le rang exigé; la masculinité *(ḏukūriyya)*, la femme, être faible par nature, est déjà écartée de la magistrature; le lignage quraychite *(nasab qurayš)* et l'intégrité au moins des sens de la vue et de l'ouïe. De toutes ces qualités innées, seul le lignage quraychite repose sur des données traditionnelles, Coran et hadith. Les cinq autres résultent de considérations rationnelles et découlent de la nécessité du bon fonctionnement de l'imāmat (3).

Les quatre qualités acquises sont l'énergie *(naǧda)*, nécessaire à l'exercice du pouvoir et qui donne à l'État cette force effective de contrainte *(šawka)* sans laquelle aucune autorité ne peut être agissante; l'aptitude personnelle *(kifāya)* à la direction des affaires; l'esprit de scrupule *(wara')* et la science

(1) *AS*, 12/29.
(2) *Mz*, 180 et suiv.
(3) *Mz*, 180-181.

('ilm). Chacune de ces quatre qualités appelle quelques remarques particulières (1).

L'énergie suppose la puissance militaire et le nombre. Elle appartient de nos jours, fait remarquer Ġazālī, aux Turcs — comprenons : aux émirs seljouqides — qui, en reconnaissant l'autorité du calife et en se ralliant à lui, lui apportent la puissance matérielle indispensable à sa protection (2).

Répondant à un objecteur qui lui ferait remarquer que ces Turcs se conduisent le plus souvent fort mal, avec beaucoup de désinvolture à l'égard des instructions califiennes et de la Loi religieuse, Ġazālī en convient mais là, dit-il, n'est pas le problème; ce dont il importe d'avoir conscience, c'est que le ralliement des Turcs au califat et les luttes incessantes qu'ils mènent contre tous ceux qui le contestent ou ne le reconnaissent pas, assurent non seulement le renforcement mais la survie même de l'autorité califienne. Il ne faudrait pas, conclut-il, commettre l'erreur de l'imām 'Alī qui, au lieu de chercher un terrain d'entente avec Mu'āwiya, préféra une lutte vouée à l'échec et finit par succomber sous les forces plus grandes de son adversaire (3).

L'aptitude à gouverner *(kifāya)* est faite d'abord d'esprit de discernement, mais elle suppose aussi le recours à la consultation *(mušāwara)*, dont Dieu et son Prophète ont fait un devoir pour tous les musulmans. De son esprit de discernement, le chef d'État donne la première preuve dans le choix de ses conseillers, qu'il s'agisse d'un simple conseiller *(mušīr)* ou d'un vizir (4).

L'esprit de scrupule *(wara')*, qualité personnelle mais acquise au prix d'un effort, consiste dans le respect des dispositions légales fondamentales; elle est le synonyme de l'honorabilité *('adāla)*. Là encore Ġazālī se heurte à une objection : le *wara'* implique un tel esprit de renoncement que l'on voit mal comment on pourrait l'exiger d'un détenteur du pouvoir. On devra comprendre par là, répond Ġazālī, que, pour un prince, le *wara'* consiste avant tout dans l'esprit de justice apporté dans la perception et la répartition des biens (5).

La science consiste essentiellement dans la connaissance de la religion, mais elle n'implique pas que l'on exige du calife d'être un *muǧtahid* qualifié. « Tout ce qu'on lui demande, écrit Ġazālī, c'est d'être suffisamment scrupuleux pour s'adresser aux hommes de science. Et puisque le but recherché, c'est

(1) *Mz*, 181.
(2) *Mz*, 182.
(3) *Mz*, 184.
(4) *Mz*, 185-187.
(5) *Mz*, 187-191.

de fonder l'imāmat sur la Loi religieuse, peu importe, en définitive, que le calife arrive à la connaissance de cette Loi par sa réflexion personnelle ou par celle des docteurs de la Loi dont il s'entoure ou qu'il consulte » (1).

C'est même un avantage, pour un calife, que de n'être pas *muǧtahid*, en arrive à conclure Ġazālī qui, sur ce point, abandonne la position habituelle des chafiites pour celle des hanafites. Un calife non *muǧtahid* peut, en chaque cas qui se présente, agir conformément à l'accord des docteurs de la Loi, si cet accord existe, et, dans le cas contraire, choisir la solution que lui présente le docteur de la Loi qui lui paraît le meilleur et le plus savant. Pourquoi l'idéal ne serait-il pas, pour un calife, de gouverner en demandant la puissance *(šawka)* au plus puissant des rois *(mulk)*, l'habileté politique *(kifāya)* au plus avisé de ses collaborateurs et la science aux plus qualifiés de ses savants (2) ? 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.

C'est en partant de cette théorie des qualités requises pour l'accès à l'imāmat que l'on peut comprendre le mécanisme de la désignation de l'imām par voie d'élection *(iḫtiyār)* (3). A l'inverse d'al-Māwardī qui, partant de l'analyse de la situation de son temps et de la nécessité de renforcer les prérogatives califiennes en face d'un régime bouyide agonisant et devant les menaces seljouqides, en arrivait à préférer la désignation, par l'imām en place, de son héritier présomptif, Ġazālī, obligé de tenir compte de la toute-puissance écrasante et présente des Seljouqides, voit au contraire, dans l'élection, le mode normal de la désignation du calife; il définit, d'autre part, les modalités de cette élection en fonction des conditions qui sont celles de son temps.

La notion même d'élection *(iḫtiyār)*, fait-il d'abord remarquer, est une notion fort ambiguë qui n'a pas été à l'abri de la critique et qui a été différemment comprise. Pour les uns, l'élection suppose la participation de la communauté tout entière; pour d'autres, c'est seulement celle, dans leurs pays respectifs, des hommes qui détiennent le pouvoir de lier et de délier; pour d'autres enfin, celle des gens de la ville dans laquelle réside le calife. A supposer que l'on se mette d'accord sur ces points, quel doit être le nombre des électeurs du calife ? Plusieurs manières de voir ont été soutenues, fixant à un, à cinq ou à dix le nombre minimum des électeurs (4).

(1) *Mz*, 191.
(2) *Mz*, 192.
(3) *Mz*, 175.
(4) *Mz*, 175.

Un accord général sur la personne de l'imām à investir, fait remarquer Ġazālī, ne s'est jamais vu. Ce n'est pas une obligation de stricte observance *(farḍ)* découlant de la Loi. C'est, d'autre part, une impossibilité de fait que de vouloir obtenir l'accord quasi unanime des *ahl al-ḥall wa-l-'aqd*. Il faudrait, pour y réussir, disposer d'un délai si long qu'il pourrait même excéder la vie d'un imām (1).

La doctrine de Ġazālī se veut plus réaliste et plus efficace pour être, pourrait-on dire, plus conforme encore que les doctrines précédentes à l'esprit même de la Loi. On se contentera, pour la désignation de l'imām, du choix d'un seul homme si cet homme est lui-même un personnage obéi *(muṭā')* et puissant *(ḏū šawka)* (2). Si on ne peut atteindre ce résultat par l'allégeance *(bay'a)* d'un seul de ces électeurs et qu'il faille, pour y parvenir, l'accord de deux ou trois hommes également puissants, on s'efforcera, par la négociation, d'arriver à obtenir leur accord sur la désignation de l'imām. Ce qui compte, ce n'est pas le nombre de ceux qui participent à cette *bay'a*, mais la puissance effective *(šawka)* dont l'imām peut disposer grâce à cette reconnaissance (3).

Plusieurs précédents historiques viennent à l'appui de cette thèse. Abū Bakr dut d'être désigné comme calife au serment d'allégeance que lui prêta 'Umar. Cette décision de 'Umar conféra à Abū Bakr la puissance effective *(šawka)* dont il avait besoin pour exercer son mandat; sans ce ralliement de 'Umar, l'homme fort de son temps, le califat d'Abū Bakr n'eût jamais vu le jour (4).

L'imāmat a, en effet, pour but de faire l'unité de la communauté — ce qui suppose une force effective de contrainte *(šawka)*. La reconnaissance *(bay'a)* d'un imām par un homme puissant entraîne l'adhésion de la majorité des hommes dont l'opinion compte à un moment donné (5).

D'où cette remarque finale dirigée contre la théorie chiite de la désignation providentielle de l'imām par Dieu. Le libre choix *(iḫtiyār)* ainsi réalisé n'est pas un choix obtenu par un artifice humain *(ḥīla bašariyya)*. C'est une grâce *(ni'ma)*, une faveur, que Dieu accorde à qui bon Lui semble. Cette désignation de l'imām peut avoir les apparences d'un choix humain, mais c'est en réalité un don, une subsistance *(rizq)*, que Dieu dispense en toute liberté, une marque de sa providence souveraine *(luṭf)* (6).

(1) *Mz*, 175.
(2) *Mz*, 176.
(3) *Mz*, 177.
(4) *Mz*, 177. — Cf. *Schismes*, 5.
(5) *Mz*, 177.
(6) *Mz*, 178. — Argument repris dans *Mn*, 49/114.

« L'imāmat pour nous, écrit Ġazālī dans le *Mustaẓhirī*, à la fin de tous ces développements, repose sur la puissance *(šawka)* et cette puissance résulte d'une allégeance *(mubāya'a)* 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 *(muwālāt)*. C'est là un résultat qu'un homme seul ne saurait obtenir » (1).

C'est cette même doctrine que l'on retrouve, plus schématisée et avec quelques retouches de détail, dans l'*Iqtiṣād*, que Ġazālī cite souvent dans ses œuvres postérieures et dont il n'a jamais renié les termes. Les qualités exigées d'un imām *(ḫāṣṣiyya)* peuvent être des qualités inhérentes à sa personne ou des qualités provenant d'un tiers.

L'imām, pour gouverner les hommes et les conduire sur la bonne voie, a besoin d'aptitude personnelle au commandement *(kifāya)*, de science *('ilm)* et d'esprit de scrupule *(wara')*. D'une manière générale, on demandera à l'imām les qualités que l'on exige des cadis et auxquelles on ajoutera le lignage quraychite, comme le Prophète l'a dit : « Les imāms sont de Qurayš » (2).

Ces quatre qualités, fait remarquer Ġazālī, suffisent sans doute déjà à distinguer un homme digne d'accéder à l'imāmat. Mais on peut trouver, et l'on trouve effectivement, parmi les Banū Qurayš, des hommes possédant ces qualités. Il faut alors qu'intervienne, pour permettre le choix de l'imām, une autre qualité distinctive. Cette autre qualité ne peut provenir que d'un tiers sous la forme d'une désignation nominative *(tawliya)* ou d'une délégation de pouvoirs *(tafwīḍ)* (3).

Ce tiers, dont l'intervention est ainsi décisive, peut être le Prophète lui-même, quand il a désigné Abū Bakr comme devant être son successeur à la tête de la communauté (4). Ce peut être aussi l'imām investi qui nomme *(tawliya)* son héritier présomptif; ce peut être enfin un personnage puissant *(ḏū šawka)* qui donne à l'imām une délégation *(tafwīḍ)* de pouvoir pour lui permettre de réaliser la tâche que la fonction de l'imāmat lui impose (5).

Par le détour de ce raisonnement, Ġazālī reste toujours partisan de l'*iḫtiyār*, de la désignation de l'imām par un choix humain, mais il réintroduit

(1) *Mz*, 179.
(2) *Iq*, 106.
(3) *Iq*, 106.
(4) Sans doute faut-il voir là une allusion au fait que le Prophète, ayant désigné Abū Bakr pour diriger la prière commune, est censé l'avoir par là-même désigné comme son successeur : *Essai*, 207.
(5) *Iq*, 106.

dans cette procédure, non seulement la désignation, par l'imām en place, de son héritier présomptif, mais encore la désignation par un texte *(tanṣīṣ)*, en la limitant, il est vrai, à Abū Bakr et sans pour autant exclure, remarquons-le, qu'Abū Bakr ait dû l'efficacité de son pouvoir à l'appui décisif de 'Umar.

III. LES ATTRIBUTIONS DE L'IMĀM

Les attributions de l'imām chez les bāṭiniyya. — Rejetant, parmi les conditions requises pour l'accès à l'imāmat, l'infaillibilité et l'impeccabilité *('iṣma)* de l'imām et rejetant corrélativement sa désignation par un texte, Ġazālī se fait, des attributions de cet imām, une idée fort différente de celle que le chiisme imāmite ou ismaélien préconise.

Pour les bāṭiniyya, en effet, l'imām impeccable et infaillible est la source de toutes les connaissances. Il a pour mission essentielle de dispenser, par l'intermédiaire de ses missionnaires, l'enseignement *(ta'līm)* sans lequel les hommes seraient condamnés à errer dans de perpétuelles incertitudes (1).

C'est, en dernier ressort, le seul exégète autorisé de l'Écriture à qui incombe le soin de fournir une interprétation allégorique ou symbolique *(ta'wīl)* des données littérales des textes. L'imām est le seul interprète infaillible de la révélation *(tanzīl)* que le Prophète lui a transmise. Sa première fonction, et la plus importante, celle de laquelle toutes les autres découlent, c'est d'être le gardien vivant de la Loi, d'exercer la mission d'un guide et d'un magistère doctrinal. C'est à lui, et à lui seul, que tous les hommes doivent s'adresser, par l'intermédiaire de ses missionnaires, pour être éclairés dans tous les cas difficiles concernant la lettre de la révélation ou la vie future *(ma'ād)* (2).

Dépositaire et interprète des sciences de la Loi, l'imām a encore une connaissance de la nature profonde *(ḥaqīqa)* des choses qu'il peut communiquer à ses initiés ou à ses adeptes en proportion de leurs aptitudes à la comprendre. Sa science n'est pas seulement religieuse mais profane (3).

L'imām enfin a une fonction politique. C'est un juge et un arbitre. Il lui appartient de mettre fin aux litiges qui sans cesse opposent les hommes les uns aux autres, d'empêcher la communauté de se diviser, de trancher en toute certitude les questions controversées, d'appliquer les peines légales

(1) *Mz*, 73-131.
(2) *Mz*, 142.
(3) *Mz*, 87.

(ḥudūd), de faire respecter les droits *(ḥuqūq)* de Dieu et des hommes. A toutes ces tâches, théoriques ou pratiques, c'est grâce à son infaillibilité et à son impeccabilité *('iṣma)* que l'imām peut faire face. La réception directe de la révélation mise à part, c'est le prophète toujours présent dans sa communauté (1).

Ce magistère doctrinal, l'imām infaillible est seul à même de l'exercer devant l'impuissance des raisons inviduelles à parvenir, par leurs seules lumières, à une unité de vue sur le moindre sujet. Il n'est pas un seul problème, font en effet remarquer les bāṭiniyya, sur lequel un homme estime avoir apporté une solution sans que son adversaire, usant lui aussi d'une argumentation discursive, ne vienne proposer une solution contraire (2).

Il arrive aussi couramment que l'homme que l'on prend pour juge *(ḥākim)* ou à qui l'on s'adresse pour lui demander la solution d'un problème d'ordre religieux ou rationnel en vienne à reconnaître son impuissance à le résoudre; cet aveu d'impuissance est bien caractéristique des limites de la raison (3).

Doit-on suivre les idées des *falāsifa*, des acharites ou des mu'tazilites ? Il est impossible de le savoir en s'en remettant à la seule raison, tant les arguments des uns et des autres se heurtent violemment (4).

Un autre argument, pour fonder la nécessité de l'enseignement de l'imām, est tiré de la tradition. Les Compagnons suivaient le Prophète et avaient toujours recours à son arbitrage *(taḥkīm)*, mais ils se gardaient bien de suivre leurs opinions personnelles. Cette considération, on le notera au passage, permet aux bāṭiniyya de tourner à leur avantage le hadith dont le sunnisme se sert pour se proclamer détenteur de la vérité. « Ma communauté, dit le Prophète, se scindera en soixante-dix sectes *(firqa)*. Une seule sera sauvée : celle des gens de la Sunna et de la communauté *(ǧamā'a)*. Et comme on lui demandait ce qu'il fallait comprendre par *sunna* et *ǧamā'a*, le Prophète de répondre : C'est la secte qui suivra mon propre exemple et celui de mes Compagnons » (5).

Les critiques de Ġazālī. — Le recours à l'imām infaillible, comme les bāṭiniyya le comprennent, ne s'impose nullement, pour Ġazālī, sur le plan théorique, dans aucune des grandes catégories de sciences que nous avons précédemment analysées.

(1) *Mz*, 144.
(2) *Mz*, 76.
(3) *Mz*, 77.
(4) *Mz*, 77.
(5) *Mz*, 78.

Dans les sciences qui reposent sur la tradition orale *(samā')* et où il s'agit de connaître l'histoire des générations passées, les miracles des prophètes et des saints ou les traditions concernant la vie future, c'est à l'enseignement d'un maître qui lui-même transmet l'enseignement d'un autre maître que l'on s'en remettra ; les traditions transmises par *tawātur* sont source de certitude, les traditions isolées ne procurent qu'une simple présomption (1).

Dans les sciences rationnelles, l'étudiant a sans doute besoin d'un maître qui l'initie à ses méthodes de raisonnement, mais ce maître peut être le plus impie et le plus menteur des hommes (2).

Dans le domaine des sciences religieuses *(fiqhiyya)*, dont le but est de définir les limites du licite et de l'illicite ou les qualifications légales des actes, l'enseignement de l'imām, comme les bāṭiniyya le comprennent, n'a aucune raison d'être. La source de toutes ces connaissances, c'est la tradition orale qui remonte au Prophète. Il est d'autre part impossible, dans les sciences religieuses de ce type, d'arriver à une certitude absolue pour chaque cas. On doit, le plus souvent, se contenter d'une simple présomption *(ẓann)* et cela pour deux raisons qui tiennent, l'une, à la condition des personnes qui ont initialement reçu les traditions, l'autre, à la nature même des problèmes concrets qui se posent (3). Le Prophète était dans l'impossibilité de transmettre, sans intermédiaire, son enseignement à tous ses contemporains. Les textes, d'autre part, dont on dispose sont en nombre fini alors que les cas concrets qui se présentent sont infinis. Ramener ces cas à des règles générales constitue sans doute le travail par excellence du docteur de la Loi, mais, en la matière, c'est plus souvent à une présomption qu'à une certitude qu'il aboutit (4).

Si l'on passe enfin du domaine de la théorie à celui de la pratique, on constatera que « l'enseignement » de l'imām ne se justifie pas davantage. L'imām, nous dit-on, doit être impeccable et infaillible pour trancher les litiges, empêcher la communauté de se déchirer, faire appliquer les peines légales et respecter les droits de Dieu et des hommes. Il en est de l'imām, répond Ġazālī, comme du cadi. Nous n'avons pas plus besoin d'un cadi infaillible et impeccable que d'un imām présentant cette même qualité. En dehors des affaires relevant directement de la compétence du cadi, toutes les fonctions de l'imām sont d'ordre politique *(siyāsiyya)* (5). L'imām impeccable et infaillible enfin ne peut exercer son pouvoir que par des agents qui ne le sont pas ; à vouloir leur demander de l'être, on aboutit à des absurdités (1).

(1) *Mz*, 87. — *Ms*, I, 132 et 145.
(2) *Mz*, 87.
(3) *Mz*, 87.
(4) *Mz*, 88.
(5) *Mz*, 144.

En conclusion, toutes les fonctions que les bāṭiniyya attendent de leur imām impeccable et infaillible peuvent être obtenues par d'autres moyens. L'exégèse allégorique ou symbolique *(ta'wīl)* de l'Écriture appartient à l'élite *(ḫāṣṣa)* des docteurs de la Loi. La judicature *(qaḍā')* 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)* (2).

Pour la propagande *(da'wa)*, l'imām trouve aussi ses missionnaires dans les docteurs de la Loi et ses sermonnaires. L'unité des Lois révélées n'est pas le fait de l'imām impeccable et infaillible ; elle résulte de l'abrogation, par la Loi musulmane, des Lois antérieures. L'action messianique enfin *(mahdiyya)* que les bāṭiniyya attribuent à leur imām, c'est Jésus qui, avant la résurrection, l'entreprendra en combattant l'Antéchrist (3).

Les attributions de l'imām chez al-Māwardī. — C'est de la doctrine éminemment sunnite d'al-Māwardī que nous partirons, comme nous l'avons fait précédemment, pour situer la propre doctrine de Ġazālī concernant les attributions de l'imām. A la différence d'al-Māwardī qui, dans un passage de son *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya* (4), présente un exposé systématique de ces attributions, Ġazālī ne fait, pour répondre à cette question, que des allusions disséminées dans l'ensemble de son œuvre, dans le *Waǧīz*, le *Mustaẓhirī*, l'*Iḥyā'*, la *Naṣīḥa* et le *Mustaṣfā*, mais suffisantes pour permettre de préciser sa pensée. Al-Māwardī, quant à lui, fixe à dix les attributions qui incombent à l'imām dont il entend défendre et renforcer le pouvoir.

1. — Maintenir la religion dans ses principes bien établis conformément à l'accord unanime des Anciens *(salaf)* (5). Une des attributions les plus importantes du calife est donc de défendre la religion, en la faisant d'abord mieux connaître et ensuite mieux respecter *(da'wa)*. C'est là, chez al-Māwardī, non point la formulation d'un devoir théorique, mais la codification d'une tradition étatique bien établie, d'une pratique gouvernementale *('amal)*. Pour s'en tenir au califat abbasside, on peut dire que tous les califes ont eu à

(1) *Mz*, 145.
(2) Voir plus bas nos remarques sur les fonctions des docteurs de la Loi, p. 277-279.
(3) *Ibn Baṭṭa*, 106.
(4) *AS*, 12/30.
(5) *AS*, 12/30.

cœur de défendre la religion qui constituait le fondement même de leur pouvoir, mais qu'ils l'ont fait avec des divergences souvent profondes quant à la formulation de la doctrine à faire prévaloir ou de la procédure à mettre en œuvre.

Al-Māwardī, de son vivant, avait pu personnellement assister à l'action doctrinale des deux califes dont il avait été le contemporain. En 409, al-Qādir qui avait obtenu quelques années auparavant la condamnation des Fatimides, faisait donner lecture de la *Qādiriyya*, profession de foi de type traditionaliste condamnant le *kalām* et le chiisme. Les trois lettres califiennes de l'année 420 dénonçaient de nouveau, mais en termes plus fermes, le mu'tazilisme et le chiisme. La même politique avait été suivie par al-Qā'im, mais avec plus de prudence sinon avec moins de résolution devant la situation délicate née de la menace seljouqide. En 433 on procédait à une nouvelle lecture de la *Qādiriyya* et le calife obtenait de nouveau, en 444, la condamnation des Fatimides. La défense de la religion, par le califat, à l'époque d'al-Māwardī, s'était faite beaucoup plus par une action doctrinale *(da'wa)* que par une action pénale. Les seuls moyens de contrainte auxquels on eut parfois recours avaient été la destitution *('azl)* de cadis ou de prédicateurs suspects, ou encore la rétractation publique *(tawba)* de cadis hanafites accusés de mu'tazilisme (1).

2. — Faire régner la justice — devoir qui vient immédiatement après la défense de la religion et qu'al-Māwardī définit de la manière suivante : faire exécuter *(tanfīḏ)* les jugements rendus entre les plaideurs « de manière à mettre fin aux procès, empêcher les méfaits des oppresseurs et l'écrasement de l'opprimé » (2).

3. — Assurer la protection du territoire de l'islam *(bayḍa)* contre les menaces extérieures et les désordres intérieurs et cela pour « que les gens puissent gagner leur vie et se déplacer librement sans exposer leur personne et leurs biens » (3).

4. — Appliquer à tous ceux qui les méritent les peines légales *(ḥudūd)* et cela dans un double but : d'abord pour faire respecter les interdictions *(maḥārim)* édictées par Dieu, ensuite pour faire respecter les droits *(ḥuqūq)* des serviteurs de Dieu (4). C'est en effet dans la mesure où les interdictions d'ordre public sont respectées que les droits des gens le sont aussi. Dans cette

(1) Sur tous ces faits, cf. *Pensée et action :* en 409, p. 69-72 ; en 420, p. 74-75 ; en 433, p. 81 ; en 444, p. 87.
(2) *AS*, 13/30.
(3) *AS*, 13/30.
(4) *AS*, 13/30.

catégorie figurent les peines frappant la fornication, le vol qualifié, la consommation de boissons fermentées, l'accusation calomnieuse d'inconduite ainsi que tous les délits et quasi-délits *(ǧināyāt)*.

5. — Maintenir en état de défense les places frontières *(ṯuġūr)*, en y mettant les approvisionnements, les équipements et les forces nécessaires « pour que l'ennemi ne puisse, à la faveur d'une négligence, y commettre des méfaits et verser le sang d'un musulman ou d'un allié *(mu'āhad)* (1). Ce terme d'allié désigne non seulement les tributaires *(ḏimmī)* liés aux musulmans par un pacte de protection, mais plus généralement les populations des régions limitrophes d'une place frontière et qui se sont engagées à n'entreprendre aucun acte d'hostilité en contre-partie d'une promesse de protection.

6. — Entreprendre la guerre sainte *(ǧihād)* contre tous ceux qui, après avoir reçu un appel *(da'wa)* les conviant à embrasser la religion musulmane, se refusent à le faire. Ce *ǧihād* doit être entrepris jusqu'à ce que ces infidèles se convertissent ou acceptent le statut de tributaires *(ḏimmī)* — afin de faire triompher les droits de Dieu et de permettre à l'islam de l'emporter sur toute autre religion (2). « Les pays non touchés par l'appel à l'islam *(da'wa)*, fait remarquer al-Māwardī, sont aujourd'hui fort peu nombreux. Dieu a fait entendre au loin le message de son envoyé — à moins qu'il y ait des peuples que nous ne connaissions pas, habitant dans les déserts de l'Orient ou les régions les plus éloignées de l'Occident, par-delà les Turcs ou les Byzantins qui nous combattent » (3).

Al-Māwardī distingue ainsi le *ǧihād*, la guerre sainte dirigée contre les non-musulmans dans le but de les convertir ou de les soumettre, des guerres d'intérêt général *(ḥurūb al-maṣāliḥ)*, opérations de police intérieure pour le maintien ou le rétablissement de l'ordre, conduites contre les apostats, les rebelles ou les brigands.

L'apostasie *(ridda)* est définie comme « le fait, pour des gens considérés comme légalement musulmans, d'abandonner leur religion, qu'il s'agisse de musulmans de naissance ou de convertis » (4).

Le terme de rebelles *(buġāt)* désigne tous ceux qui s'insurgent contre l'autorité de l'imām, qu'il s'agisse de rebelles plus ou moins organisés ou de simples isolés qui, sans désobéir à l'imām ni faire étalage de leurs croyances, professent des idées qui s'opposent à la grande majorité *(ǧamā'a)* des musul-

(1) *AS*, 13/31.
(2) *AS*, 13/31.
(3) *AS*, 31/75.
(4) *AS*, 44/108.

mans. Contre cette dernière catégorie, si une action missionnaire *(da'wa)* ne réussit pas à venir à bout de leur obstination, l'imām a recours à des peines discrétionnaires *(ta'zīr)* sans aller jusqu'à la peine de mort (1).

On entendra, enfin, par brigands *(muḥāriba)*, les coupeurs de route ou les malfaiteurs qui opèrent dans les villes et que l'on combattra en raison du désordre *(fasād)* qu'ils occasionnent (2).

7. — Percevoir, conformément à la Loi *(ǧibāya)*, les biens qui reviennent à l'État et qui se répartissent en deux grandes catégories : le *fay'* et les dîmes aumônières *(ṣadaqāt)* (3).

Le *fay'*, ce sont les biens librement versés par des non-musulmans, sans qu'il y ait combat : ainsi, les biens versés aux termes de la conclusion d'une trêve *(hudnā)* ou au titre de la capitation *(ǧizya)*, les taxes du dixième prélevées sur les marchandises en provenance des pays étrangers, ou encore, à côté de ces biens provenant directement des non-musulmans, ceux dont ces non-musulmans sont la cause *(sabab)* originelle, comme l'impôt foncier *(ḫarāǧ)* (4).

8. — Répartir les fonds publics conformément à la Loi, qu'il s'agisse de textes formels ou d'une décision d'*iǧtihād* (5). L'usage que l'imām fait des revenus dont la source vient d'être indiquée peut avoir fait l'objet, dans la Loi, de prescriptions restrictives *(tawqīf)* fondées sur des textes, ou être au contraire laissé à son entière estimation *(iǧtihād)*. Les biens dont la destination a été définie par les textes sont la *zakāt* et le quint *(ḫums)* — le quint comprenant, dans la doctrine suivie par al-Māwardī, le quint prelevé sur le butin *(ġanīma)* et sur le *fay'*. Les biens dont l'usage est entièrement laissé à l'*iǧtihād* de l'imām sont, en principe, affectés à des dépenses d'utilité commune *(maṣāliḥ 'āmma)*.

9. — Assurer la bonne marche des fonctions publiques *(wilāyāt)*. « L'imām doit en effet rechercher des hommes de confiance et nommer des hommes loyaux pour les différents postes à pourvoir et la gestion des biens dont il a la responsabilité » (6). Ces différentes *wilāyāt* n'ayant pas fait l'objet d'une réglementation scripturaire, c'est à lui qu'il appartiendra de fixer leurs attributions quant à leur compétence *(naẓar)* et leur territoire *('amal)*.

(1) *AS*, 47/111.
(2) *AS*, 50/123.
(3) *AS*, 13/31.
(4) *AS*, 111/268.
(5) *AS*, 13/31.
(6) *AS*, 13/31.

Les fonctions publiques, dont al-Māwardī traite longuement, correspondent à celles qui avaient pris corps de son temps.

10. — Exercer personnellement *(mubāšara)* le pouvoir. Le calife en effet, nous dit al-Māwardī, doit avoir personnellement la haute main sur toutes les affaires de l'État, les étudier en fonction des circonstances où elles se présentent, sans trop se fier à des délégations de pouvoir qui lui permettraient de se livrer lui-même à ses plaisirs ou à la dévotion (1). Les délégations de pouvoir auxquelles le calife peut et doit recourir pour la bonne marche des affaires resteront toujours étroitement subordonnées à son contrôle et ne constitueront jamais un démembrement de son autorité.

Les attributions de l'imām chez Ġazālī. — La définition des attributions de l'imām, telle qu'elle se dégage des diverses œuvres de Ġazālī, est sensiblement celle de son prédécesseur. Plusieurs divergences d'esprit ou de détail méritent d'être soulignées; certaines sont purement formelles.

1. — Ainsi la première des attributions incombant à l'imām est de veiller, moins au maintien de la religion dans l'état où elle était au temps des Anciens qu'au respect des « droits » *(ḥuqūq)* et des « limites » *(ḥudūd)*. Les droits, ce sont tout à la fois ceux de Dieu et ceux des hommes. Dépositaire de ces droits dont il porte la responsabilité devant Dieu, représentant sur la terre et lieutenant de son Prophète, à la fois tuteur, fondé de pouvoir et associé de ses sujets, l'imām a pour première mission de faire régner sur cette terre les droits de Dieu sur ses créatures, et, par-dessus tout, le premier de ces droits, celui dont tous les autres découlent : le droit à l'obéissance (2).

Mais, dans une doctrine où la vie religieuse et la vie temporelle, sans se confondre, s'entremêlent et s'articulent si étroitement, la définition des droits de Dieu implique et conditionne celle des droits des hommes. C'est dans la mesure où une communauté respecte les droits de Dieu, aussi bien dans les prescriptions religieuses proprement dites que dans la détermination du licite et de l'illicite, qu'elle se prépare à mieux respecter les droits des hommes. Dieu, d'autre part, en créant les hommes et en leur donnant une Loi, en faisant d'eux ses serviteurs, leur a aussi donné les moyens de Le servir. Ainsi se trouve fondé et du même coup confié à la garde de l'imām le droit des serviteurs de Dieu à voir leurs personnes, leurs biens, leurs familles et leur honneur respectés. Respecter les droits de l'homme, créature privilégiée et image de Dieu en ce monde, c'est bien là, tant pour le prince que pour le commun des sujets, l'impératif qui vient immédiatement après le respect

(1) *AS*, 13/31.
(2) Sur les *ḥuqūq Allāh*, cf. *Essai*, 276 et 371.

des droits de Dieu. Dieu, au demeurant, pardonne plus facilement une offense qu'on Lui fait que celle que l'on fait à l'un de ses serviteurs (1).

La notion de *ḥuqūq*, de droits, trouve ainsi son prolongement dans celle de *ḥudūd*, de limites : entendons des « limites » que la Loi fixe à l'imām quand il doit punir un de ses ressortissants pour un manquement à la Loi. Dans un chapitre du *Waǧīz*, Ġazālī fixe à sept les cas où la Loi définit et limite les peines que l'imām est tenu d'appliquer : la rébellion à l'État, l'apostasie, la fornication, la calomnie *(qaḏf)*, la consommation de boissons fermentées, le vol qualifié et le brigandage (2). En dehors de ces peines strictement réglementées, les peines discrétionnaires *(ta'zīr)* dont l'imām peut user seront toujours inférieures à un *ḥadd* (3).

De là l'importance que prend, dans la doctrine de Ġazālī, la notion de *farḍ kifāya*, dont il ne tire pas cependant toutes les conséquences possibles. Opposé au *farḍ 'ayn*, au devoir d'obligation personnelle, le *farḍ kifāya* est le devoir d'obligation collective qui s'impose à la communauté en tant que telle. Dépositaire des droits de Dieu et des hommes, l'imām est le premier à qui sera demandé compte de l'exécution de ces devoirs d'obligation communautaire.

Ces devoirs, fait remarquer Ġazālī dans un passage du *Waǧīz*, sont fort nombreux et lui-même en énumère quelques-uns : ordonner la guerre sainte, établir les preuves de la religion, ordonner le bien et interdire le mal, veiller au fonctionnement des métiers indispensables à la vie, protéger les musulmans contre tout dommage *(ḍarar)*, veiller au bon fonctionnement de la judicature et du témoignage judiciaire, à l'inhumation des morts conformément aux rites prescrits, « vivifier » chaque année la Maison de Dieu *(Ka'ba)* par le pèlerinage (4). C'est dire que l'imām est le premier responsable, mais non le seul, devant Dieu et devant les hommes, de toute la vie de la communauté, au spirituel comme au temporel.

2. — En ce qui concerne la source des biens dont l'imām peut disposer pour faire face aux dépenses de l'État *(maṣāliḥ)*, en dehors de ses revenus en tant que simple particulier, plusieurs remarques sont à faire. Les biens se répartissent toujours, quant à leur origine, en deux grandes catégories : d'une part, les biens provenant des non-musulmans, de l'autre, les biens prélevés sur les musulmans (5).

(1) Sur les *ḥuqūq al-nās*, *Essai*, 276, 371 et 414.
(2) *Waǧīz*, II, 164-182.
(3) *Waǧīz*, II, 182.
(4) *Waǧīz*, II, 187. — Voir aussi *Essai*, 414.
(5) *Iḥ*, II, 119.

Les biens prélevés sur les non-musulmans se répartissent eux-mêmes en quatre catégories : le butin de guerre proprement dit *(ġanīma)*, les biens perçus sans lutte *(fay')* et dont la meilleure partie est constituée par l'impôt foncier *(ḫarāǧ)*, l'impôt de capitation *(ǧizya)* prélevé sur les gens du Livre et les tributs conventionnels *(muṣālaḥa)* (1).

Parmi les biens prélevés sur les musulmans deux seulement sont licites — car, de nos jours, constate Ġazālī, l'aumône légale n'existe plus — : les successions en deshérence *(mawārīṯ)* et les autres biens sans maîtres connus. Tous les autres biens sont illicites. Ainsi le *ḫarāǧ* perçu sur les musulmans, à l'exception de celui d'Irak, dont la terre a été régulièrement constituée *waqf* par le calife 'Umar et dont les revenus doivent être affectés à des dépenses d'intérêt commun *(maṣāliḥ)* (2).

De même encore les confiscations *(muṣādarāt)* dont Ġazālī nous dit, un peu plus loin, qu'elles constituaient, à son époque, avec le *ḫarāǧ*, le meilleur des revenus de l'État (3).

3. — La répartition, par l'imām, des biens d'État est admise par Ġazālī avec plus de libéralisme encore que par al-Māwardī, qu'il s'agisse de biens dont l'utilisation est laissée à son estimation *(maṣāliḥ)* ou de biens dont la Loi a précisé l'affectation *(ǧihāt mu'ayyana)*.

Dans le premier cas, l'imām peut faire servir ces biens à une dépense d'utilité commune ou pour secourir une personne dans le besoin (4). L'exemple de 'Umar est proposé comme règle de conduite. 'Umar reconnaissait, à tous les musulmans, un droit théorique sur les biens constituant le trésor public *(bayt al-māl)*, mais il ne les partageait pas pour autant entre tous les musulmans ; il les attribuait, de sa propre autorité, à ceux d'entre eux qui, par leurs aptitudes, leurs connaissances ou leurs activités, rendaient service à la communauté. C'est sur ce raisonnement que Ġazālī fonde le droit qu'ont, à des allocations, à un traitement, à une solde ou à une rémunération, les docteurs de la Loi et les hommes de guerre qui défendent, les uns et les autres, les intérêts supérieurs de la communauté, ainsi que les médecins qui soignent les malades. L'octroi de ces allocations n'est pas subordonné au besoin de leurs bénéficiaires et aucune limitation n'est fixée : Mu'āwiya donna à al-Ḥasan, en une seule fois, 400.000 dirhems (5).

Dans le second cas, quand les biens ont fait l'objet d'une affectation

(1) *Iḥ*, II, 119.
(2) *Iḥ*, II, 119 et 120.
(3) *Iḥ*, II, 120.
(4) *Iḥ*, II, 123.
(5) *Iḥ*, II, 123.

spéciale, l'imām garde toujours une grande liberté d'action. Ainsi l'usage de la *zakāt* est réglementé par le Coran (IX, 60) qui la répartit entre huit catégories de bénéficiaires, tous de confession musulmane, mais dont sont exclus les membres de la Famille du Prophète *(Banū Hāšim)* et les personnes aisées. Dans ce cas, l'imām n'est pas tenu de répartir exactement ces biens entre toutes les catégories de bénéficiaires énumérées *(taswiya)*; il peut avantager les uns au détriment des autres, s'il estime qu'il y a intérêt à le faire (1).

Ce privilège de choix préférentiel *(tafḍīl)* reconnu à l'imām, dans les deux cas, a pour lui l'exemple des Compagnons. 'Umar n'hésitait pas à avantager certains donataires quand il estimait qu'il y avait intérêt à le faire. 'Utmān, suivant la même règle, fit bénéficier de ce traitement de faveur 'Alī, qui accepta la gratification et ne la reprocha jamais à son donateur (2).

Les biens dont l'imām dispose ainsi, dans un cas comme dans l'autre, ne constituent pas des biens indivis *(mušā')* entre tous les musulmans, comme le sont, par exemple, les 4/5 du butin qui doivent être partagés entre les capteurs, ou comme peut l'être une succession *(mīrāṯ)* qui appartient à l'ensemble des héritiers et qui est effectivement partagée entre ces derniers à la mort du *de cujus*. Sur tous ces biens dont l'attribution revient à l'imām, les donataires éventuels n'ont aucune prétention à faire valoir; c'est uniquement par la prise de possession *(qabḍ)* que le bien que l'imām leur alloue tombe dans leur patrimoine (3).

L'attribution de ces biens relève donc directement de l'*iǧtihād* de l'imām qui est toujours censé agir au mieux des intérêts de la communauté. C'est l'un des cas, assez nombreux, où il est permis de dire « que tout *muǧtahid* a raison » (4).

Il est difficile, on en conviendra, de pousser beaucoup plus loin la liberté d'action de l'imām dans l'utilisation des biens publics. On voit mal comment, dans un système aussi favorable à l'arbitraire du prince, des inégalités fiscales, fussent-elles poussées fort loin, pourraient autoriser le droit à la révolte.

4. — La théorie des fonctions publiques *(wilāyāt)*, si longuement et si solidement élaborée par al-Māwardī, est à peine effleurée par Ġazālī, qui laisse en définitive l'imām juge de la répartition et de la compétence de ces diverses *wilāyāt*. Tout au plus trouve-t-on, dans le *Waǧīz*, un chapitre sur la judicature et sur l'organisation du corps des témoins légaux et la *tazkiya*, comme il est

(1) *Iḥ*, II, 124.
(2) *Iḥ*, II, 124.
(3) *Iḥ*, II, 124.
(4) *Iḥ*, II, 125.

normal dans un traité de *fiqh* (1). Ġazālī s'intéresse fort peu aux cultivateurs et aux artisans, dont il nous dit cependant que leur activité est indispensable à la vie communautaire (2). Il distingue entre fonctions de plume *(qalam)* et fonctions de sabre *(sayf)* et se méfie des hommes d'armes *(ǧundiyya)* qu'il estime être si corrompus qu'il les compare parfois à des brigands de grand chemin ou se demande s'il est permis de conclure avec eux un acte de vente ou d'achat (3).

Une seule exception joue en faveur du vizir, que l'on trouve en bonne place dans le *Mustaẓhirī* et dans la *Naṣīḥa* et sur lequel il serait facile de glaner de nombreuses allusions dans l'*Iḥyā'* ou d'autres œuvres (4). L'imām, se plaît à répéter Ġazālī, par lui-même, ne peut rien faire. Il lui faut un vizir et le choix de ce vizir est essentiel à la bonne marche de l'État. Muḥammad a donné l'exemple en recourant à la consultation de ses Compagnons (5). Le bon vizir, en toute chose, recherche le bien et évite le mal. Si le prince est un homme de bien, aux croyances droites, et soucieux de la prospérité de ses sujets, son vizir l'aide à persévérer dans cette voie. Si au contraire c'est un homme emporté, ou s'il n'a pas de politique bien définie, le vizir est à même de le diriger sur la bonne voie *(iršād)* en usant de patience et de douceur. Il convient en effet de savoir, nous dit encore Ġazālī, qu'un royaume ne dure que grâce à son vizir et que les intérêts des hommes qui appartiennent à ce royaume, dépendent eux-mêmes de sa durée et de sa prospérité. Le vizir, prenant ainsi conscience de sa haute mission, doit donc savoir qu'on ne saurait jamais le soupçonner qu'en bien et qu'il est l'homme dont son maître a le plus impérieux besoin (6).

Le premier devoir du vizir est de régler les choses pacifiquement. Les prescriptions de l'islam, la sagesse des Persans et celle des Grecs s'accordent à donner la préférence aux solutions pacifiques sur les solutions violentes. Ainsi Anuširwān se plaisait à dire que le plus mauvais vizir était celui qui poussait son prince à régler par la guerre ce qui pouvait l'être par des voies pacifiques. La guerre, en effet, ruine les États et leur fait perdre les meilleurs de leurs hommes (7).

C'est ainsi qu'Aristote insistait lui aussi sur la nécessité de régler les conflits pacifiquement. Pour y réussir, le vizir peut recourir à des messages

(1) *Waǧīz*, II, 237 et 242.
(2) *Iḥ*, II, 195-196.
(3) Pour le *sayf* et le *qalam*, *N*, 114.
(4) *Mz*, 185 et *N*, 104.
(5) *N*, 104-105.
(6) *N*, 106.
(7) *N*, 109.

écrits, à la ruse et à l'intrigue ou, si ces moyens ne suffisent pas, il peut essayer « de gagner les cœurs » par des gratifications et des cadeaux.

De même encore, quand une troupe a été mise en déroute, le bon vizir ne se hâtera pas de faire décimer les fuyards, « car, s'il est possible de tuer des vivants, il est impossible de redonner la vie à des morts ». Il faut, d'autre part, quarante ans pour faire un homme accompli et, sur cent hommes, un seul peut convenir au service d'un prince (1).

Le vizir doit aussi s'occuper du rachat des prisonniers, mesure qui a pour effet de renforcer le courage des soldats. C'est encore à lui qu'incombe le soin de veiller sur le paiement régulier des soldes *(arzāq)*, sur le bon entraînement des troupes, avec habileté et mesure, car « souvent, dans le passé, les soldats ont tué des vizirs ». Le plus grand bienfait que Dieu puisse accorder à un imām ou un prince, c'est de lui donner « un vizir vertueux qui puisse lui indiquer la bonne voie et le bien conseiller » (2).

5. — Si porté qu'il soit à préférer une solution pacifique à la violence, Ġazālī s'est cependant interrogé sur le problème de la guerre. C'est ainsi qu'il consacre, dans le *Waǧīz*, un long chapitre à la guerre sainte *(ǧihād)* qu'il considère d'obligation et qu'il range dans la catégorie des devoirs d'obligation communautaire. Il va même jusqu'à considérer qu'une expédition guerrière doit être faite chaque année sur quelque front important (3). Il peut d'autant moins rejeter cette notion de *ǧihād* qu'elle est à l'origine de parties importantes du *fiqh* concernant le statut des minoritaires protégés et la fiscalité. Mais, dans un célèbre passage de l'*Iḥyā'*, il considère que combattre ses passions est plus difficile que de combattre un ennemi par les armes et, au « petit *ǧihād* », il oppose ainsi le « grand », plus méritoire aux yeux de Dieu (4). Rares, d'autre part, sont dans son œuvre les allusions au *ǧihād*; contre les bāṭiniyya eux-mêmes, qu'il a pourtant si violemment dénoncés, il ne revendique jamais le recours à la guerre.

C'est avant tout par une action apostolique et missionnaire qu'il appartient à l'imām d'intervenir : en se servant de ses docteurs de la Loi, de ses sermonnaires et de ses prédicateurs, pour répandre, dans toutes les classes de la société, aussi bien parmi le peuple que parmi les grands, le message de l'islam. Beaucoup plus qu'aux armes, c'est à des moyens pacifiques que l'imām aura recours : à l'enseignement, à l'endoctrinement, à la prédication, au commandement du bien, à un effort incessant pour réformer les mœurs

(1) *N*, 110.
(2) *N*, 110.
(3) *Waǧīz*, II, 186.
(4) *Iḥ*, II, 216.

(iṣlāḥ) et transformer les âmes. Mais l'imām faillirait à cette tâche s'il ne donnait pas l'exemple et ne commençait pas par se réformer lui-même et s'amender (1).

IV. RÈGLES DE CONDUITE A L'USAGE DE L'IMĀM ET DES PRINCES

Pour pouvoir se réformer et s'amender, comme aussi pour mener à bien sa tâche, l'imām a besoin d'un certain nombre de règles de conduite. A deux reprises Ġazālī en a dressé la liste, aux deux termes, pourrait-on dire, de sa carrière : lors des débuts dans le *Mustaẓhirī*, sur la fin dans la *Naṣīḥa* (2).

A quelques différences près, tenant plus à l'ordre de leur présentation qu'à leur contenu ou leur formulation, ces prescriptions sont identiques. Les premières s'adressent plus particulièrement à l'imām et les secondes au sultan. Mais, dans les deux cas, c'est tout à la fois au calife et aux princes que Ġazālī songe — plus généralement encore à tout détenteur du pouvoir, à tout agent de l'État, comme à toute personne à qui la Loi donne le devoir et le droit d'imposer une contrainte à une autre.

Dans le *Mustaẓhirī* et dans la *Naṣīḥa*, le respect de ces règles implique d'abord un certain nombre de convictions religieuses, en vertu de ce principe, si souvent rappelé dans toute l'œuvre ġazālienne, que la connaissance précède l'action, mais qu'une connaissance qui n'aboutit pas à l'action est inutile et inefficace. Toute action, avant de passer dans les membres, doit exister dans le cœur, sous la forme d'un état *(ḥāl)*, d'une disposition intérieure, mais cet état lui-même est engendré par une connaissance *(ma'rifa)*.

Les croyances fondamentales. — Ces connaissances fondamentales, sans lesquelles aucune conduite juste n'est concevable, sont au nombre de quatre dans l'exposé que le *Mustaẓhirī* en donne; on les retrouve dans la *Naṣīḥa* et, disséminées, dans toutes les œuvres de Ġazālī. Nous les avons déjà rencontrées en abordant le problème de la politique devant la science et devant l'homme (3).

1. — La première de ces connaissances et de ces convictions, c'est que le monde dans lequel nous vivons n'est pas le lieu d'un séjour durable *(maqarr)*,

(1) Comparer avec *Rasā'il*, IV, 83.
(2) *Mz*, 195-201. — *N*, 12-32.
(3) *Mz*, 195-201. — *N*, 5-11.

mais un simple lieu de passage *(mamarr)*. Les hommes, ici-bas, sont comparables à des voyageurs. Leur voyage a un point de départ, le sein de leur mère, et un point d'arrivée, l'entrée dans l'autre-monde. Les années de la vie, que Dieu fixe et dont on ignore le nombre, sont les étapes de ce voyage. Pour l'accomplir, comme dans tout autre voyage ici-bas, l'homme a besoin d'un viatique *(zād)*; ce viatique, c'est la piété *(taqwā)*, la crainte révérentielle de Dieu, comme Dieu l'a dit dans son Livre. Voyager sans viatique ou vouloir traverser le monde sans piété, c'est se condamner à s'égarer et à se perdre (1).

2. — La piété nécessaire à ce voyage a pour siège le cœur *(qalb)*, comme le hadith le proclame. On doit donc commencer par réformer *(iṣlāḥ)* son cœur et la réforme des membres suivra. Réformer son cœur, c'est le purifier *(taṭhīr)* en le détachant du monde. C'est dans l'amour du monde *(dunyā)* que réside tout le mal (2).

Il faut choisir, car vouloir concilier les avantages de ce monde et de l'autre, c'est vouloir concilier l'eau et le feu. On parviendra à ce choix en connaissant mieux, d'une part, les dangers de ce monde, et, d'autre part, les félicités que l'autre réserve à ses élus. Le choix alors se fait comme de lui-même. « Le bas-monde, écrit Ġazālī, est comparable à une amante à laquelle nous nous imposons de renoncer pendant un court espace de temps contre la promesse d'une félicité éternelle », ou encore : « Abandonner mille choses pour une seule n'est pas une attitude raisonnable; mais préférer mille choses à une chose qui ne dure pas n'est pas une décision impossible pour un homme doué de raison » (3).

3. — L'imām, représentant de Dieu sur ses créatures, a pour mission essentielle de les réformer *(iṣlāḥ)*. « Mais l'homme qui n'est pas capable de réformer les habitants de son pays, ajoute Ġazālī, n'est pas capable de réformer l'ensemble des hommes qui vivent en ce monde. Nul aussi ne saurait réformer les gens de son pays s'il n'est pas capable de réformer sa propre maison. Et nul enfin ne saurait réformer sa propre maison s'il n'est pas capable de se réformer lui-même » (4).

Cette réforme, l'imām ne peut la réaliser qu'à la condition de prendre appui sur la Loi religieuse *(šarʿ)* et sur la raison, et à la condition aussi de dominer ses passions et sa colère. Comme tout autre homme et plus encore, il lui faut combattre ses passions, mais savoir aussi que, pour servir Dieu, l'homme

(1) *Mz*, 195. — *N*, 9-10.
(2) *Mīzān*, 33/30.
(3) *Mz*, 198.
(4) *Mz*, 198.

a besoin de son corps *(badan)* et, pour cela, mettre ce corps à même de subsister sans pour autant en faire son maître (1).

4. — Le détenteur du pouvoir, l'imām, comme tout un chacun, doit en effet savoir que l'homme est formé de deux principes : de qualités angéliques *(ṣifāt malakiyya)* et de qualités animales *(bahīmiyya)*. L'homme occupe un rang intermédiaire entre l'ange et la bête. Il ressemble aux anges par la science, le culte *(ʿibāda)* qu'il rend à Dieu, par la chasteté, son esprit de justice et, d'une manière générale, par toutes les vertus. Il ressemble aux bêtes par la concupiscence, la colère, la haine et les autres vices (2).

L'homme vertueux pourra donc être un jour rattaché au monde des anges. L'homme qui se sera laissé entraîner par ses passions sera rattaché au monde des animaux. En ce bas-monde en effet l'homme conserve toujours sa forme extérieure, bien que sa réalité réside dans sa qualité dominante. Mais, dans l'autre-monde où la qualité dominante et la forme s'unissent, l'homme prendra alors la forme de l'animal dont il aura, en cette vie, incarné la qualité (3).

Les règles de conduite. — Le premier devoir d'un imām ou d'un prince, émir, roi ou sultan, comme de tout homme, c'est d'avoir la foi. La foi *(īmān)*, qui a pour siège le cœur, consiste d'abord en connaissances et en croyances. Elle trouve son prolongement nécessaire dans les œuvres, dans les actes que les « membres » accomplissent. Ces actes, qui témoignent de la profondeur et de la fermeté de la foi, contribuent aussi à la renforcer (4).

Bien agir, pour un prince, c'est d'abord obéir à Dieu *(ṭāʿa)*. Obéir à Dieu, c'est s'acquitter des devoirs d'obligation *(farāʾiḍ)* qu'Il a prescrits et respecter les interdictions *(maḥārim)* qu'Il a édictées. C'est ensuite traiter ses sujets avec justice *(ʿadl)*. Si Dieu pardonne aisément un manquement aux devoirs que l'on a envers Lui, il pardonne difficilement une injustice commise envers l'une de ses créatures (5). Les dix commandements suivants permettront, nous dit Ġazālī, d'y parvenir.

1. — Le prince, chaque fois qu'il a une décision à prendre, doit supposer qu'il n'est plus le prince et se mettre à la place de ses sujets. Il partira de ce principe que l'on ne saurait imposer à autrui ce que l'on ne souhaiterait pas avoir à subir soi-même. Ne pas traiter ses sujets comme il voudrait l'être

(1) *Mz*, 200.
(2) *Mz*, 201.
(3) *Mz*, 201.
(4) *Mz*, 195-198. — *N*, 5-11.
(5) *N*, 12.

lui-même, c'est, pour un prince, tromper leur confiance. Les croyants forment, au demeurant, une seule et même âme. Ainsi le Prophète, à Badr, se trouvait assis à l'ombre d'un arbre quand la bataille s'engagea : l'ange Gabriel vint le rappeler à son devoir (1).

2. — Pour obéir à Dieu et agir avec justice, le bon prince s'entoure de docteurs de la Loi et exhorte ses sujets à suivre leurs conseils. Dans tous les exemples qui nous sont donnés pour illustrer cette règle, ce sont des pieux dévots ou des mystiques *(zuhhād ; 'ubbād ; ṣūfiyya)*, et non des jurisconsultes *(fuqahā')*, qui sont cités et qui s'adressent aux califes pour leur faire la leçon, ou que ces califes consultent pour leur demander de les aider à suivre la voie droite : ainsi al-Rašīd avec Šaqīq al-Balḫī ou al-Fuḍayl b. 'Iyāḍ, ou 'Umar b. 'Abd al-'Azīz qui va demander à Muḥammad b. Ka'b al-Qurazī de lui définir la justice ou consulter d'autres docteurs encore (2).

3. — Le prince juste ne fait jamais attendre inutilement les solliciteurs qui viennent lui présenter une requête. On ne saurait par exemple, pour écarter l'examen d'une requête, invoquer des devoirs religieux surérogatoires *(nawāfil)* : « Satisfaire les besoins urgents des musulmans est plus méritoire que de s'adonner à des œuvres de cette nature » (3).

4. — Les détenteurs du pouvoir doivent renoncer à tout luxe et à toute recherche dans la manière de se vêtir et de se nourrir. 'Umar donna l'exemple, tout en s'exposant aux remontrances de Salmān al-Fārisī qui lui reprochait d'avoir servi, dans un même repas, du beurre et de la viande, et d'avoir deux costumes, l'un pour ses familiers, l'autre pour les séances d'apparat (4).

5. — Le détenteur de l'autorité est tenu, comme tous les autres hommes, de servir Dieu par les pratiques cultuelles *('ibādāt)* que la Loi prescrit. Mais ce service de Dieu est, pour lui, beaucoup plus large que pour le commun des mortels. Le prince sert Dieu, non seulement en priant, en jeûnant, en accomplissant le pèlerinage, mais encore par la manière dont il traite ses sujets : par sa modestie, sa justice, ses conseils, son esprit de charité et sa sollicitude. Le prince qui s'acquitte de ces devoirs comme il le doit mérite le plus grand des bonheurs dans l'autre-monde. Celui qui, au contraire, manque aux devoirs de sa tâche s'expose à un châtiment dont seul le châtiment qui frappe l'infidélité *(kufr)* dépasse la sévérité (5).

(1) *Mz*, 202. — *N*, 29.
(2) *Mz*, 202. — *N*, 18-22.
(3) *Mz*, 203. — *N*, 30.
(4) *Mz*, 203. — *N*, 30-31.
(5) *Mz*, 203. — *N*, 14-18.

6. — Le prince doit toujours user de douceur *(rifq)* et se défendre de toute brutalité, s'efforçant, dans toutes les affaires qu'il lui faut traiter, de faire rendre à chacun ses droits. Toute une série de récits édifiants allant dans ce sens sont rapportés, remontant aux Anciens ou à leurs successeurs. Ainsi le calife omeyyade Hišām b. 'Abd al-Malik va demander à Abū Ḥāzim, un des grands docteurs de son temps, comment gagner le salut dans l'exercice de ses fonctions. Et Abū Ḥāzim de répondre : « A la condition de ne jamais percevoir un dirhem que licite et de ne jamais le dépenser qu'à bon droit » (1).

7. — Le *wālī* doit sans doute rechercher toujours l'agrément *(riḍā')* de ses sujets, mais le faire uniquement en se conformant à la Loi religieuse, et sans se laisser tromper par les flatteurs qui arrivent jusqu'à lui. Il est rare que tous les sujets d'un prince soient aussi satisfaits que certains courtisans se plaisent à le lui rapporter. Un bon prince ne peut donc manquer d'avoir à son service des agents d'information sûrs qui le renseignent exactement sur les limites de sa popularité. En aucun cas, on ne saurait admettre qu'un prince puisse chercher à gagner les faveurs de ses sujets en violant les prescriptions de la Loi (2).

8. — L'imāmat présente des dangers mais aussi des avantages dont son détenteur doit prendre conscience, aussi bien en ce qui concerne la vie en ce monde que dans l'autre. S'il respecte les conditions qui sont les siennes, il conduit les hommes vers le bonheur *(sa'āda)* ; dans le cas contraire, s'il se transforme en un pouvoir tyrannique, il engendre des malheurs *(šaqāwa)* à nul autre pareils. D'où la nécessité, une fois de plus proclamée, pour les imāms, de bien connaître les dispositions de la Loi (3).

9. — Le *wālī* doit rechercher les bons conseils *(naṣīḥa)* non seulement des docteurs de la Loi contemporains mais aussi ceux des générations passées : en particulier les sermons faits par les quatre premiers califes ou, après eux, les exhortations que les hommes de Dieu ont prodiguées, de leur temps, à leurs émirs. De longs extraits sont ainsi donnés, dans le *Mustaẓhirī* (4), de ces sermons ou de ces exhortations. Certains sont empruntés à l'histoire des Rāšidūn, comme la lettre adressée par le calife 'Umar à Abū Mūsā al-Aš'arī (5). D'autres le sont à la période omeyyade : 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakra (m. 101) fait la leçon à Mu'āwiya ; une vive condamnation de la politique omeyyade

(1) *Mz*, 205. — *N*, 31.
(2) *Mz*, 206-208. — *N*, 31-32.
(3) *Mz*, 208-211. — *N*, 11-12.
(4) *Mz*, 212-220. — *N*, 50-104.
(5) *Mz*, 212.

est mise dans la bouche d'Abū Ḥāzim (m. 140) qui censure tour à tour 'Abd al-Malik et son fils Sulaymān (1) — sermon dans lequel il est possible de voir les idées de Ġazālī lui-même sur le régime omeyyade. Chez les Banū l-'Abbās, plusieurs califes aussi figurent parmi les princes cités : al-Mahdī, qui reçoit la visite de Ṣāliḥ b. Bašīr (m. 172 ou 176), un disciple d'al-Ḥasan al-Baṣrī, ou encore al-Rašīd, à qui Šaqīq al-Balḫī (m. 194) et al-Fuḍayl b. 'Iyāḍ (m. 187) viennent exposer leurs griefs (2).

10. — Le *wālī* enfin doit faire preuve de grandeur d'âme et de magnanimité *(ḥilm)* — la vertu maîtresse de Mu'āwiya étant ainsi intégrée à l'éthique politique de Ġazālī. Il doit savoir dominer sa colère et pardonner. Le pardon *('afw)* est un moyen de gouvernement. Le prince est en général un homme orgueilleux, enclin à la colère et à la vengeance. Maîtriser sa colère, c'est se rapprocher des prophètes et des saints; se laisser emporter par elle, c'est ressembler aux bêtes. Les nombreux récits édifiants qui viennent illustrer ce conseil sont empruntés à Jésus, à Muḥammad, à Zayn al-'Ābidīn ou à de saints personnages comme al-Mubārak b. Fuḍāla al-Baṣrī (m. 164), un autre disciple d'al-Ḥasan al-Baṣrī, qui fit revenir le calife al-Manṣūr sur une décision prise dans un moment de colère (3).

On ne saurait mieux conclure des réflexions que ces règles de conduite inspirent qu'en évoquant ce passage de la *Naṣīḥa* que Ġazālī consacre à l'apologie de la justice et de la raison — passage au demeurant qui ne fait que reprendre ce que nous avaient déjà dit, sur ce même sujet, le *Mustaẓhirī*, l'*Iḥyā'* et d'autres œuvres encore (4). C'est à la justice que le prince doit avant tout songer : soucieux d'éviter toutes les formes d'injustice dont il pourrait personnellement porter la responsabilité dans sa propre conduite, mais veillant également à empêcher que ses serviteurs, ses compagnons, ses agents ou ses délégués n'en commettent eux aussi de leur côté. Tous, le jour du jugement, auront à rendre compte de leurs actes.

Mais, à cette justice, l'imām et les princes ne pourront espérer parvenir qu'à la condition de la faire régner en eux-mêmes, c'est-à-dire de se soumettre d'abord aux exigences de la raison qui seule est à même de saisir les choses dans leur réalité profonde et de ne pas se laisser séduire par leurs apparences.

(1) *Mz*, 215-217. — Dans la *Naṣīḥa*, les allusions aux Omeyyades ne sont pas toutes désobligeantes. 'Abd al-Malik fut un prince bâtisseur et ses sujets l'imitèrent (60); Sulaymān b. 'Abd al-Malik fut un viveur et son exemple fut suivi (60); 'Umar b. 'Abd al-'Azīz était un souverain pieux dont l'influence se fit heureusement sentir sur ses sujets (61).

(2) *Mz*, 213 et 217.

(3) *Mz*, 220-225. — *N*, 25-28.

(4) *N*, 23 et 144-154. — Comparer, en ce qui concerne la raison, avec *Ms*, I, 2-3.

Mais la raison elle-même a besoin du secours du prophétisme et de la Loi révélée, dans son incapacité à fonder les ordres et les interdictions nécessaires à toute vie en commun. Les imāms et les princes, pour connaître cette Loi révélée indispensable à leur conduite personnelle et à celle de la cité, devront avoir constamment recours aux docteurs de la Loi qui, depuis l'interruption du prophétisme, ont reçu cette Loi en dépôt, avec la charge de la transmettre, de la répandre et de la faire comprendre.

V. LES DOCTEURS DE LA LOI

La deuxième grande catégorie sociale, après les détenteurs du pouvoir, califes, rois ou sultans, est celle des docteurs de la Loi *('ulamā')*, des savants formés dans les disciplines religieuses. Ce sont, comme un hadith le proclame, les héritiers des Prophètes (1). En droit même, dans la hiérarchie des valeurs, les docteurs de la Loi viennent avant les détenteurs du pouvoir temporel, à moins que ces derniers, comme ce fut le cas des Rāšidūn, ne soient eux-mêmes des savants hautement qualifiés. Cette prééminence du savant sur le roi découle de cette affirmation, que l'on trouve dans la *Naṣīḥa*, que deux classes d'hommes occupent un rang éminent dans le monde : les prophètes et les rois (2). Le Prophète une fois mort et la prophétie *(nubuwwa)* ayant définitivement pris fin, c'est donc aux *'ulamā'*, héritiers *(waraṯa)* des prophètes, qu'incombe la mission de transmettre le legs spirituel *(waṣiyya)* du Prophète, de l'expliciter aux générations futures et de lui donner sans cesse une vie nouvelle. Pour connaître la Loi et la mettre en pratique, tous les membres de la communauté ont besoin de recourir aux services des docteurs de la Loi, depuis l'imām, berger responsable de son troupeau, jusqu'aux plus humbles et aux plus deshérités des citoyens.

Mais si la tâche qui incombe aux docteurs de la Loi est indispensable à la vie de la cité, bien peu ont les qualités nécessaires pour y faire face. Contre la corruption et la profanité des *'ulamā'*, Ġazālī, nous l'avons vu, a, tout au long de sa carrière et de son œuvre, inlassablement protesté. Aux mauvais savants, qui lui paraissent constituer l'immense majorité des savants de son temps, il oppose les bons savants qui, après s'être réformés eux-mêmes, seront à même de réformer les princes et la masse de leurs sujets.

(1) *Iḥ*, I, 52-73. — *Mz*, 202. — *N*, 18.

(2) *N*, 50.

Dans un long passage de l'*Iḥyā'*, l établit un parallèle entre ces bons et ces mauvais savants (1). Écrit au lendemain de la retraite et tendant à justifier la décision prise, ce chapitre cependant, pour être utilement situé dans l'ensemble de la doctrine de Ġazālī, doit être confronté à d'autres passages de l'*Iḥyā'* et d'autres œuvres, comme la *Naṣīḥa*, sans oublier le *Mustaṣfā*. Ainsi se dégage l'idée que Ġazālī se fait des qualités morales et intellectuelles qu'il entend exiger chez tout savant digne de ce nom et des modalités de la mission qu'il assigne à cette classe dans la cité.

Les qualités morales des bons savants. — Il est un certain nombre de qualités d'ordre moral sur lesquelles Ġazālī, dans toute son œuvre, n'a pas varié et qu'il a toujours définies sensiblement dans les mêmes termes.

Le bon savant, avant toute chose, est un homme désintéressé, qui recherche la science pour la science, avec nulle autre pensée que de gagner l'agrément de son Seigneur. Se détournant des choses de ce monde, il renonce à la recherche des richesses et plus encore à celle de la considération ou du prestige *(ǧāh)* — recherche plus pernicieuse encore que celle des biens matériels (2).

Le bon savant fuit le luxe dans sa vie, dans sa nourriture, sa boisson, ses vêtements, son mobilier et sa demeure, recherchant toujours le juste milieu (3).

Le bon savant, par crainte de Dieu, est toujours humble et modeste, taciturne même, comme triste et abattu sous le poids de la mission qui lui incombe. Il montre sa crainte de Dieu dans tout son comportement, dans son attitude, ses vêtements, sa démarche, ses mouvements, sa façon de parler ou de se taire, et d'une façon telle que quiconque le regarde ne peut manquer de songer aussitôt à son Seigneur. Parler à la légère ou rire aux éclats, tout cela est indigne de lui (4).

Le bon savant, d'autre part, évite la fréquentation des princes et se refuse à toute flatterie à l'adresse des grands du monde. Avant tout jaloux de son indépendance, il n'hésite pas cependant, à l'occasion, à rappeler les princes à leur devoir, à les censurer ou à leur adresser ses bons conseils (5).

Le bon savant recherche les sciences véritablement utiles à son salut et à celui des autres; il évite les sciences futiles ou fertiles en controverses oiseuses (6).

(1) *Iḥ*, I, 53-72.
(2) *Iḥ*, I, 53-55.
(3) *Iḥ*, I, 58-60.
(4) *Iḥ*, I, 66-68.
(5) *Iḥ*, I, 60-61.
(6) *Iḥ*, I, 57-58.

Parmi toutes les sciences qui s'offrent à lui, c'est surtout aux sciences pratiques, à la science des œuvres *('ilm al-a'māl)* qu'il s'attache, soucieux de s'enquérir de ce qui est de nature à corrompre et vicier ces œuvres. Comme un des maîtres en ce domaine, Ġazālī cite souvent al-Ḥasan al-Baṣrī, « de tous les hommes, celui dont les paroles se rapprochaient le plus des paroles des prophètes et celui d'entre eux aussi dont la conduite était la plus voisine de celle des Compagnons ». Cette science en laquelle, parmi les Compagnons, Ḥuḏayfa était passé maître, conclut Ġazālī, « est de nos jours bien délaissée » (1).

Le bon savant, d'autre part, se préoccupe avant tout de la connaissance de son for intérieur *(bāṭin)*, avec la volonté constante de maîtriser ses passions. Le secret *(sirr)* du Coran, comme se plaisait à le proclamer l'imām 'Alī, se livre mieux par le *ḏikr* et la méditation que par le recours à l'exégèse et aux commentaires (2). Mais en même temps, comme le Coran le lui demande, le bon savant donne, par sa conduite, l'exemple de ce qu'il enseigne et recommande aux autres (3).

Le comportement intellectuel des bons savants. — De là les deux recommandations faites aux savants, sur le plan du comportement intellectuel, pour parvenir à la vérité. Le bon savant s'appuie avant tout, dans l'acquisition de ses connaissances, sur sa clairvoyance *(baṣīra)*, sur son entendement éclairé par son cœur, non sur l'autorité de simples textes et l'imitation aveugle *(taqlīd)* d'autrui (4). La seule personne à imiter pleinement est le Prophète. Mais suivre le Prophète dans ses paroles et dans ses actes, c'est pénétrer son secret *(sirr)*, l'intention profonde qui était la sienne dans la prononciation de ces paroles ou l'accomplissement de ces actes ; tout acte et toute parole ont leur secret. De même, si l'on imite les Compagnons, c'est avant tout parce qu'ils ont été les témoins *(mušāhada)* des circonstances concomitantes *(qarā'īn)* de la révélation et qu'ils ont eu, de la conduite du Prophète, une expérience vécue (5). Rien ne vaut, pour Ġazālī, le témoignage vécu. De là la méfiance que, dans certains passages de ses œuvres, il témoigne à l'égard de l'habitude des savants de se fonder sur des textes écrits. Les ouvrages écrits, nous dit-il dans l'*Iḥyā'*, constituent de véritables innovations *(muḥdaṯāt)* qui n'existaient pas à l'époque des Compagnons et de leurs successeurs. Abū Bakr et plusieurs autres Compagnons se refusèrent d'abord à admettre

(1) *Iḥ*, I, 68-69.
(2) *Iḥ*, I, 63-64.
(3) *Iḥ*, I, 55-57.
(4) *Ms*, II, 387-392. — Comparer avec *Mīzān*, 161/146.
(5) *Ms*, I, 260-264.

la codification du Coran *(taṣḥīf)* à laquelle le Prophète n'avait pas procédé; c'est non sans mal qu'ils se résignèrent à l'accepter, sensibles aux arguments de 'Umar faisant valoir la nécessité d'établir un texte sûr pour éviter des discussions ultérieures sur son authenticité (1).

C'est dans ce sens qu'Aḥmad b. Ḥanbal put reprocher à Mālik d'avoir, en codifiant la tradition dans le *Muwaṭṭa'*, introduit une nouveauté que les Compagnons ignoraient. Plus précisément, fait encore remarquer Ġazālī, c'est à partir du moment où les traités de théologie dogmatique *(kalām)* se multiplièrent, dans le courant du IVe siècle de l'hégire, que la religion commença de s'affaiblir (2).

Le bon savant est attentif à se préserver des innovations *(muḥdaṯāt)*, même quand la majorité des gens les admettent. Loin de se laisser séduire par l'engouement du jour, il s'efforce de rechercher ce qu'étaient les choses à l'époque des Compagnons. « Les gens aujourd'hui les plus savants, lit-on dans une phrase de l'*Iḥyā'* que l'on croirait sortie de la plume d'un hanbalite, et les plus près de la vérité sont ceux qui ressemblent le plus aux Compagnons et qui connaissent le mieux la voie des Anciens » (3). — « La plupart des choses considérées comme louables *(ma'rūfāt)* aujourd'hui, y lit-on encore, étaient des choses blâmables *(munkarāt)* au temps des Compagnons. » Ainsi en est-il des dépenses somptuaires que l'on fait pour l'embellissement des mosquées, aussi bien dans leur architecture que dans l'usage des tapis précieux. De même le soin que l'on apporte à se complaire dans les subtilités de la controverse et de la casuistique où l'on voit, bien à tort, un moyen de se rapprocher de son Seigneur (4).

Innovation encore que de psalmodier le Coran et l'appel à la prière, ou d'apporter, dans une prétendue recherche de la pureté *(ṭahāra)*, un manque total de mesure : pourchasser la plus petite tache d'impureté sur un vêtement alors que l'on se montre fort accommodant dans l'usage des boissons ou des mets (5).

Ainsi Abū Sa'īd al-Ḫudrī reprocha-t-il à Marwān d'avoir fait installer une chaire sur le *muṣallā* pour la prière de la fête alors que le Prophète, pour cette cérémonie, se contentait de parler aux gens en s'appuyant sur un arc ou un bâton (6). Instaurer une *bid'a*, conclut Ġazālī, c'est renverser l'État

(1) *Iḥ*, I, 70.
(2) *Iḥ*, I, 70.
(3) *Iḥ*, I, 70.
(4) *Iḥ*, I, 71.
(5) *Iḥ*, I, 71.
(6) *Iḥ*, I, 71-72.

au lieu de se borner à lui désobéir sur un point déterminé. Dieu pardonnera la désobéissance mais ne saurait pardonner le renversement de l'État (1).

Le bon savant et la certitude. — Soucieux donc, tout à la fois, de juger des choses par lui-même et de respecter la tradition telle que les Anciens l'ont léguée, le bon savant est par-dessus tout avide de certitude *(yaqīn)* — de cette certitude qui, aussi bien sur le plan théorique, comme la théologie spéculative la définit, que sur le plan de l'action, comme le droit et la morale la conçoivent, constitue le capital même de la religion (2).

La certitude, sur le plan théorique, c'est la tendance de l'âme à donner son assentiment *(taṣdīq)* à une chose. Au point de départ est le doute *(šakk)*, le refus de donner cette adhésion *(takḏīb)*. Ainsi, si l'on vous demande si tel homme, dont on ignore l'état, sera ou non puni par Dieu, on ne saurait donner une réponse dans un sens ou dans l'autre (3).

La présomption *(ẓann)* vient ensuite. L'âme penche alors en faveur de l'une des deux affirmations possibles, avec toutefois le sentiment que l'autre affirmation a aussi des titres à faire valoir. Ainsi, si l'on vous interroge sur un homme dont on sait pertinemment que c'est un homme de bien, pour vous demander si, mourant en cet état, il sera ou non puni par Dieu, on aura tout lieu de répondre que Dieu ne le punira pas, en raison des signes apparents de sa bonne conduite. Mais on sait aussi qu'une chose cachée que l'on ignore peut fort bien entraîner sa condamnation (4).

Dans la croyance proprement dite *(i'tiqād)*, qui occupe le degré suivant dans cette marche ascendante vers la certitude, mais qui ne constitue pas encore une connaissance parfaitement sûre, l'âme est amenée à donner son assentiment à une chose avec la conviction qu'on ne saurait admettre la possibilité de la chose contraire. Mais, dans ce cas encore, l'esprit capable de réflexion et de critique peut arriver à cette conclusion que la chose à laquelle il croit pouvoir donner son assentiment n'est pas une chose certaine mais seulement possible. Tel est, nous dit Ġazālī, le degré de certitude, tout subjectif, dans lequel vivent l'immense majorité des gens quand ils admettent les données de la Loi *(šar'iyyāt)*, ou encore les adeptes d'une secte *(firqa)* quand ils s'affirment convaincus de la vérité de leur doctrine *(maḏhab)*, de la nécessité de suivre son fondateur et d'accepter son enseignement. Une telle conviction repose uniquement sur l'acceptation d'une tradition *(samā')* (5).

(1) *Iḥ*, I, 72.
(2) *Iḥ*, I, 64.
(3) *Iḥ*, I, 64.
(4) *Iḥ*, I, 64.
(5) *Iḥ*, I, 64.

La véritable connaissance, celle qui exclut toute possibilité de doute et qui arrive à la pleine certitude *(yaqīn)*, c'est la connaissance par la voie démonstrative *(burhān)* (1). Si l'on pose par exemple, à un homme doué de raison, la question de savoir s'il existe une chose éternelle *(qadīm)*, il ne saurait donner immédiatement une réponse à la question posée. L'éternel, en effet, ne fait pas l'objet d'une perception sensible, comme par exemple le soleil ou la lune dont on affirme avec certitude l'existence par le simple fait de les percevoir. D'autre part, savoir qu'une chose est éternelle ne constitue pas non plus une de ces notions innées et nécessaires *(ḍarūrī)*, comme l'est, pour la raison, l'affirmation que deux est plus grand que l'unité (2).

La masse des fidèles, là encore, admet l'existence d'un être éternel en vertu d'un simple acte de foi, par l'acceptation fidéiste de la tradition. La tâche du véritable savant est de faire passer cette croyance de son rang de croyance traditionnelle à celui d'une croyance rationnelle, par un raisonnement démonstratif aboutissant à une certitude absolue.

L'évidence nécessaire *(ḍarūrī)* que l'on trouve toujours à la base d'un raisonnement de ce genre provient soit d'une perception sensible, soit d'une exigence naturelle de la raison, soit d'une expérience vécue. La transmission d'un fait par *tawātur* est aussi rangée parmi les données qui s'imposent nécessairement à la raison. La Loi révélée est ainsi susceptible de faire l'objet d'une même certitude que les vérités perçues par les sens ou la raison pure (3). A la source de toute connaissance il y a toujours comme une illumination *(taǧallī)* venue de Dieu.

Mais, pour les docteurs de la Loi, qui ont non seulement pour mission de définir théoriquement la Loi mais aussi celle de la mettre et de la faire mettre en pratique, la certitude est plus encore. Pour eux, la certitude, c'est le degré d'emprise et de domination qu'une idée est de nature à avoir sur l'âme de celui qui en admet la vérité. C'est ainsi qu'on pourra dire, d'un homme, qu'il n'a pas la certitude de mourir; non que l'on veuille dire par là qu'il croit qu'il ne mourra jamais, mais qu'il agit en fait comme s'il ne devait jamais mourir, délaissant par conséquent tous les devoirs religieux qu'implique la nécessité de se préparer à la mort et à la comparution devant Dieu. Ainsi comprise la certitude est comme « le tronc vigoureux d'un arbre qui se ramifie en branches, feuilles et fruits » (4).

De la certitude de l'unité divine, de l'existence d'un Seigneur un et tout-

(1) Cf. *Ms*, I, 10-55.
(2) *Iḥ*, I, 65.
(3) *Ms*, I, 44-49.
(4) *Iḥ*, I, 65.

puissant, on tirera une théorie de la causalité éliminant les causes intermédiaires *(wasā'iṭ)* et arrivant à cette certitude que, Dieu fournissant à chacun sa subsistance *(rizq)*, l'homme devra avoir une confiance entière *(tawakkul)* en son Seigneur (1). De même encore, la certitude que Dieu récompensera le bien et punira le mal, en si petite proportion ce bien et ce mal soient-ils, conduira l'homme à cette autre certitude que l'obéissance à Dieu le mène au salut et la désobéissance à sa perte (2). De même encore cette certitude que Dieu connaît toutes les pensées et tous les actes de ses serviteurs donne à ces derniers la certitude qu'il leur faut toujours bien se conduire, non seulement par leurs actes mais aussi par leurs pensées les plus intimes (3).

La mission et le rôle des docteurs de la Loi. — Ainsi se définissent les fonctions multiples et essentielles qui incombent aux docteurs de la Loi dans la cité comme Ġazālī la comprend. Il leur appartient d'abord d'assurer la transmission orale *(riwāya)* des fondements de cette Loi : le Coran et la Sunna. Il leur appartient en particulier de veiller à ce que les transmetteurs de ces textes, en plus de leur qualité de musulmans et de leur pleine responsabilité légale *(taklīf)*, donnent la preuve de leur honorabilité *('adāla)* et de leur esprit d'exactitude et de précision dans leur travail de transmission (4).

Ensuite vient le devoir de faire comprendre cette Loi par l'exégèse coranique *(tafsīr)* qui est, avec la connaissance des traditions, la source de toute science religieuse. Cette explication du Coran, on ira certes la demander à l'exégèse traditionnelle, en particulier à celle qui remonte à 'Abd Allāh b. al-'Abbās, mais on ne se limitera pas à elle. Commenter le Coran, ce n'est pas se borner à transmettre des interprétations déjà données; c'est aussi proposer des interprétations personnelles, actualisées et explicitées en fonction du contexte dans lequel le commentateur se trouve et qui peut être révélateur de nouveaux sens (5).

Conservateurs et interprètes de la Loi qui, sans eux, resterait lettre morte, les docteurs de la Loi sont les conseillers *(mušīr)* de la communauté, aussi bien des détenteurs du pouvoir que des membres les plus humbles de cette communauté. Adaptant leurs solutions et leurs argumentations au niveau intellectuel et moral de ceux auxquels ils s'adressent, ils ne parlent pas de la même manière à l'élite *(ḫāṣṣa)* et à la masse *('āmma)* (6).

(1) *Iḥ*, I, 66.
(2) *Iḥ*, I, 66.
(3) *Iḥ*, I, 66.
(4) *Ms*, I, 155-162.
(5) *Iḥ*, I, 260-264.
(6) *Iltǧām*, 3 et suiv.

C'est à ce titre qu'il leur appartient de donner des consultations légales *(fatwā)* à ceux qui les demandent. Mais là aussi la tâche est délicate et ce n'est pas sans hésitation que le bon savant s'engage sur cette voie. Rien n'est plus répréhensible que de donner des fatwās sans s'y être soigneusement préparé. Une tradition, au surplus, refuse à trois catégories d'hommes le droit de donner un fatwā : à l'émir, c'est-à-dire à celui qui ordonne, à celui qui en a reçu l'ordre et qui risque de donner un fatwā de complaisance, à celui enfin qui se force à le faire *(mutakallif)*, car il y a tout lieu de penser qu'il le fait dans un esprit intéressé (1).

Conseillers de la communauté, les docteurs de la Loi le sont encore quand, sans attendre les questions susceptibles de leur être posées, ils prennent l'initiative de prodiguer leurs bons conseils *(naṣīḥa)*, comme le Prophète recommandait de le faire en disant que la religion consiste essentiellement dans un échange de bons conseils et une correction fraternelle (2).

Les docteurs de la Loi peuvent aussi s'ériger en censeurs, à l'exemple des Anciens, « ordonner le bien et interdire le mal », tout en respectant leur devoir d'obéissance à l'État, et sans hésiter à dénoncer à l'imām et aux princes les manquements à la Loi qui leur paraissent répréhensibles (3).

Tout comme le supérieur *(šayḫ)* d'un couvent *(ribāṭ)* est le directeur de conscience *(muršid)* de ceux qui viennent lui faire confiance et vivre sous sa règle à l'intérieur de ce couvent, le docteur de la Loi participe à la direction spirituelle de la communauté. La plus noble et la plus large de ses tâches, celle qui englobe toutes les autres, est de dispenser l'enseignement *(ta'līm)* de la bonne doctrine. Dispenser la science et l'acquérir, ce sont là, dit un hadith que Ġazālī se plaît à répéter, les deux premiers devoirs de l'homme envers Dieu (4).

La mission des *'ulamā'* ainsi comprise et définie, dans ce qu'elle a de spécifique et d'essentiel, comme la transmission d'un « enseignement » *(ta'līm)* élargi aux dimensions d'un endoctrinement religieux et temporel, ne peut manquer d'être rapprochée de cet enseignement comme le comprennent ceux que Ġazālī désigne habituellement sous le nom de bāṭiniyya mais qui, de son temps, nous dit-il, méritaient mieux encore l'appellation de *ta'līmiyya*, de partisans de « l'enseignement ».

Étudiant, dans les premières pages du *Mustaẓhirī*, les « ruses » dont les bāṭiniyya se servent pour gagner des partisans, Ġazālī, à la suite d'al-Baġdādī,

(1) *Iḥ*, I, 16 et 61-63.
(2) *Iḥ*, II, 269.
(3) *Iḥ*, II, 294-298.
(4) *Iḥ*, II, 299-300.

décrit les étapes que suivent, dans leur apologétique, ces redoutables missionnaires. Une fois leurs victimes dépistées et en quelque sorte apprivoisées, au terme des deux premières étapes de leur action, les missionnaires bāṭinites s'attachent — et c'est là un moment crucial du processus de leur endoctrinement — à les faire douter *(taškīk)* des idées reçues, afin de les préparer à recevoir l'appel *(da'wa)* qui leur sera ensuite révélé (1).

Les étapes qui suivent ont précisément pour but, une fois que l'on se sera assuré de l'aptitude du néophyte à garder le secret de son initiation, de le faire progressivement entrer dans le cœur même de la doctrine : l'acceptation pleine et entière de l'enseignement *(ta'līm)* dispensé par l'imām impeccable et infaillible *(ma'ṣūm)*. Cet enseignement, comparable à une nouvelle révélation *(tanzīl)*, servira désormais de *credo* à l'initié, sans pour autant le dispenser de recourir, pour le comprendre, aux explications que lui donneront les missionnaires de l'imām.

C'est, quand on passe chez Ġazālī, devant une doctrine sous bien des points comparable que l'on se trouve, mais transposée sur le plan des données fondamentales du sunnisme. Sans doute l'imām, comme Ġazālī le conçoit, ne saurait-il, en aucun cas, prétendre à l'infaillibilité et à l'impeccabilité. Les docteurs de la Loi, de leur côté, ne sauraient non plus constituer un corps officiellement hiérarchisé comme le sont les missionnaires ismaéliens.

Mais Ġazālī lui aussi veut faire douter *(taškīk)* ceux auxquels il s'adresse et les faire douter d'autant plus sûrement qu'il leur offre en confidence, dans le *Munqiḏ*, le témoignage du doute dont lui-même, passagèrement mais dramatiquement, eut à souffrir à un moment de sa carrière. Ce dont il veut avant tout les faire douter, c'est de la valeur du monde d'ici-bas, de ses fausses joies, de ses prétendus malheurs, de ses illusions et de ses turpitudes, pour les détacher de cet univers d'apparences et les conduire au monde des certitudes et des réalités éternelles. Ces certitudes et ces réalités, c'est aussi à un guide impeccable et infaillible qu'on ira les demander, au-delà de la doctrine des docteurs de la Loi : à « l'enseignement » du Prophète, le seul homme au monde dont la pensée et l'exemple puissent être acceptés sans critique dans un acte total de foi, car ils sont la source du bien, du salut et du bonheur.

(1) *Mz*, 21-32. — *Mn*, 47/111.

chapitre VI

LES BUTS DE L'ACTION POLITIQUE

Le but de la politique, tel qu'il se dégage des considérations précédentes, qu'il s'agisse de la théodicée ou de la méthodologie du droit, est donc d'assurer le bonheur de l'homme. Mais ce bonheur est double. Il y a, d'une part, le bonheur terrestre, — santé, famille, biens, considération sociale sous toutes ses formes — et, d'autre part, le bonheur supra-terrestre — le salut, les joies sans mélange du paradis et, au terme, la vision béatifique de Dieu, suprême récompense.

On ne saurait certes méconnaître la nécessité de donner à l'homme, ici-bas, la sécurité élémentaire indispensable à sa vie, à celle de sa famille et à la protection de ses biens comme de sa religion. Mais ce bas-monde n'est pas une fin en soi, un lieu où l'homme puisse espérer trouver son séjour définitif et sa véritable patrie.

Ce n'est qu'un lieu de passage, une étape, qui n'a d'autre raison d'être que de préparer l'arrivée au terme du voyage. Prendre, pour but d'une action politique, la recherche des satisfactions que ce monde est susceptible de procurer, la richesse, la gloire ou le pouvoir, c'est se condamner à l'échec et à la perte; c'est construire une de ces cités ignorantes, égarées ou orgueilleuses que condamnent, ici-même, avant la sanction finale, leur précarité et leur fragilité. Une cité terrestre qui serait à elle-même sa propre fin est une cité idolâtre.

La cité idéale, dont l'organisation repose sur la religion et la raison, ne peut avoir d'autre but que de conduire les membres qui la composent à leur bonheur final. C'est un vaste compagnonnage ou, si l'on préfère, une immense confrérie *(ṭarīqa)* où tous, chacun à la place que Dieu lui a assignée, travaillent de concert, par leurs activités physiques, religieuses ou morales, et par l'acceptation des mêmes croyances fondamentales, à la préparation et à l'avènement du bonheur suprême.

Pour y parvenir, trois grandes voies s'offrent à l'ensemble de leurs efforts, divergents dans leurs modalités mais convergents dans leur but : obéir à Dieu, respecter les interdictions qu'Il a édictées, acquérir et mettre en pratique les vertus morales qui parachèvent sa Loi et que cette Loi suppose.

I. L'OBÉISSANCE A DIEU

Obéir à Dieu est en effet le premier des devoirs. Si Dieu a créé le monde et lui a donné une Loi, c'est pour être obéi et servi. La souveraineté sans limites de Dieu, la *rubūbiyya*, a pour contre-partie, chez ses créatures, le sentiment de leur dépendance, la *'ubūdiyya*, la volonté de Le prendre pour seul Maître dans leurs pensées comme dans leurs actes (1). Nulle autre forme d'obéissance n'est concevable. L'obéissance à un chef politique n'est elle-même valable que dans la mesure où l'obéissance à Dieu l'implique ou la suppose. Théorie redoutable dont on peut tirer les conséquences les plus diverses. Théorie susceptible de conduire vers une attitude révolutionnaire dénonçant avec plus ou moins de fracas les manquements à la Loi dans une société corrompue; de nature aussi à conduire vers un absolutisme accepté avec résignation et où l'État se sert de la religion pour briser toutes les résistances; théorie de nature enfin à conduire vers un réformisme moral où l'obéissance à l'État est fondée dans la mesure où elle confère le droit de dénoncer l'injustice et de la combattre.

Mais obéir à Dieu, c'est d'abord Le connaître *(ma'rifa)* avant même que de Le servir *('ibāda)*. Toute action, nous l'avons vu, suppose, à son point de départ, une connaissance qui, à son tour, engendre dans le cœur, un état *(ḥāl)* qui, passant dans les membres, se traduit en action. De là le soin qu'a toujours apporté Ġazālī à définir les données fondamentales du *credo* dont la connaissance, pour tous les membres de la communauté, du plus puissant au plus humble, constitue un devoir d'obligation personnelle *(farḍ 'ayn)*. Une société vertueuse est d'abord une société de croyants.

La connaissance de Dieu. — La connaissance de Dieu, exigée de tous, est cependant hiérarchisée et adaptée à la qualité des esprits auxquels elle s'adresse. Il y a d'abord, à l'échelon le plus bas, la grande masse de ceux qui croient uniquement par tradition *(taqlīd)*, par conformisme social, en se

(1) Le thème sera repris par Ibn Taymiyya dans sa *Risāla fī l-'ubūdiyya*. — *Essai*, 188, 199 et 635.

bornant à accepter, sans se poser de problème, les croyances dominant dans leur milieu (1).

Il y a ensuite la connaissance des théologiens dogmatiques *(kalām)* qui entendent ne faire acte de foi qu'en vertu d'un raisonnement démonstratif *(burhān)* générateur de certitude. Le contenu de leur foi n'en est pas moins identique à la foi de la grande masse des fidèles. C'est, pourrait-on dire, un acte de foi réfléchi et rationnel, qui confirme, sous une forme intellectualisée, les croyances fondamentales de la masse (2).

Il y a enfin, au sommet, la foi de « ceux qui savent » *('ārifūn)*, qui, dépassant le stade du pur fidéisme traditionnel ou rationnel, ont cette connaissance personnelle et sentie *(ma'rifa)* de Dieu et la vision directe *(mušāhada)* de la lumière de la certitude, sans pour autant s'unir à Dieu ni même Le saisir dans sa réalité profonde. Loin de s'opposer à la foi de la masse et des théologiens, la foi de cette minorité privilégiée l'approfondit et la prolonge (3).

Une parabole permet à Ġazālī, selon son habitude, de faire comprendre cette hiérarchisation de la connaissance de Dieu. Elle évoque les trois manières de connaître la présence d'un homme à l'intérieur d'une maison.

On peut l'apprendre par un tiers. Une erreur est possible; il se peut que la personne dont on admet les dires se trompe ou ne soit pas digne de confiance. Ce degré de la connaissance correspond à l'acceptation confiante *(taqlīd)* de l'opinion d'autrui ou de la tradition orale *(samā')*. « C'est ainsi, dit Ġazālī, que les gens du vulgaire croient; ils font confiance à ce que leurs pères, leurs mères et leurs professeurs leur ont enseigné. » Cette foi cependant est une cause d'accès au paradis. Mais ceux qui la professent, tout en étant mis par Dieu à sa droite, ne seront pas du nombre de ceux qu'Il rapprochera de Lui *(muqarrab)*. Ainsi les juifs et les chrétiens connaissent eux-aussi la paix de l'âme *(sukūn al-nafs)* qui naît de leur certitude d'être dans le vrai alors qu'ils sont dans l'erreur (4).

On peut aussi entendre la voix de l'homme qui se trouve à l'intérieur de la maison, et en déduire alors qu'il s'y trouve effectivement. La possibilité d'erreur est moins grande que précédemment mais elle n'en subsiste pas moins : on peut fort bien se tromper sur la voix entendue et la confondre avec une autre, ou encore n'entendre qu'une voix contrefaite. Cette connaissance, c'est celle du *kalām* qui suppose l'intervention d'un raisonnement (5).

(1) *Iḥ*, III, 13.
(2) *Iḥ*, III, 13.
(3) *Iḥ*, III, 13.
(4) *Iḥ*, III, 13.
(5) *Iḥ*, III, 13-14.

On peut enfin entrer dans la maison et y voir, de ses yeux, l'homme qui s'y trouve. C'est là la véritable connaissance *(ḥaqīqiyya)*, la vision véridique *(mušāhada yaqīniyya)*. Cette connaissance correspond à celle qu'ont de Dieu les hommes qu'Il a rapprochés de Lui, les véridiques ou les parfaits qui « croient parce qu'ils voient ». « Cette foi elle aussi, ajoute Ġazālī, englobe la foi de la masse et celle des théologiens dogmatiques; mais, dans ce cas, l'erreur est impossible » (1).

Ces trois degrés de foi, celle du vulgaire, celle des théologiens et celle des parfaits, ont en effet des éléments communs. L'acceptation de l'unité divine *(tawḥīd)*, dans les trois cas, comporte la foi dans la toute-puissance divine et fonde, sur le rejet de toutes les causes intermédiaires, la confiance absolue *(tawakkul)* en Dieu. — Dans les trois cas, on sait que Dieu récompensera le bien et punira le mal. — Dans les trois cas on sait aussi que Dieu connaît tout et voit tout, ce qui implique la nécessité de se bien conduire aussi bien dans le tréfonds de ses pensées que dans leur extériorisation par la parole ou l'action.

Les trois formes de foi enfin supposent une même source. Le mu'tazilisme avait opposé la raison à la Loi révélée *(šarī'a)* (2). La *falsafa* oppose la connaissance rationnelle et abstraite à la connaissance sensible et concrète. Le soufisme oppose la connaissance discursive à la connaissance intuitive. Il n'y a en définitive, pour Ġazālī, qu'une seule source de connaissance : Dieu, tout-puissant et souverainement bon, qui fait rayonner dans les cœurs *(taǧallī)* la vérité. La vérité résulte aussi bien de la perception sensible, de la raison naturelle ou démonstrative, de la transmission d'un fait par *tawātur* que de l'expérience vécue, de l'inspiration ou de la révélation. La certitude religieuse ne le cède en rien à la certitude rationnelle, car la certitude, sous toutes ses formes, dérive toujours de la même source : la lumière *(nūr)* que Dieu met dans le cœur du croyant (3).

Le service de Dieu. — La connaissance *(ma'rifa)* de Dieu ne saurait suffire au salut final. Elle aboutit à un état intérieur *(ḥāl)* qui consiste dans l'assentiment *(taṣdīq)* donné à son contenu et cet état, à son tour, se prolonge par une action *('amal)*. Une connaissance, comme une science, qui n'aboutirait pas à l'action serait une science vaine. Obéir à Dieu, une fois qu'on Le connaît, c'est Le servir. Mais servir un maître, ce n'est pas seulement lui témoigner un simple désir d'obéissance, c'est aussi lui obéir, en toute sincérité certes, mais aussi dans les formes et de la manière où il demande à être obéi

(1) *Iḥ*, III, 14.
(2) *Schismes*, 102.
(3) *Ms*, I, 44-48.

et servi. Ces moyens ou ces formes de service que Dieu a prescrits à ses fidèles, ce sont d'abord les pratiques dévotionnelles proprement dites *('ibādāt)*, celles dont traitent, dans leur première partie, tous les traités de *fiqh* : la pureté légale, la prière rituelle, l'aumône, le jeûne de *ramaḍān* et le pèlerinage à la Mekke (1).

La liste de ces *'ibādāt* s'allonge encore, dans l'*Iḥyā'*, par la récitation coranique *(qirā'a)* et la mention du nom de Dieu *(ḏikr)*, qui, non seulement sont déjà incorporées dans une œuvre comme la prière, mais qui constituent en elles-mêmes, en tant que telles, des œuvres ayant leur spécificité et qui se trouvent, par là même, en quelque sorte institutionnalisées (2). On rajoutera encore à ces œuvres les *wird*, prières faites à titre privé aux différents moments du jour et de la nuit (3).

Mais la liste des *'ibādāt* peut encore s'allonger sensiblement. Dans le chapitre consacré aux mérites comparés de la retraite et de la vie dans le monde (4), Ġazālī rappelle qu'enseigner *(ta'līm)* et acquérir la science constituent les deux pratiques religieuses les plus importantes en ce monde. « Acquérir la science et la transmettre, c'est bien là, nous dit-on, la première des œuvres. » — « La science est en effet le fondement *(aṣl)* même de la religion » (5). — « L'étudiant qui a besoin de s'instruire et pour qui l'étude est un devoir d'obligation personnelle *(farḍ 'ayn)* commettrait une désobéissance envers Dieu s'il choisissait la retraite. La retraite, avant l'acquisition de la science est, pour un homme, le terme même de sa perte » (6).

Le champ des *'ibādāt* s'étend encore dans le livre de l'*Iḥyā'* consacré à l'étude des dangers qui naissent de l'hypocrisie et de la recherche de la considération sociale (7). Ġazālī range, parmi les actes d'obéissance à Dieu et après les œuvres dévotionnelles proprement dites, tout d'abord le califat et l'émirat qui sont, nous dit-il, les meilleurs des *'ibādāt* lorsque leurs détenteurs s'en acquittent avec justice et sincérité. Plusieurs hadiths, rapportés par Abū Hurayra et Abū Sa'īd al-Ḫudrī, viennent à l'appui de cette thèse : « Une journée de justice, pour un imām, est supérieure à la pratique religieuse accomplie par un homme pendant soixante ans. » — « Celui qui sera le plus près de moi, dit Dieu, le jour du jugement, c'est l'imām juste (8). »

(1) Comparer avec *Uṣūl*, 202-205. — *Farq*, 335.
(2) *Iḥ*, I, 244-264 et 264-298.
(3) *Iḥ*, I, 299-328.
(4) *Iḥ*, II, 210-216.
(5) *Iḥ*, II, 210.
(6) *Iḥ*, II, 210.
(7) *Iḥ*, III, 237-287.
(8) *Iḥ*, III, 278.

Il en est de même de la judicature *(qaḍā')* où les dangers de s'égarer sont grands mais où la récompense est à la mesure du mérite que l'on acquiert en sachant les éviter. « Sur trois cadīs, dit un hadith fort connu, deux iront en enfer et un en paradis (1). »

On peut faire la même remarque en ce qui concerne le devoir d'exhortation *(wa'ẓ)*, celui de donner des fatwās, de rapporter des hadiths ou plus généralement encore d'enseigner. Délaisser ces charges, quand on n'est pas sûr de soi, est un devoir. S'en acquitter en toute justice, quand on les accepte, constitue une forme du service que l'on doit à Dieu (2). Les hommes qui manquent de fermeté d'âme devront donc s'abstenir de rechercher, d'accepter ou de garder ces charges, surtout lorsque l'on sait que le gouvernement est injuste et que l'on sera obligé de suivre sa politique. Mais, quand on a cru devoir les accepter, il faut faire régner la justice sans crainte d'être destitué; cette crainte constituerait, aux yeux de Dieu, une excuse sans valeur (3).

Les *'ibādāt*, d'autre part, se répartissent en deux grandes catégories qu'il importe de définir en partant des termes techniques qui les désignent. Il y a, d'un côté, les *'ibādāt lāzima*, c'est-à-dire celles dont l'effet bienfaisant ne dépasse pas leur auteur, ainsi les cinq prières rituelles, ou le jeûne fait à titre individuel; et, de l'autre, les *'ibādāt muta'addiya*, celles dont l'effet salvateur et bienfaisant, loin de se limiter à l'auteur, s'étend à des tiers, intentionnellement ou non. Ainsi, l'aumône légale, ou encore le pèlerinage fait au nom et au profit d'un tiers, ou la prière mortuaire où l'on demande à Dieu d'être clément et miséricordieux en faveur de ce mort. En principe, il semble bien que les secondes soient, en mérites, supérieures aux premières, bien qu'aucune utilisation systématique de cette hiérarchisation apparente ne soit faite dans l'*Iḥyā'* (4).

Toute œuvre dévotionnelle, d'autre part, suppose l'intention *(niyya)* et la sincérité *(iḫlāṣ)*. Elle n'est pleinement valable qu'à la condition d'être faite pour Dieu, encore que le désir de mériter sa récompense soit un sentiment légitime (5). Toute œuvre, d'autre part, fait l'objet, dans la Loi, d'une réglementation précise. Ġazālī, dans toutes ses œuvres, aussi bien dans le *Waǧīz*, l'*Iḥyā'* ou le *Kitāb al-Arba'īn*, est fort strict sur la rectitude extérieure et la ponctualité dans l'accomplissement des œuvres cultuelles. La description qu'il donne de la prière ou du pèlerinage, dans l'*Iḥyā'*, ne le cède en rien,

(1) *Iḥ*, III, 280.
(2) *Iḥ*, III, 280.
(3) *Iḥ*, III, 287.
(4) *Iḥ*, II, 30.
(5) *Iḥ*, IV, 309-336.

par sa rigueur littéraliste, à celle que l'on trouve chez les docteurs de la Loi les plus exigeants. Mais toute œuvre dévotionnelle a un sens profond *(bāṭin)*, une portée morale qui la suppose et qu'elle prolonge.

Toutes ces œuvres dévotionnelles tendent à la même finalité : la purification *(taṭhīr)* du cœur qui est à la fois une des conditions du salut personnel et de la vie en communauté qui, pour être parfaite, suppose, dans les rapports entre ses membres, une pureté d'intentions. Il y a d'abord la pureté extérieure obtenue par le respect des dispositions du *fiqh* (1).

Il y a ensuite ce que Ġazālī appelle la purification des membres *(ǧawārīḥ)*, laquelle consiste à éviter les péchés et les fautes qui se manifestent extérieurement par l'action de ces différents membres (2).

La purification du cœur, qui vient ensuite, consiste à éliminer les éléments vicieux du caractère : non seulement les passions condamnables, comme la concupiscence, mais encore toute trace de fanatisme doctrinal venant aussi bien de la part de *fuqahā'* trop attachés à la lettre des textes que de *ṣūfiyya* trop enclins à en faire aisément bon marché (3).

Au sommet de cette hiérarchie ascendante enfin est la purification des pensées intimes, du secret *(sirr)* du cœur, qui consiste à renoncer à tout ce qui n'est pas Dieu — stade de pureté idéale qui est celui des prophètes et des véridiques *(ṣiddīq)* (4).

Cette purification, qui concerne aussi bien l'homme qui a choisi la retraite que l'homme qui, librement ou non, a dû choisir ou admettre la vie dans le monde, fonde, tout à la fois, l'ordre spirituel et temporel. La cité idéale est une communauté de justes.

La prière. — L'analyse de la prière, comme l'*Iḥyā'* la développe et comme le *Kitāb al-Arba'īn* la résume, est très caractéristique de la manière de Ġazālī. C'est d'abord une description très légaliste et ritualiste, comme les traités classiques de *fiqh* la présentent et dans laquelle on retrouve l'essentiel du *Waǧīz* (5). Mais c'est, avant tout, sur la structure de la prière et sur sa signification profonde que Ġazālī met l'accent.

Dans toute prière on distinguera entre les éléments constitutifs de cette prière *(arkān)*, les devoirs d'obligation stricte *(wāǧibāt)* et les simples traditions *(sunan)*. L'abandon, fût-ce par un oubli involontaire, d'un des éléments constitutifs entraîne la nullité de la prière. La prière du fidèle

(1) *Iḥ*, I, 111-129.
(2) *Iḥ*, I, 111.
(3) *Iḥ*, I, 111.
(4) *Iḥ*, I, 111. — Cf. *Mīzān*, 16/14 et 33/30.
(5) *Waǧīz*, I, 32 et suiv. — *Iḥ*, I, 129-187.

qui omet intentionnellement un devoir d'obligation stricte est elle aussi nulle, mais le simple oubli involontaire est racheté par la prosternation de l'oubli. L'omission d'une simple tradition, qu'elle soit volontaire ou non, n'entraîne ni l'annulation de la prière ni l'obligation de procéder à la prosternation de l'oubli (1).

La prière, dans sa structure hiérarchisée, est comparée au corps humain, en vertu de ces correspondances qui, dans la pensée ġazālienne, existent toujours entre le monde de la création *(ḫalq)* et celui de la Loi *(amr)*. Ainsi un homme n'existe pleinement qu'à la condition d'avoir une réalité intérieure *(bāṭin)* et une réalité extérieure *(ẓāhir)*; la première consiste dans la vie et l'âme, la seconde dans les différents membres et organes. La perte de certains de ces membres entraîne la perte de la vie. La perte d'autres membres moins importants n'entraîne pas la mort de l'homme mais seulement la disparition des buts *(maqāṣid)* de la vie. La perte d'autres membres enfin n'entraîne ni la disparition de la vie, ni celle des buts de la vie, mais uniquement celle de la beauté physique (2).

La prière est une offrande à Dieu, un don que l'homme offre au Roi des rois. Elle est comparable à la belle concubine qu'un de ses sujets offre à son prince pour gagner sa protection et se rapprocher de lui. On devra donc rendre cette prière la plus belle possible comme on s'attache à rendre la concubine offerte au prince la plus séduisante possible. Le simple respect des éléments fondamentaux de la prière ne saurait donc suffire. Il faut les parfaire par tous les enjolivements et les parures que constituent les prescriptions traditionnelles, qu'il s'agisse d'actes à accomplir ou de formules à prononcer (3).

La prière est ensuite une communication confidentielle et directe *(munāǧāt)* avec Dieu. De là la différence entre la prière et les autres œuvres dévotionnelles; il y a, dans chacune d'elles, un élément de contrainte et de peine; la prière seule implique une humilité constante et la présence totale du cœur dans chacun de ses moments. Il n'est pas nécessaire, pour que la *zakāt* soit valable, que l'homme qui la paie le fasse dans un sentiment d'humilité et de concentration pieuse. Le pèlerinage comporte lui aussi l'accomplissement d'un certain nombre d'actes pénibles, que le cœur soit ou non présent au moment de cet accomplissement. Les renoncements pénibles que le jeûne comporte n'exigent pas non plus la présence du cœur (4).

La présence constante du cœur *(ḥuḍūr al-qalb)* est donc indispensable à

(1) *Iḥ*, I, 141-142.
(2) *Iḥ*, I, 142.
(3) *Iḥ*, I, 142.
(4) *Iḥ*, I, 143.

la validité de la prière, aussi bien dans la prononciation des formules que dans l'accomplissement des actes qu'elle comporte. Ce qui compte, en effet, ce n'est pas la prononciation machinale de formules pieuses qui n'ont de sens que dans la mesure où elles obligent le croyant à être en communication avec son Seigneur. L'inclination du corps et la prosternation n'ont de sens que si elles traduisent la vénération et la glorification du Seigneur; les mêmes mouvements pourraient être le fait d'un homme qui, en son for intérieur, songerait à adorer une idole (1).

De là découle la supériorité de la prière sur les autres œuvres dévotionnelles. C'est elle qui constitue véritablement le pilier de la religion *('imād al-dīn)* et le signe qui permet de distinguer l'infidélité *(kufr)* de l'islam. C'est pourquoi, ajoute Ġazālī, la Loi punit de mort ceux qui l'abandonnent à la différence des autres œuvres dévotionnelles. Cette supériorité sur toutes les autres œuvres, la prière la doit, non pas aux actes extérieurs qui la constituent et dont le respect au demeurant s'impose, mais au fait que la condition *sine qua non* de sa validité réside avant tout dans la présence constante et totale du cœur (2).

D'autres sentiments achèvent de donner à la prière tout son sens. C'est, après la présence du cœur et préparées par elle, la compréhension *(tafahhum)* des formules que l'on prononce; la glorification *(ta'ẓīm)* du Seigneur dont le croyant oppose la grandeur à sa propre insignifiance; la crainte *(hiba)* qui résulte de la connaissance de la puissance infinie de Dieu; l'espérance *(raǧā')* qu'inspire la connaissance de sa bonté infinie; la honte *(ḥayā')* enfin qui naît du sentiment que l'on éprouve d'être incapable de faire tout ce que Dieu est en droit d'exiger de ses serviteurs. C'est la foi *(īmān)* et la certitude *(yaqīn)* qui constituent le lien *(rābiṭa)* unissant tous ces sentiments et tous ces actes (3).

L'aumône légale. — C'est sur un tout autre plan que se présente la deuxième grande obligation fondamentale de l'islam, l'aumône légale *(zakāt)*, qui incombe à tout musulman de condition libre à un double titre : à la fois comme une purification des biens et une contribution de solidarité. C'est moins sur la nature des biens imposables que sur le mode de répartition que la doctrine de Ġazālī, telle qu'elle se présente dans le *Waǧīz*, l'*Iḥyā'* et le *Kitāb al-Arba'īn*, appelle quelques remarques (4).

(1) *Iḥ*, I, 143.
(2) Comparer avec *Essai*, 321-322.
(3) *Iḥ*, I, 144-146.
(4) Sur le *zakāt*, *Iḥ*, I, 187-206. — *Waǧīz*, I, 82-100. — *Arba'īn*, 32-36.

Comme al-Baġdādī et al-Māwardī avant lui, Ġazālī répartit les dîmes aumônières *(zakāt)* en cinq grandes catégories que nous nous bornerons à définir sans entrer dans le détail des problèmes juridiques qu'elles posent. Toutes, en principe, sont exigibles à partir d'un minimum imposable *(niṣāb)* et au terme d'une année révolue *(ḥawl)* (1).

1. — La *zakāt* sur les troupeaux qui ne porte que sur les animaux dont la chair est ordinairement comestible, n'est exigible que pour ceux de ces animaux qui se nourrissent librement au pâturage *(sā'ima)*. Son barême est fixé par la Loi (2).

2. — La *zakāt* sur les récoltes frappe les céréales et les graines qui entrent dans l'alimentation courante ainsi que les dattes séchées et les raisins secs. Elle est fixée au dixième de la récolte pour les cultures non irriguées artificiellement, au vingtième pour les autres (3).

3. — La *zakāt* des métaux précieux, qui porte sur l'argent et l'or, est fixée au quarantième des biens imposables, à partir d'un taux minimum fixé à deux cents dirhems pour l'argent et à vingt dinars pour l'or (4).

4. — La *zakāt* des marchandises mises dans le commerce est soumise sensiblement aux mêmes dispositions que la précédente (5).

5. — La *zakāt* des trésors et des mines pose quelques problèmes particuliers dérivant de la nature des biens imposables. Le trésor *(rikāz)* est défini comme un bien enfoui, avant l'islam, dans une terre sur laquelle, depuis l'islam, ne s'est exercé aucun droit de propriété. L'inventeur du trésor en conserve la propriété après le versement du quint *(ḫums)*, comme pour le *fay'* et le butin. Les seules mines *(ma'ādin)* imposables sont les mines d'or et d'argent, pour le quarantième de leur production (6).

C'est le Coran (IX, 60), comme Ġazālī le rappelle, qui fixe le mode de répartition de la *zakāt* entre huit catégories de bénéficiaires : les pauvres, les indigents, les préposés à la *zakāt*, les hommes dont il convient de gagner les cœurs, les affranchis contractuels, les débiteurs et ceux qui combattent pour Dieu (7).

(1) Pas de *niṣāb* ni de *ḥawl* pour les trésors, *Iḥ*, I, 189.
(2) *Iḥ*, I, 188. — *Précis*, 52.
(3) *Iḥ*, I, 189. — *Précis*, 55.
(4) *Iḥ*, I, 189. — *Précis*, 57. — *Waǧīz*, I, 92-94.
(5) *Iḥ*, I, 189. — *Précis*, 58. — *Waǧīz*, I, 94-96.
(6) *Iḥ*, I, 189-190. — *Précis*, 56-57.
(7) *Iḥ*, I, 190. — *Précis*, 60-63.

Sur la manière de comprendre ce verset, Ġazālī fait, dans l'*Iḥyā'*, les quatre remarques suivantes :

1. — La *zakāt* ne doit pas être transportée d'un lieu dans un autre ; sa répartition se fait là même où elle est versée (1).

2. — Il appartient à ceux qui sont assujettis à la *zakāt* d'en assurer eux-mêmes la répartition (2).

3. — La *zakāt* est en principe répartie en huit parts égales destinées aux huit catégories de bénéficiaires présents sur le lieu de distribution, sans qu'il soit pour autant obligatoire de donner des parts égales à tous les bénéficiaires d'une même catégorie (3).

4. — Plus loin, énumérant ceux qui entrent dans la catégorie des « préposés » à la *zakāt*, Ġazālī exclut le calife et le cadi (4).

Ces dernières remarques, jointes à la constatation déjà faite par Ġazālī que les dîmes aumônières n'existaient plus de son temps (5), donnent à penser que la *zakāt*, dans la doctrine ġazālienne, ne consiste pas dans une contribution nécessairement due au calife, mais dans un devoir d'obligation personnelle dont on aura un jour à rendre compte et dont l'État a cependant la mission de surveiller l'accomplissement. La *zakāt* ainsi comprise est moins un impôt dû à l'État chargé d'en assurer la répartition qu'une contribution personnelle de solidarité communautaire. Elle est ainsi comparable à l'aumône dite de la rupture du jeûne *(fiṭra)* dont la Loi fait un devoir à tout musulman disposant, ce jour-là, de plus de ressources qu'il ne lui en faut pour se nourrir avec les siens (6).

Les aumônes libres, en plus des précédentes, sont vivement recommandées, à l'exemple du Prophète et des Anciens : « La prière, disait 'Umar, fait accomplir à l'homme la moitié du chemin ; le jeûne le mène à la porte du Roi et l'aumône le met en sa présence » (7).

Le jeûne de ramaḍān. — Le jeûne prescrit durant le mois de *ramaḍān* doit d'abord répondre à un certain nombre d'obligations objectivement définies par la Loi : s'abstenir de toute absorption volontaire de nourriture

(1) *Iḥ*, I, 191.
(2) *Iḥ*, I, 191.
(3) *Iḥ*, I, 191.
(4) *Iḥ*, I, 199. — *Précis*, 62-63.
(5) *Iḥ*, II, 119.
(6) *Iḥ*, I, 190. — *Précis*, 59.
(7) *Iḥ*, I, 202.

et de boisson, de toute relation sexuelle sous quelque forme que ce soit, et s'abstenir aussi de tout vomissement provoqué. C'est là, défini dans ce qu'il a d'essentiel, le premier degré du jeûne — celui du vulgaire *('umūm)*. Mais il y a deux autres degrés dans le jeûne : celui de l'élite *(ḫuṣūṣ)* ou des saints, et celui de l'élite de l'élite *(ḫuṣūṣ al-ḫuṣūṣ)*, où le jeûne, dépassant ces renoncements physiques élémentaires, développe ses multiples prolongements sur le plan de la vie intérieure (1).

Le jeûne du second degré consiste à interdire à tous les organes du corps de se faire l'instrument d'une faute. Ainsi, jeûner, c'est tenir les yeux baissés pour les empêcher de se poser sur des choses laides ou interdites. C'est encore préserver sa langue du mensonge, de la calomnie, de la grivoiserie, des vaines discussions ou de l'hypocrisie. C'est aussi interdire à ses oreilles d'entendre des propos qu'il serait interdit de tenir, en vertu de ce principe que la Loi interdit d'écouter ce qu'elle interdit de dire, mais que se taire devant une calomnie est chose interdite (2).

Le jeûne du troisième degré, celui des prophètes, des « véridiques » *(ṣiddīq)*, des hommes que Dieu a rapprochés de Lui, consiste à s'abstenir, en son cœur, de toutes les pensées terrestres et de tout ce qui n'est pas fait en vue de Dieu (3).

Défini par les docteurs de la Loi qui ne prêtent attention qu'à l'aspect extérieur des choses et qu'aux pratiques que le vulgaire peut accomplir, le jeûne est certes, en soi, une œuvre d'un mérite considérable. Plus exigeants cependant, les docteurs de la Loi qui s'occupent de la vie future fixent au jeûne comme but, pour l'homme, d'acquérir cette vertu divine qu'exprime l'attribut de la *ṣamadiyya* et de ressembler aux anges dans toute la mesure du possible (4).

Le pèlerinage. — Plus encore que les autres œuvres dévotionnelles, le pèlerinage à la Mekke implique un ensemble de rites *(manāsik)* objectivement réglementés par la Loi et dont le respect ponctuel s'impose. De ces rites, Ġazālī nous a donné une description rigoureuse et minutieuse, non seulement dans le *Waǧīz* mais plus encore dans l'*Iḥyā'* où il écrit après s'être lui-même acquitté de cette obligation, et où il dégage en outre, selon son habitude, la signification du pèlerinage et sa valeur comme instrument de purification morale et d'approfondissement du sentiment religieux (5).

(1) *Iḥ*, I, 208-220. — *Précis*, 65. — *Waǧīz*, I, 100-105. — *Arba'īn*, 36-38.
(2) *Iḥ*, I, 210-211.
(3) *Iḥ*, I, 212.
(4) *Iḥ*, I, 212.
(5) *Iḥ*, I, 220-244. — *Waǧīz*, I, 108-132. — *Arba'īn*, 39-41. — *Précis*, 73. — *Essai*, 340-354.

1. — Le pèlerinage, dans sa signification générale, c'est, pour le musulman, l'équivalent de ce que sont, pour le chrétien, le monachisme *(ruhbāniyya)* et le voyage entrepris à la recherche de Dieu *(siyāḥa)*. Le Temple de la Mekke est la Maison de Dieu (1).

2. — Le pèlerinage implique le désir ardent *(šawq)* de Dieu et la volonté résolue de surmonter les nombreux obstacles qui se présenteront en chemin (2).

3. — Pour partir, le pèlerin rompt ses attaches avec le monde, comme s'il ne devait pas revenir de son voyage. Il rend les dépôts qui lui ont été confiés à leurs propriétaires, répare les injustices qu'il a pu commettre et fait acte de repentir. Couper toutes ses attaches avec le monde, c'est déjà se préparer au voyage que l'on fera vers l'autre-monde (3).

4. — Les provisions de route que l'on emporte avec soi et qui doivent pouvoir être conservées jusqu'à l'accomplissement du *ḥaǧǧ* doivent être de provenance licite. Elles font penser à la provision de piété *(taqwā)* dont l'homme doit se munir pour pouvoir accomplir son dernier voyage (4).

5. — En s'occupant de sa monture, le pèlerin peut remercier Dieu d'avoir créé les animaux pour l'utilité des hommes. Il pensera plus encore à la civière qui le transportera un jour jusqu'à sa tombe (5).

6. — Les vêtements de la sacralisation *(iḥrām)* sont, pour le pèlerin, l'occasion de penser à la mort et le font songer à son linceul (6).

7. — En sortant de son pays, le pèlerin quitte sa famille et sa maison pour un voyage qui n'est pas un voyage ordinaire mais dont le but est de rencontrer Dieu (7).

8. — En s'engageant dans le désert, jusqu'à la station-frontière *(mīqāt)* où il prendra l'*iḥrām* et en voyant toutes les difficultés auxquelles il s'expose, le pèlerin songe aux tourments qui commencent à la mort et durent jusqu'à la résurrection. Les brigands rencontrés en chemin le feront penser à Munkar et à Nakīr, les deux anges de la tombe. Les bêtes sauvages qu'il trouvera sur sa route évoqueront pour lui les scorpions, les vers et les serpents qui vivent dans les tombes (8).

(1) *Iḥ*, I, 239.
(2) *Iḥ*, I, 240.
(3) *Iḥ*, I, 240.
(4) *Iḥ*, I, 240.
(5) *Iḥ*, I, 241.
(6) *Iḥ*, I, 241.
(7) *Iḥ*, I, 241.
(8) *Iḥ*, I, 241.

9. — En revêtant l'*iḥrām* et en prononçant la *talbiya*, à l'arrivée à la station frontière, le pèlerin répond à l'appel de son Seigneur et ne peut manquer de songer à la trompette du jugement (1).

10. — L'entrée à la Mekke inspire au pèlerin des pensées pieuses. Quand sa vue tombe sur le Temple, qui est la Maison de Dieu, il ne peut manquer de penser à la place que ce Temple doit tenir dans le cœur de l'homme et de se dire que c'est comme s'il voyait déjà le maître de ce Temple. Il Lui demandera de lui donner un jour le privilège de voir sa Face, comme Il lui a donné de voir ici-bas sa Maison *(Bayt)* (2).

11. — Par les tournées *(ṭawāf)* qu'ils font autour de la Ka'ba, les pèlerins sont comparables aux anges que Dieu a rapprochés de Lui et qui tournent autour de son Trône *('arš)*. Le véritable *ṭawāf* n'est pas dans la tournée du corps autour de la Ka'ba mais dans la tournée du cœur tout entier absorbé par la mention du nom de Dieu (3).

12. — Toucher la Pierre noire *(istislām)*, c'est s'engager à obéir à Dieu *(bay'a)*. Se suspendre aux voiles de la Ka'ba et se presser contre le *multazam*, c'est affirmer l'intention de chercher refuge auprès de Dieu contre le feu de l'enfer (4).

13. — La course *(sa'y)* entre Ṣafwā et Marwa représente les oscillations de la balance qui pésera les actions lors du jugement dernier (5).

14. — La station *(wuqūf)* de 'Arafa fait méditer sur le rassemblement *(ḥašr)* de toutes les créatures le jour de la résurrection (6).

15. — La lapidation des stèles à Minā doit être exécutée comme un ordre que l'on n'a pas à discuter ni à comprendre, à l'exemple d'Abraham. C'est le visage de Satan qu'en réalité on lapide (7).

16. — L'immolation des victimes rapproche le pèlerin de Dieu et lui servira de rançon (8).

17. — La visite de Médine évoquera de puissants souvenirs historiques. Le pèlerin pourra regretter de ne pas avoir été du nombre des Compagnons ici-bas, mais espérera bien l'être dans l'au-delà (9).

(1) *Iḥ*, I, 242.
(2) *Iḥ*, I, 242.
(3) *Iḥ*, I, 242.
(4) *Iḥ*, I, 242.
(5) *Iḥ*, I, 242.
(6) *Iḥ*, I, 242-243.
(7) *Iḥ*, I, 243.
(8) *Iḥ*, I, 243.
(9) *Iḥ*, I, 243-244.

18. — La visite de la tombe du Prophète enfin prend tout son sens si le pèlerin a comme le sentiment de se trouver « en face du Prophète vivant et prêchant la soumission à Dieu seul » (1).

La récitation coranique. — La récitation coranique *(qirā'a)*, qui peut se faire en privé ou en public, constitue une des œuvres dévotionnelles les plus méritoires qui soient (2). Le Coran étant, d'autre part, la parole de Dieu et, à ce titre, l'un de ses attributs, la récitation coranique pose, sur le plan théologique, le problème de savoir comment une communication peut ainsi s'établir entre la transcendance divine et une simple créature (3).

En tant qu'attribut de Dieu, la parole, c'est l'idée qu'elle exprime, dépouillée des lettres et des sons qui servent à l'exprimer. C'est par un effet de sa bonté souveraine *(luṭf)* que Dieu « fait descendre » les idées qu'Il entend communiquer à l'intelligence de ses serviteurs en les manifestant *(taǧallī)* sous la forme de lettres et de sons. La parole, chez l'homme, c'est à la fois l'idée et la forme matérielle qui la porte, mais l'homme ne peut comprendre les attributs divins que par l'intermédiaire *(wasīla)* de ses propres attributs (4).

Comme toute œuvre de dévotion, la récitation coranique exige un ensemble de conditions extérieures *(ẓāhira)* fort minutieusement décrites et qui concernent les diverses modalités de cette récitation, en particulier pour la détermination du temps minimum pour la récitation totale du Coran, la répartition des sections à réciter, l'attitude du lecteur et sa manière de réciter (5). Même dans ses manifestations les moins formelles, la pratique de la religion reste toujours, chez Ġazālī, marquée par un ritualisme et un légalisme scrupuleux dont on ne saurait trop souligner l'importance. Quand, d'autre part, des divergences difficiles à résoudre séparent les docteurs, c'est à la considération de l'état propre à chaque croyant qu'en définitive il s'en remet. Ainsi convient-il de réciter le Coran une fois toutes les vingt-quatre heures, une fois par mois, une ou deux fois par semaine ? C'est à la condition de l'homme et à ses obligations sociales que l'on s'en remettra pour en décider, étant entendu que l'essentiel, ce n'est pas de réciter le Coran ou de l'entendre, mais d'en bien comprendre le sens (6).

(1) *Iḥ*, I, 244.
(2) *Iḥ*, I, 244-264.
(3) *Essai*, 171-172.
(4) Allusion à la théorie du *kalām nafsī* et critique du hanbalisme. — *Iḥ*, I, 252.
(5) *Iḥ*, I, 247-252.
(6) Réciter le Coran une fois par jour ou une fois par mois, c'est excessif ou insuffisant. La meilleure façon de procéder consiste à le réciter une ou deux fois par semaine, selon la condition du fidèle. *Iḥ*, I, 248. Cf. *Arba'īn*, 43-44.

Une bonne récitation du Coran suppose, en effet, tout un ensemble de conditions intérieures *(bāṭina)*, comme la présence du cœur, la méditation, un effort soutenu d'intelligence que vient souvent entraver l'attachement étroit *(taqlīd)* à une école déterminée *(maḏhab)*. Ainsi certains soufis en arrivent à dire que la science théologique constitue comme une manière de voile alors que la connaissance véritable réside dans cette vision directe que la récitation coranique met dans le cœur du croyant (1). Une bonne récitation du Coran, pour Ġazālī, implique tout ensemble une participation de la langue, de la raison et du cœur : de la langue pour la qualité de la récitation proprement dite, de la raison pour l'intelligence du sens, du cœur pour l'intensité des émotions ressenties (2).

La récitation du Coran ainsi comprise peut aboutir à une interprétation personnelle du Livre révélé. Les docteurs de la Loi qui s'en tiennent trop servilement aux données extérieures de la religion ne manquent certainement pas de condamner les soufis qui se refusent à comprendre le Coran comme l'avaient pour leur part compris les Anciens. Mais, fait remarquer Ġazālī, il faudrait conclure d'une semblable manière de voir que comprendre le Coran, c'est se borner à transmettre des interprétations déjà données. L'homme qui récite le Coran ou en entend la récitation, à la condition de le méditer profondément et de s'en pénétrer intimement, peut toujours tirer de cette méditation une réponse à ses préoccupations et à ses problèmes. On voit mal au demeurant, sans cela, comment le Coran pourrait être, pour chaque membre de la communauté, ce qu'il avait été pour le Prophète : un facteur de réforme et de progrès *(iṣlāḥ)* (3).

Le ḏikr et le concert spirituel. — Après la récitation coranique, parmi les « œuvres dont la langue est l'instrument », le *ḏikr*, ou mention du nom de Dieu, qu'il s'accompagne ou non d'une prière d'oraison *(du'ā')*, est une des œuvres les plus recommandées (4). Nombreux sont en effet les versets coraniques et les traditions qui le recommandent et, parmi ces dernières, certaines recommandent tout particulièrement les séances tenues en commun pour célébrer le nom de Dieu (5). Le *ḏikr* en effet, quand il est pratiqué avec la concentration d'esprit voulue, développe en l'homme l'amour de Dieu et le détache des choses de ce monde (6).

(1) *Iḥ*, I, 256.
(2) *Iḥ*, I, 258.
(3) *Iḥ*, I, 260.
(4) *Iḥ*, I, 264-298 ; le *ḏikr* est étudié avec la prière d'oraison *(du'ā')*. — *Arba'īn*, 51-61.
(5) *Iḥ*, I, 266-267.
(6) *Iḥ*, I, 271-273.

L'exaltation du sentiment religieux aboutissant à l'extase peut être plus sûrement et plus intensément obtenue par le *ḏikr* fait en commun et qu'accompagnent diverses pratiques d'origine profane, comme la musique et la danse, que Ġazālī n'hésite pas à incorporer au corps des œuvres dévotionnelles comme il les comprend. On serait tenté en effet de considérer comme une véritable œuvre dévotionnelle *('ibāda)* la pratique du concert spirituel *(samā')*, accompagné de musique ou même de danse, que Ġazālī range dans la catégorie des coutumes *('ādāt)* sociales, sans doute parce que de trop nombreux docteurs de la Loi les tenaient pour suspectes (1).

Le concert spirituel, où l'on cite le nom de Dieu en s'accompagnant de tambourins, est licite, bien qu'Abū Ḥanīfa, Mālik et al-Šāfi'ī aient tous mis en garde les fidèles contre l'usage de la musique dans les cérémonies du culte (2). Mais nombreux aussi, se plaît à souligner Ġazālī, furent les docteurs de la Loi qui, comme Abū Ṭālib al-Makkī, autorisèrent le *samā'* (3). L'examen minutieux des traditions auquel il procède permet à Ġazālī d'arriver à cette conclusion que la musique n'a jamais été interdite dans les manifestations de la vie religieuse (4). La musique, même non accompagnée de paroles, exerce toujours une action remarquable sur le cœur des hommes, et les bêtes elles-mêmes y sont sensibles (5).

L'expérience montre que, dans de nombreuses circonstances de la vie religieuse ou profane, la musique tient une place considérable, non seulement licite mais encore recommandable. Ainsi les pèlerins, avant de prendre le chemin de la Mekke, parcourent le pays en jouant du tambourin et en chantant (6). Les guerriers eux-mêmes chantent pour se préparer à une expédition ou pour s'exciter au combat (7). Psalmodier des lamentations *(niyāḥa)* est sans doute interdit s'il s'agit de pleurer un mort, mais c'est licite pour l'homme qui entend ainsi gémir ouvertement sur ses fautes et faire acte de repentir *(tawba)* (8).

Les chants et la musique sont aussi permis lors de réjouissances elles-mêmes licites : célébration d'une fête, d'une noce, retour d'un absent, festin, naissance d'un enfant, sacrifice de la chevelure *('aqīqa)*, circoncision ou achèvement de l'étude du Coran (9).

(1) *Iḥ*, II, 236-268.
(2) *Iḥ*, II, 250-251.
(3) *Iḥ*, II, 237-238.
(4) *Iḥ*, II, 238-239.
(5) *Iḥ*, II, 243.
(6) *Iḥ*, II, 247.
(7) *Iḥ*, II, 244.
(8) *Iḥ*, II, 243.
(9) *Iḥ*, II, 244-245. — Sur la *'aqīqa*, *Précis*, 92.

La musique a certes pour but d'exciter la passion et le désir, mais elle est licite si l'objet de cette passion et de ce désir est lui-même licite. Elle est interdite si elle pousse à un désir illicite (1). A plus forte raison la musique est-elle recommandable quand elle a pour effet d'exalter, chez celui qui l'entend, le désir *('išq)* de Dieu et de le conduire à cette extase *(waǧd)* où l'on croit entendre et voir directement Dieu « et dont il est impossible d'avoir l'idée si on ne l'a pas connue soi-même (2) ».

Les wird. — Relevant de la prière, du *ḏikr* et du concert spirituel, le *wird*, c'est le moment fixe du jour ou de la nuit que le croyant consacre à Dieu quotidiennement, comme une offrande privée, en l'accompagnant de formules particulières de prières d'oraison (3). Il a essentiellement pour but d'obliger l'homme, à tous les instants de sa vie, à penser à Dieu et à mentionner ses noms. L'âme, par sa nature, est portée aux plaisirs, et si l'homme entendait consacrer, par exemple, une moitié de son temps à ses affaires et l'autre moitié à des œuvres dévotionnelles, il risquerait fort de succomber à la tentation des plaisirs (4).

La répartition des *wird* entre les différents moments de la journée et de la nuit a ainsi pour but de dresser, avec rigueur, une manière de plan de vie quotidien afin que soient constamment associées préoccupations religieuses et préoccupations profanes. Préoccupations religieuses et préoccupations profanes doivent toujours aller de pair, bien qu'à certains moments, les pensées religieuses doivent l'emporter sur les profanes, tandis qu'à d'autres, au contraire, une priorité passagère doive être donnée aux occupations terrestres nécessaires à la vie.

On ne saurait manquer d'être frappé par la minutie avec laquelle Ġazālī décrit, dans l'*Iḥyā'*, les *wird* du jour et de la nuit, les premiers au nombre de sept et les seconds au nombre de cinq, pour ceux qui veulent ou qui peuvent, dans la retraite, en faire une règle de vie (5). Le légalisme le plus strict s'associe toujours, chez lui, à un subjectivisme dont il constitue en quelque sorte la condition et la légitimité.

Les *wird*, d'autre part, destinés à être pratiqués par les hommes de toutes les conditions, varient en fonction de ces conditions *(aḥwāl)*. Ġazālī en distingue six dans l'*Iḥyā'* (6) :

(1) *Iḥ*, II, 246.
(2) *Iḥ*, II, 247.
(3) *Iḥ*, I, 299-328.
(4) *Iḥ*, I, 299.
(5) *Iḥ*, I, 300 et 309.
(6) *Iḥ*, I, 316-318.

1. — Le dévot *('ābid)*, qui se consacre entièrement à l'adoration *('ibāda)* de Dieu, n'a par principe aucune autre préoccupation et, s'il abandonnait cette adoration, « se trouverait dans une inaction totale ». Il consacrera donc la meilleure partie de son temps à la prière, à la récitation coranique et à des *ḏikr* à la gloire de Dieu, choisissant, parmi ces œuvres, celles qui lui paraissent le mieux convenir au but qu'il se propose d'atteindre (1).

2. — Le savant *('ālim)* rend service aux gens par sa science, en donnant des *fatwā*, en enseignant et en composant des ouvrages. L'ordre des *wird* qu'il observera sera donc différent du précédent. « Le savant a, en effet, besoin de lire des livres, d'en composer et de faire bénéficier autrui de sa science. Pour tout cela il a besoin de temps. » La science certes l'emporte en mérite sur la simple dévotion *('ibāda)*, mais le savant ne saurait non plus se consacrer tout entier et exclusivement à la science, si utile soit-elle. C'est ainsi qu'al-Šāfi'ī faisait trois parties de ses nuits : la première réservée à la lecture, la seconde à la prière et la troisième au sommeil (2).

3. — L'étudiant *(muta'allim)* peut suivre la même organisation de son temps que le savant; la seule différence existant entre les deux hommes réside dans ce fait que le premier fait profiter autrui de sa science tandis que le second profite de la science d'autrui. On tiendra compte cependant, dans l'ordonnancement de son temps, de la nécessité, pour l'étudiant, d'assister aux séances *(maǧālis)* organisées par les savants confirmés et dont l'objet peut consister aussi bien dans des séances de *ḏikr* que d'exhortation pieuse *(wa'ẓ)* ou d'enseignement proprement dit. La science, en effet, comme se plaisait à le proclamer le calife 'Umar, ne va jamais sans la religion et la morale (3).

ORIENTAL INSTITUTE OXFORD

4. — L'artisan *(muḥtarif)* a besoin de gagner *(kasb)* sa vie et celle de sa famille. Il n'a pas le droit de laisser périr sa famille en se consacrant tout entier à des œuvres dévotionnelles. « Son *wird* à lui, dit Ġazālī, consiste, au moment où il doit exercer son métier, à être présent au marché et à travailler à gagner sa vie. » Mais, tout en s'adonnant à son métier, il devra mentionner Dieu *(ḏikr)*, Le glorifier et réciter des versets coraniques. « Gagner sa vie et faire aumône du superflu, ajoute Ġazālī, est bien le meilleur de tous les *wird* que nous avons énumérés. » Les œuvres pieuses « transitives » *(muta'addiya)*, celles dont l'effet bienfaisant dépasse la personne de leur auteur, sont supérieures en mérites aux œuvres « intransitives » *(lāzima)*, à celles

(1) *Iḥ*, I, 316-317.
(2) *Iḥ*, I, 317.
(3) *Iḥ*, I, 318.

qui ne servent qu'à leur auteur. Tout comme l'aumône légale, la recherche du gain *(kasb)*, faite dans cet esprit de charité et d'assistance, est une œuvre dévotionnelle *('ibāda)* (1).

5. — L'homme qui occupe un poste officiel *(wālī)* doit lui aussi respecter un ordonnancement religieux et temporel de sa vie quotidienne en fonction de ses obligations. Par *wālī*, on entendra non seulement l'imām et le cadi, mais toute personne investie d'une fonction publique *(mutawallī)* et chargée, à ce titre, de veiller sur les affaires des musulmans. Il vaut beaucoup mieux, nous assure Ġazālī, pour des hommes à qui incombent de semblables responsabilités, veiller sur les besoins des musulmans conformément à la Loi et en toute sincérité *(iḫlāṣ)*, plutôt que d'organiser leur temps à la manière des dévots et des savants. Dans la journée, leur devoir sera de s'en tenir aux cinq prières rituelles et, la nuit, en s'inspirant des conseils du calife 'Umar, de renforcer, par les pratiques dévotionnelles choisies, leur connaissance de la religion et leur esprit de sollicitude *(rifq)* envers les musulmans (2).

6. — L'unitaire *(muwaḥḥid)* enfin, qu'il vive dans la retraite ou dans le monde, n'a d'autre préoccupation que de songer sans cesse à son Seigneur, unique et éternel. Un tel homme n'a pas à différencier *(tanwī')* ses *wird* dans l'agencement de sa vie quotidienne. Après les cinq prières rituelles d'obligation, son *wird*, à lui, c'est la présence constante de son cœur *(ḥuḍūr al-qalb)* dans la compagnie de Dieu. Pour ces hommes, prophètes, véridiques ou saints, tout ce qui leur arrive leur inspire une leçon, une méditation et un enrichissement *(mazīd)*. Toutes les situations où ils se trouvent leur offrent la cause occasionnelle *(sabab)* de leur propre perfectionnement. « Pour eux, une pratique dévotionnelle *('ibāda)* ne se distingue pas d'une autre (3). » Les voies empruntées importent peu : ce qui compte, par-dessus tout, c'est le but : l'amour pour Dieu et l'obéissance à sa Loi (4).

II. LES INTERDICTIONS LÉGALES ET L'ÉTHIQUE ÉCONOMIQUE

Obéir à Dieu, ce n'est pas seulement s'acquitter des obligations positives *(farā'iḍ)* qu'Il a prescrites; c'est aussi respecter les interdictions *(maḥārim)* qu'Il a édictées. « Rechercher ce qui est licite *(ḥalāl)* est un devoir d'obligation

(1) *Iḥ*, I, 318.
(2) *Iḥ*, I, 318.
(3) *Iḥ*, I, 318.
(4) *Iḥ*, I, 329.

stricte pour tout musulman », dit un hadith transmis par 'Abd Allāh b. Mas'ūd (1).

« Parmi toutes les obligations qui incombent aux musulmans, fait remarquer en substance Ġazālī, cette obligation de rechercher le licite et d'éviter l'illicite *(ḥarām)* est, pour la raison, l'une des plus malaisées à définir; c'est aussi, pour les membres, l'une des plus difficiles à pratiquer. Elle a été à ce point négligée que d'aucuns en arrivent à soutenir que, de nos jours, seules restent licites l'eau de l'Euphrate et les plantes qui poussent naturellement sur les terres mortes. Tous les autres biens sont des biens impurs acquis par des voies illicites. Et comme l'homme ne peut pas vivre uniquement d'herbe et d'eau, il lui faut bien se résigner à ne vivre que de choses illicites » (2).

Ġazālī, qui s'élève contre ce fatalisme, estime cette opinion absurde. Elle ne tient pas compte du fait, écrit-il, que le *ḥalāl* et le *ḥarām* se distinguent aisément l'un de l'autre mais, qu'entre ces deux extrêmes, s'échelonnent de nombreuses choses douteuses dont il est difficile de déterminer exactement le statut. Elle ne tient pas compte non plus du fait que le Coran, la Sunna et de nombreuses traditions remontant aux Anciens condamnent tout ce qui est illicite mais proclament le caractère méritoire de la recherche de ce qui est licite. Il importe, d'autre part, de distinguer entre deux catégories de choses interdites : les choses interdites en raison de leur nature *(waṣf)* et les choses interdites en raison de leur mode d'acquisition *(kasb)* (3).

Choses licites ou interdites par nature. — Les choses interdites par nature sont avant tout les choses qui concernent l'alimentation de l'homme ; elles se répartissent en trois grandes catégories : minéraux, végétaux et animaux.

Les minéraux sont en principe licites, sauf quand ils causent un dommage à ceux qui les consomment (4).

Les aliments d'origine végétale sont interdits quand ils enlèvent à l'homme sa raison, comme le vin et les stupéfiants, sa vie, comme les poisons, ou sa santé, comme les médicaments mal administrés ou mal pris (5).

Les animaux sont les uns licites, les autres interdits. C'est aux traités de *fiqh* qu'il convient de se reporter pour connaître ces interdictions, comme aussi pour connaître les conditions de l'égorgement rituel (6).

(1) *Iḥ*, II, 79.
(2) *Iḥ*, II, 80. — Comparer avec *Essai*, 434-469.
(3) *Iḥ*, II, 83. — *Essai*, 448-449.
(4) *Iḥ*, II, 83.
(5) *Iḥ*, II, 83-89. — *Précis*, 223.
(6) *Iḥ*, II, 84. — *Précis*, 224 et 225.

Choses licites ou interdites par leur mode d'acquisition. — Les choses peuvent aussi être interdites en raison d'un vice *(ḫalal)* dans la façon dont elles sont acquises. En tenant compte à la fois des choses acquises avec ou sans l'agrément *(iḫtiyār)* de leurs propriétaires, on arrive aux six catégories de biens suivantes :

1. — Les biens sans maîtres connus, comme les minéraux, les terres mortes, le gibier, la cueillette de bois, l'eau des cours d'eau ou les herbes du sol, sont en principe licites à la condition que les biens pris n'appartiennent pas à un homme bénéficiant de la garantie de la Loi *(ḥurma)* (1).

2. — Les biens enlevés de force à des hommes qui ne bénéficient pas de la protection de la Loi, comme le *fay'*, la *ġanīma* et, en général, les biens enlevés aux infidèles et aux brigands de grand chemin *(muḥāriba)*, sont en principe licites après le prélèvement du quint *(ḫums)* et sa répartition entre les ayants-droit. Mais il y a des infidèles qui bénéficient de la protection de la Loi, comme ceux à qui a été faite une promesse de sauvegarde *(amān)* ou avec lesquels un pacte *('ahd)* a été conclu. Les limites du licite et de l'illicite en la matière sont définies par les traités de *fiqh* dans leurs chapitres concernant le *fay'*, le butin de guerre et la capitation (2).

3. — Les biens enlevés en vertu de la Loi à ceux qui refusent de s'acquitter d'obligations qui leur incombent sont licites à la condition d'avoir été prélevés conformément aux dispositions de la Loi telles que les traités de *fiqh* les exposent dans les chapitres concernant l'aumône légale, les waqfs ou les pensions d'entretien (3).

4. — Les biens obtenus d'un tiers et avec son consentement, en échange d'une contre-partie *(mu'āwaḍa)*, sont également licites à la condition que soient respectées les dispositions légales concernant les biens eux-mêmes, la personne des contractants et les formules employées. Là encore, c'est au *fiqh* qu'il importe de s'adresser, dans les chapitres concernant les nombreux contrats d'échange (4).

5. — Les biens cédés volontairement par un tiers, sans contre-partie *('iwaḍ)*, sont licites à la condition que soient observées les réglementations concernant les biens faisant l'objet de la convention, la personne des deux contractants et le contrat lui-même, et à la condition aussi que ces conventions

(1) *Iḥ*, II, 84. — *Waǧīz*, I, 241 et II, 128.
(2) *Iḥ*, II, 84. — *Waǧīz*, II, 197-205.
(3) *Iḥ*, II, 84. — *Wqǧīz*, I, 79, 244 et II, 109.
(4) *Iḥ*, II, 84. — *Waǧīz*, I, 132 et suiv.

ne portent pas dommage à un héritier ou à un tiers. Là encore c'est au *fiqh* que l'on s'adressera pour connaître ces conditions, dans les chapitres consacrés aux donations *(hibāt)*, aux testaments *(waṣāyā)* et aux aumônes *(ṣadaqāt)* (1).

6. — Les biens attribués à un tiers sans qu'il y ait choix spontané du propriétaire, comme dans les successions *(mīrāṯ)*, sont également licites, toujours sous la même réserve : le respect de la réglementation comme le *fiqh* la présente (2).

La recherche du gain. — Il est certes méritoire de chercher à acquérir les biens utiles à la vie. Le Coran, dans plusieurs versets, encourage l'homme à le faire. De même la tradition. « Il est des péchés, dit le Prophète qu'on ne peut expier *(kaffāra)* qu'en cherchant à gagner sa vie. » Et dans un autre hadith : « Le commerçant loyal sera ressuscité, le jour du jugement, avec les justes qui ont renoncé au monde et avec les martyrs. » De nombreuses traditions remontant à des Anciens vont dans le même sens (3).

La Loi religieuse, d'autre part, interdit la mendicité — ce qui, de toute évidence, constitue un encouragement à la recherche du gain. Mais les traditions ne manquent pas pour mettre en garde contre l'acquisition des biens et la Loi condamne, à côté de ceux qui convoitent le pouvoir et veulent ressembler à Pharaon, ceux qui recherchent les biens et veulent ressembler à Crésus *(Qārūn)* (4).

C'est toujours dans des solutions moyennes que la vérité doit être recherchée : « Nous ne prétendons pas, dit Ġazālī, que le commerce soit, d'une façon absolue, supérieur à toute autre chose. On peut, en s'adonnant au commerce, ne rechercher que le nécessaire *(kifāya)* ou, au contraire, l'opulence *(ḫarwa)* et le superflu » (5).

La recherche de la richesse en soi est une chose blâmable. C'est, en effet, aller à la recherche des satisfactions de ce monde et l'amour du bas-monde est la source de tous les péchés. Si le commerçant est en outre un homme injuste et fourbe, on le considérera comme un musulman coupable d'une faute grave *(fāsiq)*. Mais, quand le commerce a pour but de se procurer le nécessaire *(kifāya)*, pour soi-même et pour les siens, alors que l'on pourrait recourir à la sollicitation, c'est là un mode de vie bien préférable (6).

(1) *Iḥ*, II, 84. — *Waǧīz*, I, 260, 269 et 292.
(2) *Iḥ*, II, 84. — *Waǧīz*, I, 260 et 269.
(3) *Iḥ*, II, 55.
(4) *Essai*, 439 et 592.
(5) *Iḥ*, II, 58.
(6) *Iḥ*, II, 58.

Il est quatre catégories d'hommes cependant qui doivent ne pas avoir à gagner leur vie : le dévot *('ābid)* qui se consacre à des pratiques dévotionnelles corporelles ; le spirituel *('ārif)* qui se consacre à l'étude des données internes de la religion; le savant qui étudie les données externes de la religion (jurisconsulte, *muftī* ou traditionniste); les hommes enfin qui ont la charge des intérêts communs des musulmans *(maṣāliḥ)*, comme l'imām, le sultan, le cadi ou le témoin légal *(šāhid)* (1).

Les gens qui appartiennent à ces quatre catégories ne sauraient en effet donner comme but à leur activité la recherche de leur subsistance. Leur entretien est assuré au moyen des biens destinés à faire face aux intérêts communs des musulmans *(maṣāliḥ)*, ou des waqfs dont les revenus sont affectés aux *fuqarā'* ou aux *'ulamā'*. Abū Bakr, une fois investi du califat, abandonna, à la demande des Compagnons, ses activités commerciales, qui eussent été de nature à le détourner de la gestion des affaires publiques (2).

L'entretien de ces quatre catégories de personnes peut encore être assuré de deux autres manières. Elles peuvent recevoir les dons qui leur sont faits spontanément et elles peuvent aussi, dans certains cas, être amenées à solliciter leur subsistance (3).

Ce recours à la sollicitation pose cependant un cas de conscience à Ġazālī qui, de toute évidence, donne sa préférence à la rémunération des docteurs de la Loi sur le trésor public ou les revenus des waqfs, sans exclure pour autant l'acceptation de dons personnels. On ne saurait cependant dire que cette sollicitation soit en soi blâmable. Il appartient, à celui qui s'y résoud, de consulter son propre cœur, même si des muftis lui ont déjà donné leur avis en la matière. Des fatwās ne sauraient embrasser toutes les données du problème et il est des cas où une décision individuelle, prise en toute liberté, est en définitive la seule possible et la meilleure. Les exemples ne manquent pas, parmi les Anciens, d'hommes qui vivaient de la charité de leurs amis et protecteurs. D'autre part l'homme qui fait de bon cœur la charité à un tiers pour lui permettre de se consacrer au service de Dieu a droit à la même récompense, dans l'autre monde, que le donataire lui-même (4).

La vente. — Dieu a permis la vente et interdit l'usure, dit le Coran. C'est de ces deux termes qu'il convient de partir pour définir, dans quelques-uns de ses traits essentiels, l'éthique économique de Ġazālī. L'homme qui

(1) *Iḥ*, II, 58.
(2) *Iḥ*, II, 58.
(3) *Iḥ*, II, 58.
(4) *Iḥ*, II, 59.

doit gagner sa vie, nous dit Ġazālī, doit d'abord connaître les conditions du licite et de l'illicite en matière de vente. Cette connaissance porte sur les trois éléments constitutifs *(arkān)* d'une vente : les contractants, l'objet et la forme du contrat. Les limites auxquelles Ġazālī subordonne la licéité d'une vente sont en effet caractéristiques d'une attitude d'esprit faite de défiance et dont on retrouvera d'autres signes. Le refus d'admettre, pour la définition de certains termes, la définition fournie par l'usage *('urf)* est aussi caractéristique d'une volonté bien arrêtée de réglementation souvent formelle (1).

1. — Il est quatre personnes avec lesquelles il est interdit de contracter une vente : l'enfant impubère, le fou, l'esclave et l'aveugle. La vente conclue avec un impubère ou un fou est nulle; l'homme qui a conclu une vente de ce genre, à titre d'acheteur ou de vendeur, est tenu pour responsable de la perte ou de la détérioration de l'objet vendu (2).

Le cas de l'esclave et de l'aveugle est plus complexe. L'esclave peut conclure une vente avec l'autorisation de son maître, à la condition que cette autorisation soit connue sans la moindre équivoque; on se fondera, pour en décider, sur la commune renommée *(istifāḍa)* ou sur le témoignage d'un homme honorable. En l'absence de ces conditions, la vente est nulle (3).

L'aveugle peut donner mandat *(tawkīl)* à un clairvoyant pour vendre ou acheter un bien; mais un contrat de vente passé directement avec un aveugle, sans son mandataire, est entaché de nullité (4).

On peut conclure une vente avec un infidèle, mais il est interdit de lui vendre un exemplaire du Coran ou un esclave musulman. D'autre part il est interdit de lui vendre des armes si cet infidèle est un *ḥarbī*, un infidèle avec lequel aucun accord de relations pacifiques n'a été établi (5).

D'où le problème qui se pose : peut-on conclure des contrats de vente ou d'achat avec des soldats *(ǧundiyya)*, qu'il s'agisse de Turcs, de Turcomans ou de Kurdes, ou encore avec des brigands de grand chemin *(muḥāriba)* et, plus généralement, avec des gens dont la malhonnêteté est de notoriété publique ? On s'abstiendra en principe de le faire sauf dans le cas où l'on sait avec certitude que les biens dont il s'agit sont licites (6).

(1) *Iḥ*, II, 59. — *Waǧīz*, I, 132. — *Précis*, 93. — *Essai*, 440 et 445.
(2) *Iḥ*, II, 59.
(3) *Iḥ*, II, 59.
(4) *Iḥ*, II, 60.
(5) *Iḥ*, II, 60. — *Précis*, 279-281.
(6) *Iḥ*, II, 60.

2. — Le bien qui fait l'objet de la vente doit répondre à plusieurs conditions. Il ne doit pas être impur, ce qui exclut toutes les choses dont l'interdiction tient à leur nature. Il doit être utile, ce qui pose le problème des représentations figurées. Ġazālī interdit la vente et l'achat des figurines d'animaux en argile que l'on achète aux enfants à l'occasion de certaines fêtes; on devra briser ces figurines. Il admet en revanche les représentations figurées d'arbres et les pièces d'étoffes sur lesquelles figurent des animaux et qu'il est permis d'utiliser, non point suspendues mais placées sur des divans (1).

Le bien mis en vente doit être la propriété du vendeur et être livrable — l'impossibilité de la livraison *(taslīm)* pouvant provenir de conditions de fait ou de conditions légales (2).

Il doit être connu *(ma'lūm)* quant à son corps *('ayn)*, sa quantité et sa qualité. Le vendeur doit en avoir pris possession *(qabḍ)* avant de le revendre (3).

3. — Toute vente, pour être valable, exige enfin l'emploi d'une formule *(lafẓ)* qui peut être explicite ou figurée, mais doit signifier qu'il y a eu, d'un côté, offre et, de l'autre acceptation (4). Mais que penser d'une vente où la double tradition a eu lieu *(taslīm* et *qabḍ)* sans qu'usage ait été fait de la moindre formule ? Admettre la formation de la vente par la seule tradition est juridiquement impossible à soutenir.

Repousser ce principe, avec l'école chafiite, constitue certes la bonne doctrine. Mais la plupart des choses se vendent d'ordinaire sans le recours à une formule spécifiant qu'il y a effectivement offre et acceptation.

On distinguera donc, conclut Ġazālī, entre les choses de peu de prix et les choses de valeur, en n'exigeant l'emploi d'une formule que pour les secondes. Mais, là encore, une ambiguïté subsiste. On peut certes déterminer avec certitude ce que l'on entend par choses de prix et choses viles; les termes extrêmes apparaissent toujours en pleine clarté. Mais, pour les choses intermédiaires, c'est en définitive et une fois de plus au « fatwā de son cœur » que l'on devra s'en remettre (5).

Le ribā. — Le *ribā*, ou « usure », déclaré illicite par le Coran et la tradition, est une vente particulière où le bénéfice est en principe interdit. Il porte initialement, dans le hadith qui le définit, sur deux grandes catégories

(1) *Iḥ*, II, 60.
(2) *Iḥ*, II, 60.
(3) *Iḥ*, II, 61.
(4) *Iḥ*, II, 62. — *Essai*, 441-444.
(5) *Iḥ*, II, 63.

de biens : d'une part, l'or et l'argent, les deux espèces précieuses qui servent communément de base à la fixation des prix, d'autre part, sur quatre denrées comestibles : le blé, l'orge, les dattes et le sel.

La vente de deux marchandises de même nature n'est permise qu'au comptant et sous condition d'une rigoureuse égalité *(mumāṯala)* dans les prestations. L'opération à terme *(nasī'a)* est, dans les deux cas, interdite, car elle peut constituer le moyen susceptible de conduire, par le biais d'une différence dans le temps, à une inégalité *(tafāḍul)* dans les prestations (1).

1. — En ce qui concerne les deux espèces précieuses, il est en conséquence interdit de livrer des lingots d'or à l'hôtel de la monnaie contre la remise de dinars frappés, une inégalité devant nécessairement exister entre l'or livré et les pièces remises, qui pèsent moins.

On considérera aussi comme interdit de vendre une monnaie cassée contre une monnaie intacte; une monnaie de bonne qualité contre une monnaie de mauvaise qualité; ce qui est d'un alliage certain contre ce qui est d'un autre alliage.

2. — Les données comestibles susceptibles de tomber sous la réglementation du *ribā* sont, pour certains jurisconsultes, réduites aux quatre denrées énumérées dans le hadith précédemment cité. Pour d'autres juristes, le *ribā* doit être étendu à toutes les denrées qui constituent des comestibles de première nécessité et susceptibles de conservation. Pour d'autres enfin, auxquels Ġazālī se rallie, tout comestible relève de la réglementation du *ribā*.

Les comestibles de même nature ne peuvent être échangés qu'au comptant et sous condition d'égalité dans les prestations. Ainsi se trouvent frappées d'interdiction toute une série de transactions coutumières, qui consistent à livrer au boucher des moutons pour obtenir de la viande; au boulanger, du blé pour avoir du pain; au maître de pressoir des graines oléagineuses ou des olives pour avoir de l'huile; au laitier, du lait pour avoir du fromage.

Les ventes de denrées comestibles de nature différentes doivent se faire toujours au comptant mais peuvent comporter une différence dans les prestations (2).

Si la réglementation de la vente avait surtout pour but d'éliminer tout aléa *(ġarar)* de cette transaction, la réglementation de cette vente particulière que constitue le *ribā* a pour objet d'éliminer, dans toute la mesure du possible, une différence entre les deux prestations *(tafāḍul)*.

Les contrats d'échange. — C'est sur le modèle de la vente dont il entend bannir tout élément d'incertitude et de risque *(ġarar)* que Ġazālī construit,

(1) *Iḥ*, II, 63. — *Waǧīz*, I, 136. — *Essai*, 449. — *Précis*, 95.
(2) *Iḥ*, II, 63.

dans la tradition chafiite, sa théorie des contrats d'échange *(mu'āwaḍa)*, faisant entrer dans cette catégorie certaines transactions que d'autres jurisconsultes rangent dans la catégorie des contrats d'association *(mušāraka)* (1). Nous nous en tiendrons aux trois exemples qu'il cite dans l'*Iḥyā'* : la vente à livrer, la location et la commandite.

La vente à livrer *(salam)*, pour être licite au regard de la Loi, doit respecter dix conditions qui ont essentiellement pour but d'éliminer, dans la mesure du possible, tout aléa *(ġarar)* dans la livraison de la chose vendue (2).

Le prix est déterminé et versé séance tenante. La chose à livrer est définie et soigneusement décrite. Le terme de la livraison est fixé avec précision. La marchandise doit se trouver en un lieu tel qu'elle puisse être livrée à l'échéance. L'endroit où se fera la livraison est exactement fixé. La marchandise à livrer ne doit pas être subordonnée à une stipulation trop restrictive, par exemple les céréales de tel champ ou les fruits de tel verger, mais plus généralement de telle région. Elle ne doit pas consister dans un produit rare. Enfin, quand ce type de vente porte sur des denrées alimentaires, on respectera la réglementation du *ribā* (3).

Les mêmes précautions se retrouvent dans la réglementation de la location *(iǧāra)* qui peut se définir comme l'achat, moyennant le prix du loyer *(uǧra)*, non d'une chose, mais des services *(manfa'a)* de cette chose pendant un temps déterminé. En ce qui concerne l'usage d'une formule déterminée *(lafẓ)*, le problème est le même que pour la vente. Le loyer est soumis aux mêmes réglementations que le prix de vente. Il doit être exactement connu et les termes du versement soigneusement fixés. Les services de la chose doivent être licites (4).

La commandite *(qirāḍ)*, que l'on désigne aussi sous le nom de *muḍāraba*, est le contrat aux termes duquel l'une des deux parties fournit un capital que l'autre fait fructifier, les deux parties, le bailleur et le preneur, participant aux bénéfices. Les trois éléments à considérer, quant à la licéité de ce type de contrat, concernent le capital, le bénéfice et le travail du preneur (5).

Le capital *(ra' s al-māl)* versé par le commanditaire au commandité doit consister dans de l'or ou de l'argent; une commandite ne saurait porter sur des biens constitués par de la monnaie de cuivre ou un capital commercial *('urūḍ)*. La part du bénéfice *(ribḥ)* revenant aux deux parties doit être

(1) Cf. *Essai*, 432. — *Contribution*, 116.
(2) *Iḥ*, II, 63-64. — *Waǧīz*, I, 254.
(3) *Iḥ*, II, 64.
(4) *Iḥ*, II, 64-66. — *Waǧīz*, I, 229. — *Précis*, 117. — *Contribution*, 151.
(5) *Iḥ*, II, 65. — *Waǧīz*, I, 221. — *Précis*, 109. — *Contribution*, 103, 115, 118, 121 et 122.

fixée d'avance. Le travail *('amal)* du commandité ne doit pas être « restreint » par des limitations diverses; il est laissé à son initiative. Le commanditaire, d'autre part, peut résilier le contrat à tout moment (1).

Les contrats d'association. — Essentiellement soucieux d'éliminer tout risque *(ġarar)* de sa théorie des contrats, Ġazālī restreint considérablement la place assignée aux contrats d'association *(širka)* dans son éthique économique. Des quatre contrats types qu'il étudie, dans l'*Iḥyā'* (2), un seul est considéré comme licite.

1. — La *mufāwaḍa*, contrat par lequel deux hommes, dont les biens restent distincts, les mettent en commun en s'engageant à supporter ensemble les pertes et à se partager les bénéfices, est un contrat nul de plein droit (3).

2. — Nulle également de plein droit la société de travail ou d'industrie *(širkat al-abdān)*, contrat par lequel les deux parties mettent en commun leur activité physique ou leur industrie et partagent ensuite les bénéfices (4).

3. — La *širkat al-wuǧūh* est le contrat de société par lequel deux personnes sans capitaux mettent en commun le crédit *(ǧāh)* dont elles disposent pour réaliser des opérations commerciales et se partager ensuite les bénéfices. Admise par les uns, rejetée par d'autres, cette convention est considérée, par Ġazālī, comme entachée de nullité (5).

4. — Le seul contrat d'association admis est la *širkat al-'inān*, la société à mandat limité, où les deux parties fournissent leur capital et leur travail. Le capital, dans cette convention, consiste, non en métaux précieux (or ou argent), mais en marchandises commerciales. Les biens mis ainsi en commun le sont d'une façon telle qu'on ne peut plus les distinguer qu'en recourant au partage *(qisma)*. Chacun des deux associés donne à l'autre pleine et entière liberté d'action *(taṣarruf)*. Les bénéfices et les pertes sont partagés en proportion des capitaux engagés. Chaque contractant peut toujours retirer à l'autre l'autorisation de la libre disposition des biens ou sortir de l'indivision en réclamant le partage (6).

L'accaparement et la mauvaise monnaie. — L'accaparement *(iḥtikār)*, qui a pour but de faire monter artificiellement les cours, est condamné par

(1) *Iḥ*, II, 65. — *Waǧīz*, I, 221.
(2) *Iḥ*, II, 65.
(3) *Iḥ*, II, 65-66.
(4) *Iḥ*, II, 66.
(5) *Iḥ*, II, 66.
(6) *Iḥ*, II, 66.

le Coran et la Sunna, étant de nature à occasionner un désordre *(fasād)* d'ordre général (1). Mais faut-il, se demande Ġazālī, considérer que l'accaparement a été condamné par la Loi d'une façon absolue, valable dans tous les cas, ou seulement en considération de certaines denrées ou de certains moments ? Étant donné que la condamnation de l'accaparement est une interdiction absolue *(muṭlaq)* et indéterminée, on en tirera cette conséquence que l'on pourra faire intervenir la considération des denrées et du moment.

L'interdiction de l'accaparement est formelle en ce qui concerne les denrées alimentaires de base. On peut dire, fait remarquer Ġazālī, que tous les docteurs de la Loi sont d'accord sur ce point. Mais les avis divergent quand il ne s'agit plus de ces aliments de base, mais de denrées comme les remèdes, le safran, la viande, le beurre, les fruits, le fromage ou l'huile. De même, en ce qui concerne le moment *(waqt)*, les divergences sont grandes : certains docteurs estiment que l'accaparement est interdit en tous temps; pour d'autres, il est interdit uniquement en période de disette. Ġazālī, pour sa part, estime que l'on se fondera, pour décider de cette interdiction, sur l'estimation du dommage *(ḍarar)* occasionné à la communauté (2).

En période normale, pourrions-nous conclure, et pour d'autres denrées que les denrées alimentaires de base, s'il n'y a pas de dommage caractérisé causé à la communauté, Ġazālī se montre, en définitive, assez enclin à s'accommoder de l'accaparement. La mollesse de cette condamnation, qui ne peut manquer de surprendre quand on songe aux limites apportées à la licéité de la vente, trouve son explication dans ce fait que, dans toute vente, existe un élément de fraude, de tromperie *(muġābana)*, et que l'on peut même dire que cette volonté de tromperie constitue l'essence de la vente puisque la vente a pour but le bénéfice (3).

La mise en circulation de mauvaise monnaie *(zayf)* figure également sur la liste des choses interdites. Le péché, nous dit Ġazālī, retombe sur celui qui, le premier, met cette monnaie en circulation — ce qui semblerait condamner l'État responsable puisque le terme de *zayf* désigne une monnaie dont le titre est altéré. C'est, précise-t-il, une faute plus grave que le vol qualifié *(sariqa)*, car les dommages limités, dans le vol, à la personne volée, se multiplient et s'étendent dans le cas de la fausse monnaie (4).

De là quelques règles définies par l'*Iḥyā'* et destinées à lutter contre la mauvaise monnaie. L'homme qui reçoit une mauvaise pièce de monnaie

(1) *Iḥ*, II, 66-67.
(2) *Iḥ*, II, 67.
(3) *Iḥ*, II, 72.
(4) *Iḥ*, II, 68.

fera bien de la jeter dans un puits. Le commerçant devra s'appliquer à connaître les pièces en circulation de manière à distinguer les bonnes des mauvaises et à n'accepter que les premières. — On considérera que donner une mauvaise pièce de monnaie est un péché même si celui qui la reçoit l'accepte. — On peut sans doute accepter une mauvaise pièce, mais avec l'intention de la jeter (1).

Mais les docteurs de la Loi, fait remarquer Ġazālī, divergent d'opinions sur l'attitude que l'on doit avoir devant une mauvaise monnaie. Si cette monnaie altérée est celle qui a cours dans le pays, beaucoup soutiennent qu'on doit l'accepter; quand la monnaie altérée n'est pas celle de la région, on ne l'acceptera que dans la mesure où l'on connaît le degré de son altération. Suivre la voie droite en ce domaine, finit par conclure Ġazālī, est une chose bien difficile (2). Parti d'une condamnation de principe fort sévère, il en arrive, comme pour l'accaparement, à se montrer, dans ses conclusions, plus accommodant.

L'éthique économique. — Les règles d'éthique économique que Ġazālī définit dans l'*Iḥyā'* sont cependant fort exigeantes. Elles tiennent sous trois rubriques : devoirs de justice, devoirs de bienfaisance et devoirs de religion :

1. — C'est un devoir de justice *('adl)* que de s'abstenir de causer un préjudice *(ḍarar)* à son frère musulman, en vertu de ce principe qu'on ne saurait vouloir pour autrui ce qu'on ne veut pas pour soi-même. On se comportera donc, dans toute transaction, avec un souci de stricte honnêteté.

On ne vantera pas sa marchandise et on s'en tiendra à la vérité. Vanter ses mérites constitue déjà même une indiscrétion. A plus forte raison une publicité intempestive et trompeuse est-elle interdite (3).

On montrera au contraire tous les défauts de la chose que l'on met en vente (4). On procédera à des pesées et des mesurages exacts, dans toute la mesure du possible (5). On usera de la plus grande sincérité dans la déclaration des cours. Le Prophète a interdit d'aller à la rencontre des caravanes et de mentir au vendeur sur les cours pratiqués à la ville. Il a interdit encore la vente faite avec l'aide d'un compère enchérisseur *(naǧaš)*, ce qui constitue un vol analogue à la vente de la bête que l'on s'est abstenu volontairement

(1) *Iḥ*, II, 68.
(2) *Iḥ*, II, 68.
(3) *Iḥ*, II, 68-69.
(4) *Iḥ*, II, 68-69.
(5) *Iḥ*, II, 70-71.

de traire. Ainsi se trouve interdit tout ce qui, connu de l'acheteur, le ferait renoncer à l'achat (1).

2. — Les devoirs de bienfaisance *(iḥsān)* prolongent les devoirs de justice comme le bénéfice s'ajoute au capital. L'esprit de bienfaisance qui consiste, pour un co-contractant, à faire ce qui est utile à l'autre sans y être tenu, lui dicte tout d'abord de ne pas dépasser ce que l'usage admet en matière de tromperie *(muġābana)* (2).

La *muġābana*, fait en effet remarquer Ġazālī, existe dans toute vente ; on peut même dire qu'elle constitue l'essence de la vente puisque la vente a pour but de réaliser un bénéfice *(rabḥ ; tafāḍul)*. Mais si le bénéfice réalisé est trop élevé, on le refusera et on le réduira par esprit de bienfaisance, sans que le fait de l'accepter constitue en soi une injustice. Ce bénéfice élevé peut se produire dans des conditions licites quand, par exemple, l'acheteur est mû par un puissant désir d'acquérir la chose ou qu'il y est poussé par un besoin impérieux.

Certains docteurs, nous dit Ġazālī, soutiennent qu'il y a tromperie quand le bénéfice réalisé dépasse le tiers de la valeur du bien et que, dans ce cas, doit jouer le droit d'option *(ḫiyār)*. Ġazālī rejette, dans ce cas, le droit d'option et se borne à faire appel au devoir moral de bienfaisance qui doit pousser le vendeur à réduire de lui-même son bénéfice. Agir de la sorte, au demeurant, est profitable. Le commerçant qui se contente d'un bénéfice modéré vendra plus et réalisera finalement des gains plus importants (3).

De cet esprit de bienfaisance découlent encore plusieurs règles de conduite. Lorsque l'on achète à un pauvre, il faut accepter de subir une certaine tromperie, mais non si le vendeur est riche (4).

Le créancier du prix doit se montrer accommodant et accorder des réductions ou des délais. Le débiteur, de son côté, fera preuve de bienfaisance en s'acquittant ponctuellement de sa dette, en la portant lui-même chez le créancier, et non en le faisant venir chez lui (5).

Il convient d'accepter la résiliation *(iqāla)* d'un contrat demandée par le co-contractant, en partant de ce principe qu'il ne faut jamais accepter d'être, pour autrui, une cause de gêne ou de dommage (6).

On traitera enfin à terme *(nasī'a)* avec des gens pauvres, avec l'intention

(1) *Iḥ*, II, 71-72.
(2) *Iḥ*, II, 74.
(3) *Iḥ*, II, 72-73.
(4) *Iḥ*, II, 73.
(5) *Iḥ*, II, 73-74.
(6) *Iḥ*, II, 75.

de ne rien leur réclamer à l'échéance s'ils ne sont pas sortis de leur condition (1).

Le commerce, conclut Ġazālī, constitue la pierre de touche de l'homme ; c'est véritablement par là que l'on connaît sa religion et son esprit de scrupule (2).

3. — Respectueux des devoirs de justice et de bienfaisance, le commerçant ne doit pas non plus oublier ses devoirs envers la religion et son salut final : ce serait faire un bien mauvais marché. La loyauté en affaires est le premier des devoirs. Le commerçant devra avoir conscience, quand il s'adonne au commerce, qu'il s'acquitte d'un devoir d'obligation communautaire *(farḍ kifāya)*. Le commerçant doit avoir le sens de sa mission, car la société a besoin de commerçants (3).

Par principe, il vaut mieux s'adonner à des métiers importants et utiles qu'à des métiers superflus ou frivoles, comme le sont, par exemple, les métiers de graveurs, de bijoutiers, de plâtriers d'art et, d'une manière générale, tous les métiers qui ont pour but de procurer des satisfactions de luxe. Quant à la fabrication et à la vente d'instruments de débauche ou de musique dont l'utilisation est interdite, c'est une injustice que de s'y consacrer (4).

Tous les métiers ne sont pas également recommandables et Ġazālī porte, sur quelques-uns d'entre eux, des jugements qui témoignent de l'aristocratique dédain que l'on pouvait nourrir, à leur endroit, dans les milieux des docteurs de la Loi.

Le commerce des linceuls et des denrées alimentaires de base est blâmable, dans la mesure où l'on souhaite la mort ou les difficultés d'autrui pour en tirer profit (5).

D'autres métiers sont répréhensibles : ainsi le métier de boucher, en raison de la cruauté qu'il exige ; les métiers de phlébotomiste *(ḥaǧǧām)*, de balayeur, de tanneur, qui mettent en contact avec des choses impures ; ou encore les métiers de crieur public, de vendeur de bétail ou de changeur, où le risque est grand de tomber dans l'une des interdictions précédemment analysées (6).

D'autres métiers sont recommandables, comme ceux de marchand d'étoffes, de copiste, de couturier ou de bottier. Certains cependant supposent

(1) *Iḥ*, II, 75.
(2) *Iḥ*, II, 75.
(3) *Iḥ*, II, 76.
(4) *Iḥ*, II, 76.
(5) *Iḥ*, II, 76.
(6) *Iḥ*, II, 76.

une certaine faiblesse d'esprit, comme ceux de tisserand, de marchand de coton, de fabriquant de fuseau ou de pédagogue, en raison du fait que ces artisans sont avant tout en relation avec des femmes et des enfants, êtres faibles d'esprit par définition, et que la fréquentation des gens faibles d'esprit affaiblit l'esprit de celui qui les fréquente (1).

Tous les Anciens, d'autre part, ont été d'accord pour proclamer que toucher un salaire pour une besogne religieuse est une chose blâmable : pour laver des morts, les ensevelir, lancer l'appel à la prière, diriger les prières nocturnes dites *tarāwīḥ*, enseigner le Coran ou la Loi religieuse. Le salaire de ces métiers sera perçu dans l'autre-monde; l'accepter en ce monde est un marché inadmissible (2).

Le commerçant d'autre part, tout en s'adonnant au « marché de ce monde », ne doit pas pour autant négliger « celui de l'autre-monde » en vertu de cette parole de Dieu : « Des hommes que nul négoce et nul troc ne distraient de l'invocation de Dieu, de l'accomplissement de la prière et du don de l'aumône. » (*Coran*, XXIV, 37). Or, le « marché de l'autre-monde », ce sont avant tout les mosquées. Le marchand ira donc le matin à la mosquée avant de se rendre à son marché. Les Anciens consacraient à l'autre-monde le début et la fin de leurs journées. Le marchand, d'autre part, cessera toute activité quand il entend l'appel à la prière du midi ou de l'après-midi. Il assistera à la prière du vendredi et, quand il se trouve au marché, mentionnera souvent le nom de Dieu (3).

Plusieurs autres préceptes sont formulés dans l'*Iḥyā'* pour rappeler le marchand à ses devoirs religieux. Le commerçant évitera de mettre trop de passion et d'acharnement dans son négoce, au point d'être le premier à arriver au marché et le dernier à en partir, ou d'entreprendre des voyages maritimes pour ses affaires. On ne doit prendre la mer, dit un hadith, que pour le pèlerinage, la *'umra* ou la guerre sainte (4). On évitera non seulement tout ce que la Loi interdit formellement *(ḥarām)*, mais encore tout ce qui est douteux *(šubha)* et, pour cela, on ne se contentera pas des *fatwā* que peuvent donner les docteurs de la Loi, mais on aura recours « au *fatwā* de son cœur », en se rappelant que tout homme ici-bas est surveillé par son Juge et qu'il aura un jour des comptes à Lui rendre (5).

De là cette conclusion à laquelle Ġazālī aboutit, tout à la gloire du commerce fait comme la Loi le prescrit. Le marchand qui observe les règles

(1) *Iḥ*, II, 76.
(2) *Iḥ*, II, 76.
(3) *Iḥ*, II, 77.
(4) *Iḥ*, II, 78.
(5) *Iḥ*, II, 78-79.

de la justice est rangé parmi les gens de bien *(ṣāliḥ)*; celui qui se plie aux devoirs de bienfaisance est du nombre de ceux que Dieu rapprochera de Lui *(muqarrab)*; celui qui, tout en s'adonnant à ses affaires, est en règle avec sa religion, est à ranger au nombre des « véridiques » *(ṣiddīq)* (1).

On rapprochera cette conclusion de cet autre passage de l'*Iḥyā'* où Ġazālī s'interroge sur la nature de la propriété. C'est par une simple métaphore, nous dit-il, que l'on affirme, avec les docteurs de la Loi, que l'homme est propriétaire de ses biens. L'homme n'est qu'un usufruitier. Dieu seul est le propriétaire de tout ce qui se trouve sur la terre et dans les cieux. Les hommes sont les serviteurs de Dieu et la terre est sa table. Dieu leur a donné la permission de manger à sa table dans la mesure de leurs besoins. Ainsi un propriétaire dresse une table pour ses serviteurs. Celui qui a pris une bouchée du plat déposé devant lui la mange et son voisin ne saurait la lui arracher sans commettre une injustice. La bouchée est devenue sienne par le seul fait qu'il l'a prise dans sa main. Mais celui qui prend, sur les biens de ce monde, plus que son besoin, qui thésaurise ce qu'il a pris et le garde pour lui, alors que d'autres serviteurs de Dieu en ont besoin, celui-là est un homme injuste *(ẓālim)* (2).

III. LES VERTUS MORALES

La politique et la morale. — La mise en application des devoirs fondamentaux de la religion et le respect des interdictions légales supposent et en même temps développent un certain nombre de vertus *(makārim al-aḫlāq)* également nécessaires au salut personnel et à la construction de la cité idéale. Ce sont les plus importantes et les plus caractéristiques de ces vertus qu'il importe maintenant de définir.

Dans un passage du *Mīzān*, que l'on retrouve dans l'*Iḥyā'*, Ġazālī parle des quatre « vertus-mères » que sont la sagesse, le courage, la tempérance et la justice, chacune d'elles constituant un juste milieu *(wasaṭ)* entre deux extrêmes péchant l'un par défaut, l'autre par excès (3).

L'importance que Ġazālī semble vouloir accorder, dans ces deux passages, à ces quatre vertus cardinales dont l'origine hellénistique est évidente pourrait

(1) *Iḥ*, II, 79.
(2) *Iḥ*, II, 82. — Sur le *kanz*, cf. *Schismes*, 6. — Cf. aussi *Essai*, 435-440.
(3) *Mīzān*, 64/57.

donner à penser que c'est sur le modèle de l'éthique des *falāsifa* qu'il a construit sa propre doctrine, d'autant que d'autres éléments encore, d'origine aristotélicienne, néo-platonicienne ou stoïcienne, pourraient être décelés dans divers passages de ses œuvres.

Une remarque du même genre pourrait être faite en ce qui concerne la place que Ġazālī accorde, dans sa philosophie religieuse, à l'amour pour Dieu et à la vision de Dieu dans l'autre monde, où l'on pourrait être tenté de voir la simple transposition, sur le plan islamique, d'emprunts au christianisme.

Si intéressante une semblable recherche soit-elle, pour essayer de déterminer les courants de pensée auxquels Ġazālī a pu s'abreuver et rechercher les voies par lesquelles ils ont pu parvenir indirectement à lui, ce n'est pas cependant en dressant la liste de ces divers éléments encapsulés dans ses œuvres que l'on pourrait arriver à entrer dans le cœur de sa pensée ni à saisir l'intention maîtresse de sa doctrine. Trois disciplines, spécifiquement islamiques, ont orienté au premier chef toute sa pensée et contribué, pour une large part, à donner à sa morale sa physionomie propre : le *fiqh*, le hadith et le soufisme.

Jamais, nous l'avons vu tout au long de cette étude, Ġazālī n'a considéré le *fiqh* comme une discipline subalterne. Aussi bien dans la partie de ses manuels où il définit les œuvres dévotionnelles que dans celle où il fixe les règles des relations sociales et des contrats, le *fiqh* reste un des éléments constitutifs de sa pensée. C'est, pour reprendre une expression que nous avons déjà rencontrée, le *qānūn al-siyāsa*, la norme de toute politique (1).

Après le *fiqh*, une des grandes sources de l'éthique ġazālienne doit être recherchée dans le hadith, énorme construction souvent fort disparate et dans laquelle sont venus se fondre les matériaux les plus divers. A côté de traditions qui se caractérisent par leur littéralisme et leur légalisme, prennent place des exhortations à une vie religieuse plus intérieure et plus personnalisée à l'exemple de celles dont les pieux dévots donnaient l'exemple. C'est dans la mesure où Ġazālī — on le lui reprochera — se montrait peu exigeant quant à l'authenticité des hadiths auxquels il donnait droit de cité que l'intégration de traditions à tendance piétiste ou mystique se trouvait facilitée.

Mais il y a plus encore. La vérité, nous dit Ġazālī, se trouve entre l'immobilisme des hanbalites et le laxisme des philosophes (2). Devant la fermeté théologique et morale d'Aḥmad b. Ḥanbal, Ġazālī, d'autre part, s'est toujours incliné. Du fondateur du hanbalisme, il a connu, à côté du *Musnad*, les

(1) Voir plus haut, p. 197.
(2) *Iḥ*, I, 92.

œuvres principales. La substance de deux de ces œuvres est passée dans l'*Iḥyā'* : le *Kitāb al-Wara'* et le *Kitāb al-Zuhd*, définissant, l'un et l'autre, deux vertus bien hanbalites : l'esprit de scrupule et le renoncement aux choses de ce monde (1).

Au droit et à la tradition est venu s'associer le soufisme qui, bien avant Ġazālī, avait déjà gagné de fort nombreux adeptes et avait réussi à conquérir droit de cité dans les écoles sunnites les plus conservatrices. Le soufisme auquel Ġazālī s'adresse n'est pas la théosophie mystique des « extrémistes » *(ġulāt)* et des « antinomistes » *(ibāḥiyya)* qui en arrivaient à rejeter les prescriptions légales, mais le soufisme équilibré d'hommes comme al-Muḥāsibī, al-Ǧunayd, Sahl al-Tustarī ou Abū Ṭālib al-Makkī.

Le soufisme, d'autre part, avait toujours été en honneur dans l'acharisme auquel Ġazālī appartenait et les premiers grands répertoires de l'histoire du soufisme avaient vu le jour avant la naissance de Ġazālī. Le *Tārīḫ al-ṣūfiyya* de 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 428) ou la *Ḥilya* d'Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (m. 430) attestaient toute la richesse de la littérature mystique et constituaient deux sources d'inspiration doctrinale auxquelles il semble bien que Ġazālī ait puisé (2).

Rien n'est plus caractéristique de la montée grandissante du soufisme dans le siècle qui a précédé Ġazālī que le jugement si favorable que porte, sur cette discipline, un hérésiographe aussi sévère qu'al-Baġdādī. Tous les soufis qu'al-Sulamī a étudiés dans son histoire, nous dit en effet al-Baġdādī (3), peuvent être considérés comme entrant dans la famille des gens de la tradition et de la communauté, à l'exception de trois hommes : Abū Ḥulmān al-Dimašqī (m. 340), qui était un « incarnationniste » *(ḥulūlī)*, al-Ḥallāǧ (m. 309) dont le cas est douteux, enfin al-Qannād (m. 340) qui était en réalité un mu'tazilite et que les soufis expulsèrent de leurs cercles (4). L'affaire d'Ibn al-Qušayrī en 469/1077 avait été un épisode, non de la lutte du hanbalisme et du soufisme, mais du conflit qui de plus en plus opposait acharisme et hanbalisme (5).

Les remarques qui précèdent peuvent aider à comprendre l'esprit de la morale de Ġazālī dont on a eu en général tendance à faire une morale quiétiste beaucoup plus soucieuse du bonheur individuel du solitaire dans sa retraite, entouré de ses novices *(murīd)*, que du salut de l'homme dans la cité. Avant tout préoccupé de chercher Dieu pour en savourer la connaissance égoïste dans la solitude de son cœur, détaché d'un monde dont il avait

(1) *Iḥ*, II, 84-88 (pour le *wara'*). — IV, 188-208 (sur le *zuhd*).
(2) *Schismes*, 179.
(3) *Uṣūl*, 315-316.
(4) *Classification*, 49.
(5) Cf. plus haut, p. 49-52.

solennellement et définitivement flétri les tares, Ġazālī aurait ainsi donné l'exemple d'un repliement sur soi, s'en remettant à une confiance absolue en Dieu *(tawakkul)*, source de résignation et d'abstention beaucoup plus que de contestation et d'action.

Rien ne serait plus inexact qu'une telle manière de voir. La morale de Ġazālī est au contraire, avant tout, une morale d'action et d'effort, d'une lutte constante *(muǧāhada)* avec soi-même pour s'arracher à la séduction des choses de ce monde et agir dans la pensée de Dieu. Destinée tout à la fois à l'homme dans sa retraite et à l'homme dans la vie, elle peut servir de règle de conduite aussi bien au solitaire dans son *ribāṭ* qu'au citoyen dans la cité. La même finalité s'impose en définitive à la morale de l'un comme à celle de l'autre. On peut tout aussi bien tirer, de l'œuvre de Ġazālī, une morale orientée vers la recherche du salut personnel qu'une morale politique dont le but est de construire la cité vertueuse à l'élaboration de laquelle le solitaire, dans sa retraite, peut apporter sa part, ne serait-ce qu'en témoignant de la nécessité des mêmes vertus.

Le renoncement au monde. — La première de ces vertus, c'est le *zuhd*, le renoncement au monde et à ses biens fallacieux pour mettre, à leur place, l'amour des actes d'obéissance *(ṭā'āt)* — actes d'obéissance eux-mêmes définis par la Loi et dont nous avons eu précédemment à parler (1). L'homme qui renoncerait au monde sans le remplacer par l'obéissance à Dieu serait « comme le vendeur qui aurait livré l'objet vendu sans en percevoir le prix ». Il y a ainsi, au fond de cette justification du renoncement, l'idée d'une vente ou d'un échange où l'on cède une chose de peu de prix en contre-partie d'une chose d'une inestimable valeur (2).

Ce à quoi on renoncera, ce sont toutes les choses superflues, qui sont innombrables, pour se contenter de ce qui est important et nécessaire à la vie (3).

La nourriture, indispensable à la vie, sera non seulement licite mais d'une extrême frugalité (4).

L'habillement, lui aussi d'une grande simplicité, à l'exemple du Prophète, de 'Umar et de 'Alī, aura essentiellement pour but de protéger le corps du froid ou de la chaleur et de cacher sa nudité (5).

(1) *Iḥ*, IV, 188-208.
(2) *Iḥ*, IV, 188 et 189.
(3) *Iḥ*, IV, 198.
(4) *Iḥ*, IV, 198-199.
(5) *Iḥ*, IV, 200-203.

S'agit-il de l'habitation, on peut n'avoir pas de toit et coucher dans les mosquées, à l'exemple des *ahl al-ṣuffa* — ce qui constitue le plus haut degré du renoncement. Le degré moyen consiste à se contenter d'une maison en matériaux légers et le degré inférieur à vivre dans une maison en dur. En tout état de cause, la maison doit être petite et correspondre aux besoins (1). Des prescriptions du même genre valent pour l'équipement de la demeure (2).

Le renoncement au monde, comme Ġazālī le conçoit, n'implique pas nécessairement, même pour le cheykh et son novice dans leur *ribāṭ*, le célibat. Jésus ne prit jamais épouse mais Muḥammad eut, dans le même temps, jusqu'à neuf femmes. Or tous deux furent des modèles de *zuhd*. Tout est affaire de choix personnel motivé (3).

Le mariage est, par principe, mauvais si les obligations qu'il impose et les satisfactions qu'il procure sont de nature à détourner de Dieu (4).

Le mariage présente par ailleurs bien des dangers. Il est à déconseiller à l'homme qui se sentirait dans l'impossibilité de faire matériellement face aux dépenses d'un ménage en gagnant sa vie d'une façon licite (5). Le célibat de même est préférable si l'on craint de ne pouvoir s'acquitter comme on le doit des devoirs envers son épouse et ses enfants. L'homme qui déserte ses devoirs de chef de famille est comparable à l'esclave qui s'enfuit. Dieu refusera ses prières et son jeûne (6).

Mais le mariage a aussi ses avantages. Il permet d'avoir une postérité, ce qui constitue une œuvre pie et un moyen de se rapprocher de Dieu en accroissant le nombre de ses serviteurs (7). Il procure cet apaisement des sens dont le grand Ǧunayd lui-même reconnaissait avoir besoin (8). La répudiation, comme la Loi la réglemente, permet à l'homme, en cas de besoin, de changer d'épouses, dût-il même le faire fréquemment, comme 'Alī et son fils al-Ḥasan le firent, pour leur part, à maintes reprises (9). Le mariage peut procurer à l'âme détente et divertissement (10). L'homme enfin, en se mariant, se libère des soucis du ménage et se sent socialement mieux soutenu par l'alliance qu'il contracte avec sa nouvelle famille (11).

(1) *Iḥ*, IV, 203-204.
(2) *Iḥ*, IV, 204-206.
(3) *Iḥ*, IV, 206 et II, 30-33.
(4) *Iḥ*, IV, 206.
(5) *Iḥ*, II, 30.
(6) *Iḥ*, II, 31.
(7) *Iḥ*, II, 22.
(8) *Iḥ*, II, 22.
(9) *Iḥ*, II, 25. — *Essai*, 428.
(10) *Iḥ*, II, 27.
(11) *Iḥ*, II, 28-29.

Le mariage enfin oblige l'homme à un effort sur lui-même *(muǧāhada)*, à une lutte constante, pour entretenir sa famille, pour l'élever, voire même pour supporter patiemment les caprices des siens. En ce sens, comme la recherche du gain, le mariage, dont on accepte les devoirs, est une œuvre dévotionnelle dont l'effet bienfaisant se répand sur des tiers (1).

Mariage ou célibat, tout dépendra des cas d'espèce et des circonstances. Mais on retiendra de cette analyse comparée des avantages et des inconvénients du mariage, que fonder une famille est, en définitive, une obligation religieuse et sociale et que l'on peut parfaitement concilier la vertu de renoncement au monde avec la vie dans le mariage.

Le *zuhd*, si l'on va au fond de cette analyse, compatible avec l'état de mariage, l'est aussi avec la richesse et le rang social. Ce en quoi il consiste essentiellement, c'est de se refuser à prendre pour fin la recherche des biens et de la considération sociale *(ǧāh)* (2). La recherche du prestige et du rang est même, pour Ġazālī, une cause de perdition plus redoutable encore que la recherche des biens. Les biens recherchés pour eux-mêmes sont cause de perdition. « L'homme qui amasse les biens de ce monde est comparable au ver à soie qui s'enveloppe dans son propre fil jusqu'à en mourir. » Le riche n'entrera qu'avec difficulté au paradis (3).

Mais est-ce à dire cependant que Ġazālī, rappelant aux grands du monde l'ascétisme des Anciens, la simplicité du Prophète et des premiers califes, en arrive jusqu'à leur demander de faire acte de repentir pour prendre l'habit et le mode de vie des dévots ? Il n'en est rien. Les passions les plus funestes et les plus condamnables peuvent devenir de puissants moyens d'action quand elles se mettent au service de Dieu. La colère, condamnable en soi, cesse de l'être quand elle consiste dans un légitime courroux contre les manquements à la Loi. La richesse et le rang obligent et les devoirs croissent en proportion du pouvoir. Le *zuhd* que Ġazālī attend des grands auxquels il adresse ses exhortations, c'est non point de renoncer à leurs ambitions mais de les mettre au service de Dieu, de la Loi et de la communauté.

L'esprit de scrupule. — Après le renoncement au monde, la vertu la plus recommandée, aussi bien dans la retraite que dans le siècle, c'est le *wara'*, le scrupule pieux, le souci constant que l'on apporte à éviter tout ce que la Loi interdit (4).

A son degré inférieur, il consiste à observer extérieurement et pour ainsi dire socialement *(ẓāhir)* les prescriptions fondamentales de la Loi. Ainsi

(1) *Iḥ*, II, 30.
(2) *Iḥ*, III, 237-287.
(3) *Iḥ*, IV, 207-208.
(4) *Iḥ*, II, 84-88.

défini, il est le fondement de l'honorabilité *('adāla)* exigée dans toute fonction publique et dans le témoignage (1).

Plus exigeant, le *wara'* des gens vertueux *(ṣāliḥ)* consiste à s'abstenir des choses douteuses : tâche délicate, car si le licite et l'illicite sont, en leurs états extrêmes, choses évidentes et faciles à connaître, entre ces deux termes s'intercalent une multitude de choses plus ou moins douteuses, plus malaisées à distinguer (2).

Le *wara'* des hommes qui craignent Dieu *(muttaqūn)* consiste non seulement à éviter les choses douteuses *(šubuhāt)*, mais à s'abstenir même de choses licites de peur que ce licite puisse conduire à une chose interdite (3).

Le *wara'* des véridiques *(ṣiddīq)* consiste à s'abstenir de tout ce qui n'est pas entrepris en vue de Dieu (4).

La constance. — Le *ṣabr*, ou constance dans l'épreuve, est une des particularités de l'homme ; les animaux, esclaves de leurs impulsions naturelles, en sont dépourvus et les anges, en raison de la perfection de leur nature, n'en ont pas besoin. C'est chez l'homme, être intermédiaire entre la bête et l'ange, que la lutte incessante et toujours incertaine entre la religion *(dīn)* et la passion *(hawā)* rend indispensable la constance (5). C'est dans ce sens que l'on a pu dire que la constance était la moitié de la foi *(īmān)*, que l'on réduise la foi à une simple adhésion intérieure ou qu'on la définisse comme englobant tout ensemble adhésion du cœur et œuvres des membres. La foi, a-t-on pu dire aussi, c'est la constance, comme le pèlerinage, c'est la station à 'Arafat (6).

Sous sa forme corporelle *(badanī)*, le *ṣabr* se définit comme la résistance à la douleur physique, qu'il s'agisse de s'acquitter d'un acte ou de s'imposer une privation. Sous sa forme morale *(nafsī)*, c'est la force d'âme qui permet de résister aux sollicitations de la nature et de la passion. Ainsi compris, il se présente sous différents aspects et porte différents noms, comme la chasteté *('iffa)* ou la longanimité *(ḥilm)*, mais, dans tous ces comportements, c'est toujours la même maîtrise de soi que l'on retrouve (7).

Le *ṣabr* est nécessaire à l'homme dans toutes les circonstances de sa vie, dans l'épreuve sans doute mais tout autant, sinon plus, dans les moments

(1) *Iḥ*, II, 85.
(2) *Iḥ*, II, 86.
(3) *Iḥ*, II, 86-87.
(4) *Iḥ*, II, 87.
(5) *Iḥ*, IV, 55.
(6) *Iḥ*, IV, 58.
(7) *Iḥ*, IV, 58.

de bonheur et de joie. L'homme qui estime être parvenu au bonheur quand il a la santé, la fortune, la considération sociale, une famille et des amis, oublie facilement sa destinée finale. Pour résister à toutes ces séductions, il a besoin de *ṣabr*, de constance et de maîtrise de soi. C'est en ce sens que Sahl al-Tustarī avait pu dire que, pour faire preuve de constance dans le malheur, il suffisait d'être croyant mais que, pour en avoir dans les circonstances heureuses de la vie, il fallait être un véridique *(ṣiddīq)*. Les Compagnons eux-mêmes, fait remarquer Ġazālī, qui se montrèrent si constants dans les moments difficiles de l'islam, le furent souvent moins dans les heures de triomphe et de prospérité (1).

L'homme a besoin de constance dans les choses qui dépendent de lui. Ainsi pour se soumettre aux obligations de la prière, de la dîme aumônière ou de la guerre sainte *(ǧihād)*. Il en a besoin, avant l'acte, pour bien s'assurer de sa sincérité, pendant l'acte, pour s'acquitter ponctuellement de toutes les dispositions requises, après l'acte, pour n'en pas tirer vanité (2).

L'homme a aussi besoin de constance dans les choses qui ne dépendent pas de lui, par exemple quand il perd la santé ou des personnes qui lui sont chères. Le *ṣabr* est alors une des plus belles formes du courage. Loin de donner des signes désordonnés de douleur, de se lacérer le visage ou de proclamer qu'il changera désormais ses habitudes de vie, le vrai croyant accepte dignement et en silence les coups qui le frappent (3).

Il est enfin une autre forme de constance, plus élevée encore en mérites, celle qui consiste, quand on a été victime d'une injustice dans sa personne ou dans ses biens, à ne pas répondre par la loi du talion *(mukāfa'a)*. Un vrai croyant doit savoir accepter qu'on lui fasse du tort; cette attitude, simplement méritoire dans certains cas, peut, dans d'autres, devenir obligatoire (4).

Faire preuve de constance enfin, c'est toujours lutter *(muǧāhada)* pour faire triompher la religion sur la passion, non certes nécessairement en tuant la passion mais en en mettant la force au service de Dieu, en la détournant du but qui la condamne vers le but qui la justifie et la sanctifie.

Ainsi la passion du commandement *(riyāsa)* ou de la domination *(rubūbiyya)* est, chez l'homme, une des passions les plus fortes. L'âme, de par sa nature, aspire à la souveraineté et répugne à la soumission. Toute âme cache, au fond d'elle-même, les sentiments que Pharaon avait pu, en raison des circonstances, extérioriser. Tout l'homme aspire, comme lui,

(1) *Iḥ*, IV, 60-61.
(2) *Iḥ*, IV, 61.
(3) *Iḥ*, IV, 64.
(4) *Iḥ*, IV, 62.

à exercer cette domination sur ses esclaves, ses serviteurs, ses partisans ou ses clients (1).

Cette volonté de domination existe aussi chez l'homme doué de réflexion et de raison. « L'objet que l'homme se propose alors d'atteindre, c'est l'un des attributs de Dieu : la toute-puissance ou la *rubūbiyya.* » Le cœur est d'autant plus porté à la recherche de cette *rubūbiyya* qu'il sent comme une correspondance *(munāsaba)* entre lui-même et cet attribut divin (2).

On comprendra donc que Ġazālī, à aucun moment, n'en arrive à demander à l'imām, au sultan et au roi, comme à tout autre détenteur de l'autorité, de renoncer à leurs ambitions pour adopter une vie de retraite et de renoncement.

Ce que Ġazālī demande à son prince, imām, calife, roi ou sultan, c'est de mettre sa volonté de commandement au service de la Loi. Rechercher le pouvoir n'est pas en soi blâmable puisque toute société implique un ordre politique. Cette recherche est légitime quand elle se donne pour but, non point de simples satisfactions de puissance, mais la seule souveraineté qui compte, celle de l'ordre politique conforme à l'ordre de Dieu. Le démon incite à rechercher le royaume d'ici-bas, éphémère et fallacieux. Le Livre révélé — tous les Livres révélés — ordonnent de n'avoir d'autre but que la seule royauté qui compte, celle de l'autre-monde (3). Le souverain qui, prenant la richesse et le pouvoir comme moyens et non comme fins, travaille à faire régner la parole de Dieu, pour son plus grand bien et pour celui de ses sujets, est, comme le plus humble des *zāhid*, le véritable souverain : celui qui s'est maîtrisé lui-même et jouit de sa pleine liberté (4).

La confiance en Dieu. — Les considérations qui précèdent vont nous aider à comprendre le sens et la portée que Ġazālī assigne à l'une des vertus les plus caractéristiques de son éthique : le *tawakkul* ou confiance en Dieu (5).

Le *tawakkul*, comme toute autre forme de la foi *(īmān)*, implique trois éléments : une connaissance *(ma'rifa)*, un état d'âme *(ḥāl)* et une action *('amal)*. La connaissance, c'est en l'occurrence l'affirmation de l'unité de Dieu, seul maître et seul législateur. L'état, c'est la certitude que l'on ne sera jamais abandonné par Dieu. C'est dans cet état, au demeurant, que réside l'essentiel du *tawakkul* : la *wakāla*, c'est la charge des intérêts d'autrui, le

(1) *Iḥ*, IV, 61.
(2) *Iḥ*, IV, 68.
(3) *Iḥ*, IV, 68.
(4) *Iḥ*, IV, 68.
(5) *Iḥ*, IV, 210-252.

wakīl, la personne qui exerce cette charge et le *tawakkul*, le fait de se confier à ce *wakīl* (1).

Il y a trois degrés dans cette confiance. On peut avoir confiance en Dieu comme on a confiance dans un mandataire *(wakīl)*; c'est le premier degré du *tawakkul*.

On peut aussi avoir confiance en Dieu comme un enfant a confiance dans sa mère. L'âme, dans cet état, se dirige vers l'être qui lui inspire cette confiance. Elle s'anéantit *(fanā')* en la confiance qu'elle lui porte (2).

On peut enfin s'en remettre à Dieu « comme le cadavre entre les mains de son laveur ». On n'a plus besoin dans ce cas — beaucoup plus rare — d'agir comme l'enfant qui réclame sa mère, ou lui demande quelque chose (3). C'est, comme nous allons le voir, l'état de celui qui a une telle confiance en Dieu qu'il finit par ne plus compter que sur lui-même.

Le troisième élément du *tawakkul* est en effet l'action *('amal)*. « Beaucoup de docteurs, nous dit Ġazālī, s'imaginent que le *tawakkul* consiste dans un abandon total *(tark)*; il consisterait, en particulier, à renoncer à faire effort pour gagner sa vie *(kasb)* ou à abandonner toute initiative personnelle dans la direction *(tadbīr)* de sa vie matérielle, familiale ou sociale. Ainsi l'homme s'adonnant au *tawakkul* demeurerait étendu à terre comme une pièce d'étoffe abandonnée ou comme un morceau de viande sur son étal. C'est là, conclut Ġazālī, une conception fausse et contraire à la Loi » (4). Le *tawakkul* bien au contraire suppose l'action et même, pourrait-on dire, l'encourage.

Comment le *tawakkul*, correctement compris, se concilie-t-il avec la nécessité de l'initiative personnelle et de l'action et par quel raisonnement parvenir à cette conception ? C'est en recourant à une théorie occasionnaliste de la causalité que Ġazālī donne une réponse à ce problème. Dieu, tout-puissant et libre, est la cause de tout ce qui existe, mais Il a mis à la disposition des hommes, pour leur permettre d'agir, des moyens *(asbāb)*, des causes instrumentales plus ou moins régulièrement suivies d'effets. Les moyens envisagés sous cet aspect se répartissent en trois grandes catégories (5).

1. — Dieu a voulu que certains de ces moyens *(asbāb)* fussent toujours suivis des mêmes effets. C'est là, de sa part, non une décision limitant sa propre souveraineté *(rubūbiyya)* en la soumettant à un déterminisme ontologique, mais une simple coutume *(sunna)* qu'Il a instaurée, dans sa sagesse,

(1) *Iḥ*, IV, 223.
(2) *Iḥ*, IV, 225.
(3) *Iḥ*, IV, 225.
(4) *Iḥ*, IV, 228.
(5) Cf. *Ms*, I, 93. — *Iḥ*, IV, 228.

en vue de l'intérêt de l'homme, sa créature privilégiée. Si l'on met, par exemple, un homme affamé devant un plat, ce plat ne viendra pas spontanément à sa bouche; il faudra à cet homme un minimum d'effort pour l'atteindre. De même, un homme qui déciderait de vivre solitaire au sommet d'une haute montagne dénudée, sans eau ni végétaux, serait sûr de mourir de faim, n'ayant aucun moyen de vivre à sa disposition. Les moyens de cette catégorie sont ceux dont on peut affirmer, en toute certitude, qu'ils seront toujours suivis des mêmes effets (1).

2. — Il y a ensuite les moyens dont les conséquences sont probables mais non certaines. Ainsi un homme, quittant un lieu habité ou sa caravane, s'enfonce seul dans un désert où l'on rencontre rarement des gens. Cet homme a de fortes chances de périr, mais ce n'est pas certain. Quand on est entraîné aux privations on peut arriver à trouver de quoi survivre dans un désert et il est rare, d'autre part, fait remarquer Ġazālī, que l'on reste plus d'une semaine dans un désert sans rencontrer des hommes. L'exemple du soufi al-Ḥawwāṣ montre au surplus qu'avec un minimum d'ustensiles on peut arriver à se tirer d'affaire (2).

3. — Il y a enfin les moyens dont les effets sont purement illusoires. Ainsi la sorcellerie et la magie; ce serait une erreur que de croire qu'une amulette écrite par un charlatan puisse guérir d'une maladie (3).

On pourra dire qu'une confiance en Dieu bien comprise suppose que l'homme qui la professe ait toujours recours aux moyens invariablement suivis des mêmes effets et qu'il renonce à ceux dont les effets ne sont qu'illusoires. Dans quelle mesure implique-t-elle aussi le recours aux moyens dont les effets sont probables, mais non certains ? C'est là, répond Ġazālī, une affaire d'estimation personnelle *(iǧtihād)* et aussi une affaire dépendant du degré de considération *(ǧāh)* dont on peut jouir auprès de Dieu. Un risque est à prendre; l'échec est possible mais le succès n'est pas exclu (4).

C'est ce que Ġazālī s'efforce de montrer en appliquant cette théorie des *asbāb* aux quatre catégories de cas qui peuvent se présenter. Il peut s'agir, pour l'homme ayant à se décider, d'acquérir un avantage ou de le conserver ; il peut s'agir aussi pour lui de prévenir un dommage ou d'y mettre un terme. Les quatre cas ainsi envisagés posent, tour à tour, le problème du gagne-pain, de l'épargne, des mesures de sécurité et de la valeur de la médecine (5).

(1) *Iḥ*, IV, 228.
(2) *Iḥ*, IV, 229.
(3) *Iḥ*, IV, 229.
(4) *Iḥ*, IV, 229.
(5) *Iḥ*, IV, 228-237 ; 237-240 ; 240-243 et 243-252.

L'homme qui a besoin de gagner sa vie *(kasb)* peut toujours, s'il est seul et sans famille, agir à la manière d'al-Ḥawwāṣ : s'enfoncer dans le désert, muni ou non de provisions et en comptant sur la grâce de Dieu. Il peut aussi, à la manière de certains soufis, rester inactif chez lui ou dans une mosquée, attendant de la charité publique une assistance plus ou moins problématique. Il peut aussi, sans pour cela manquer à la confiance que l'on doit avoir en Dieu, s'adonner — ce qui est plus sûr — à la pratique d'un métier (1). L'homme qui a une famille à nourrir doit avoir un métier; vivre en ermite et « s'enfoncer dans le désert à la manière d'al-Ḥawwāṣ », constituerait pour lui un abandon de famille, chose rigoureusement interdite par la Loi (2).

Le second problème qui se pose, dans le cadre de la confiance en Dieu, est celui de la légitimité de l'épargne *(iddiḫār)* que l'on pourrait, à première vue, considérer comme contraire à la notion même de confiance en Dieu. La question a été fort discutée dans le monde du soufisme. Ġazālī admet, pour sa part, la légitimité de l'épargne comme parfaitement conciliable avec le *tawakkul*, mais il limite cette épargne dans le temps. Garder par devers soi, nous dit-il, de quoi vivre pendant un an est une limite à ne pas dépasser si l'on veut toujours rester dans la catégorie des confiants en Dieu; les revenus et la contribution versée au titre de la *zakāt* sont annuels. Mais il ne condamne pas pour autant la constitution d'une épargne permettant de vivre, avec sa famille, pendant plus d'un an et il ne l'interdit pas. C'est en ce sens que l'on a pu dire, fait-il remarquer, qu'il n'y a que trois espèces d'animaux qui mettent en réserve des provisions : la souris, la fourmi et l'homme (3). Le tout, en définitive, dépend de l'état d'esprit d'un chacun.

Ce n'est pas non plus manquer de confiance en Dieu, si l'on craint un dommage *(ḍarar)* pour sa personne, sa famille ou ses biens, que de prendre les précautions qui s'imposent. La Loi interdit de dormir sans protection dans une région infestée de bêtes sauvages, de faire halte dans un *wādī*, de s'installer au pied d'un mur qui menace de s'écrouler ou sous le toit d'une maison susceptible de s'effondrer. On peut fort bien avoir confiance en Dieu tout en fermant la porte de sa maison avant de sortir, ou en entravant son chameau pour l'empêcher de s'enfuir et de commettre des dégâts. A un bédouin qui avait laissé son chameau s'échapper et qui s'en excusait auprès du Prophète en invoquant sa confiance en Dieu, celui-ci répondit : « Entrave d'abord ton chameau et aie ensuite confiance en Dieu. » C'est aussi faire

(1) *Iḥ*, IV, 230.
(2) *Iḥ*, IV, 234.
(3) *Iḥ*, IV, 237-238.

confiance à Dieu que de renoncer à user, pour prévenir un dommage, de moyens dont les effets sont purement illusoires (1).

Le dernier cas envisagé, celui des moyens à utiliser pour mettre fin à un dommage sans pour autant manquer à la confiance que l'on doit avoir en Dieu, soulève plus particulièrement le problème de la médecine (2). L'utilisation de remèdes n'est pas contraire au *tawakkul*. Le Prophète lui-même en usait. Les Compagnons suivirent son exemple (3). Renoncer à se soigner, quand l'effet des remèdes est certain, est interdit par la Loi. User de remèdes dont l'effet n'est que probable, n'est pas non plus contraire à la confiance que l'on a en Dieu, bien que cet usage ne présente aucun caractère d'obligation. Le recours à des remèdes dont l'effet est purement illusoire est à l'opposé du *tawakkul*; ainsi l'usage de cautérisation *(kay)* ou d'incantations magiques *(ruqya)* n'a rien à voir avec la médecine (4). Loin de détourner de l'action, une confiance en Dieu bien comprise y incite.

L'amour pour Dieu. — Plus encore que par le sentiment de confiance en Dieu, parfaitement conciliable avec les nécessités de l'action, l'éthique de Ġazālī est dominée par l'amour *(maḥabba)* pour Dieu, qui lui aussi est source d'action. L'amour pour Dieu, nous dit Ġazālī, est la plus haute des stations auxquelles l'homme puisse parvenir. Tous les autres sentiments, comme le désir de Dieu *(šawq)*, la familiarité avec Dieu *(uns)*, l'acceptation *(riḍā)* des décisions divines, sont le fruit de l'amour pour Dieu. Toutes les stations antérieures, comme le repentir *(tawba)*, la constance *(ṣabr)*, le détachement des choses de ce monde *(zuhd)*, sont des stations préparatoires (5).

L'amour pour Dieu, comme tout amour, naît de la correspondance *(munāsaba)* et de la ressemblance *(mušākala)* entre l'amant et l'être aimé. L'enfant recherche la compagnie des jeunes de son âge et l'adulte celle des autres adultes. L'oiseau va vers les oiseaux de son espèce et s'écarte des autres. Le savant éprouve plus de plaisir dans la compagnie d'un autre savant que dans celle d'un artisan; l'artisan recherche plus volontiers la compagnie d'un autre artisan que celle d'un paysan (6).

Cette correspondance peut être extérieure et physique *(ẓāhira)*, mais aussi intérieure et morale *(bāṭina)*. Ainsi deux êtres se sentent attirés l'un

(1) *Iḥ*, IV, 240-243.
(2) *Iḥ*, IV, 243-252.
(3) *Iḥ*, IV, 243-244.
(4) *Iḥ*, IV, 243.
(5) *Iḥ*, IV, 252-308.
(6) *Iḥ*, IV, 263.

vers l'autre, non par la beauté ou l'intérêt, mais par la similitude de leurs sentiments et de leurs aspirations (1).

Cette correspondance entre deux ordres de réalités différentes dans leur nature, celle du Créateur et celle de la créature, quand elle est comprise comme une union substantielle *(iltiḥād)*, aboutit à un incarnationnisme *(ḥulūl)* que la Loi interdit. C'est tomber alors dans l'erreur de ceux qui disent : « Je suis la vérité *(ḥaqq)* », ou dans celle des chrétiens qui voient en Jésus une incarnation de Dieu (2).

Aimer Dieu est nécessaire pour Le connaître *(ma'rifa)*. L'homme en effet perçoit Dieu non par ses cinq sens, instruments de la perception des choses extérieures, mais par un sixième sens, que l'on désigne tantôt par les termes de raison, de lumière ou de cœur et qui constitue cette vision intérieure dont Dieu lui a donné le privilège (3).

Mais l'amour pour Dieu n'est pas seulement la condition de cette révélation intime et personnelle dont le cœur est le siège *(mukāšafa)* ; c'est encore la condition du comportement pratique *(mu'āmala)* de l'homme dans sa vie de tous les jours, qu'il ait choisi la retraite ou la fréquentation du monde.

Aimer Dieu, c'est aussi aimer ses prophètes et, par-dessus tout, Muḥammad, le dernier et le plus grand de tous; c'est aimer les bons savants et détester les mauvais, aimer les gens vertueux et détester les méchants, aimer les princes justes et avoir de l'aversion pour les mauvais même si l'on n'a pas eu à souffrir de leur injustice (4). C'est ainsi que l'on aimera Abū Bakr ou l'imām al-Šāfi'ī, non certes pour leur beauté physique, mais en raison de la beauté de leurs actes qui témoignent de la beauté des qualités dont ces actes découlent (5).

Ce n'est pas, en effet, dans leur personne physique que tous ces justes sont dignes d'être aimés, ni même pour les seuls bienfaits *(ni'ma)* que leur conduite a procurés à la communauté des hommes. On les aimera pour les qualités *(ṣifāt)* que leur conduite suppose et qui correspondent, dans l'ordre des êtres créés, aux attributs divins dans l'ordre de la transcendance (6).

On les aimera pour leur science *('ilm)*, car on ne saurait servir Dieu qu'à la condition de Le connaître, et de connaître aussi ses anges, ses livres,

(1) *Iḥ*, IV, 263.
(2) *Iḥ*, IV, 263.
(3) *Iḥ*, IV, 255.
(4) *Iḥ*, IV, 260.
(5) *Iḥ*, IV, 260-261.
(6) *Iḥ*, IV, 261.

ses prophètes et ses Lois. On les aimera ensuite parce qu'ils ont été capables de se réformer eux-mêmes *(iṣlāḥ)* et de réformer ensuite les autres serviteurs de Dieu par leur direction morale *(iršād)* et leur politique *(siyāsa)*. On les aimera enfin pour avoir réussi à se dépouiller de toutes les passions de nature à les détourner de Dieu (1).

Aimer Dieu, c'est aussi réaliser en soi, sur le plan de la créature, les vertus qui donnent à Dieu sa pleine et entière souveraineté *(aḫlāq al-rubūbiyya)* : la science, la bonté, la bienfaisance et la générosité. C'est, en d'autres termes, travailler à acquérir cette autonomie morale qui ne fait agir qu'en vertu des impératifs de sa propre conscience éclairée par la Loi, en se refusant à céder à toute pression et toute sollicitation extérieures. C'est aimer Dieu et chercher à Lui ressembler que de dispenser ses bons conseils *(naṣīḥa)*, que de chercher sans cesse à conduire les hommes sur le chemin de la vérité *(iršād)*, que de les détourner de l'erreur et que de s'efforcer, d'une manière générale, de leur faire mettre en pratique les vertus enseignées par la Loi *(makārim al-šarī'a)* (2).

De là les signes de l'amour de l'homme pour son Seigneur — signes innombrables, nous dit Ġazālī, et qui tous se présentent sous deux aspects, l'un tourné vers la vie spéculative et l'au-delà, l'autre vers ce monde et la conduite (3).

1. — Aimer Dieu, c'est désirer Le rencontrer un jour et Le voir *(mušāhada)*. On ne saurait concevoir que l'amant ne cherche pas à rencontrer et à voir l'objet de son amour. Mais, lorsqu'il s'agit de Dieu, on ne peut Le rencontrer et parvenir à Lui qu'en quittant ce bas-monde et en s'en séparant par la mort. « La mort, écrit Ġazālī, est la clef de la rencontre avec Dieu et la porte que l'on doit franchir pour arriver à la pleine vision de Dieu » (4). L'homme donc qui aime Dieu, non seulement ne craindra pas la mort, mais au contraire la recherchera, à la condition que ce soit celle du martyr *(šahīd)*.

2. — L'homme qui aime véritablement Dieu préfère ce que Dieu aime à ce que lui-même aime extérieurement ou intérieurement. Or ce que Dieu aime par dessus-tout, c'est sa Loi *(šarī'a)*. L'amour pour Dieu, loin de dispenser les hommes d'obéir aux prescriptions de la Loi *(ibāḥa)*, les met à même de les observer encore plus ponctuellement et plus profondément. On se rappellera les conseils de prudence d'al-Fuḍayl (m. 187) qui se plaisait à dire

(1) *Iḥ*, IV, 261.
(2) *Iḥ*, IV, 263.
(3) *Iḥ*, IV, 282-290.
(4) *Iḥ*, IV, 264-267.

que l'on trouve aussi bien dans les plus bas étages de l'enfer que dans les plus hauts degrés du paradis des hommes se revendiquant de la connaissance et de l'amour de Dieu (1).

3. — L'homme qui aime Dieu mentionne *(ḏikr)* continuellement son nom. Aimer Dieu, c'est encore aimer le Coran, qui est la parole de Dieu, aimer le Prophète que Dieu a réformé par le Coran, aimer les saints et toutes les créatures de Dieu (2).

4. — L'homme qui aime véritablement Dieu ne ressent aucune peine quand il perd ce qui n'est pas Dieu, mais s'afflige au contraire de la perte de tout moment pendant lequel il n'a pas songé à Dieu ou ne Lui a pas obéi (3).

5. — Aimer Dieu, c'est prendre plaisir à Lui obéir sans jamais éprouver la moindre fatigue, comme l'amant obéit à l'être aimé et se consacre tout entier à son service (4).

6. — Aimer Dieu enfin, c'est nourrir de la compassion *(šafaqa)* pour tous ses serviteurs et de l'aversion *(šidda)* pour tous ses ennemis, comme Dieu lui-même l'a fait savoir dans l'Écriture : « Muḥammad est l'envoyé de Dieu. Ceux qui sont avec lui sont violents à l'égard des infidèles *(kuffār)* et compatissants entre eux. » (*Coran*, XLVIII, 29) (5).

IV. LA HIÉRARCHISATION DES FAUTES ET L'HONORABILITÉ

Bien agir consiste donc à obéir à Dieu en accomplissant les actes qu'Il a prescrits, en respectant les interdictions qu'Il a formulées et en pratiquant les vertus que la soumission à sa Loi suppose et développe. C'est en partant de ces considérations que l'on abordera un autre grand chapitre de la politique ġazālienne : celui de la hiérarchisation des fautes *(ḏunūb)* et de la définition de l'honorabilité *('adāla)* en fonction des circonstances qui la conditionnent (6).

Sur l'origine même des fautes, une réponse a été donnée par ce que nous

(1) *Iḥ*, IV, 284.
(2) *Iḥ*, IV, 285.
(3) *Iḥ*, IV, 286.
(4) *Iḥ*, IV, 286.
(5) *Iḥ*, IV, 286.
(6) *Iḥ*, IV, 1-52 (sur la *tawba*).

avons déjà dit des passions funestes qui existent dans l'homme et que nous ne ferons que rappeler très brièvement ici (1).

L'homme peut être entraîné au mal par la volonté de domination *(rubūbiyya)*, qui donne naissance à la vanité, à la recherche de la gloire et de la richesse, au désir d'imposer sa volonté et de passer devant les autres.

L'instinct satanique *(šayṭāniyya)* est à l'origine de l'envie, de la jalousie, de la ruse, de la perfidie, de l'hypocrisie, de l'incitation à innover en matière religieuse.

De l'instinct de bestialité *(bahīmiyya)* naissent la gloutonnerie, la colère, l'ivrognerie, la débauche, le vol, l'usurpation et, d'une manière générale, la passion de la thésaurisation.

L'instinct de cruauté ou de sauvagerie *(sab'iyya)* donne naissance à la fureur, à la prodigalité et à l'agressivité qui pousse l'homme à injurier, à frapper ou à tuer son prochain (2).

Il y a d'autre part un ordre, nous l'avons vu, dans l'emprise progressive de ces différents instincts sur l'homme : d'abord agissent la *bahīmiyya* et la *saba'iyya* qui, unissant leurs effets, engendrent la *šayṭāniyya* pour aboutir à la plus redoutable des passions : la *rubūbiyya*, la volonté de domination tyrannique cherchant à imposer sa loi à des créatures qui n'ont d'autre fin que de servir Dieu.

Si l'on cherche à classer ces fautes, non plus en parlant de leur origine mais en considération de ceux qui en sont les victimes, on devra distinguer, d'une part, les fautes qui portent atteinte aux droits de Dieu *(ḥuqūq Allāh)* et, d'autre part, celles qui violent les droits des gens *(ḥuqūq al-nās)* (3).

Parmi les fautes envers Dieu, on pourra citer l'abandon de la prière, du jeûne et des autres œuvres dévotionnelles *('ibādāt)*, comme aussi la violation des interdictions résultant de la nature des choses (4).

Parmi les fautes portant atteinte aux droits des hommes, on pourra citer le refus de payer la *zakāt* à ceux que Dieu a énumérés dans son Livre, le meurtre, les coups et blessures, l'usurpation par la violence *(ġaṣb)* du bien d'autrui et toute atteinte à l'honneur *('irḍ)*. D'une manière générale, on peut dire qu'une atteinte aux droits des gens peut porter sur la personne

(1) *Iḥ*, IV, 14. — Cf. plus haut, 217-218.
(2) *Iḥ*, IV, 14.
(3) *Iḥ*, IV, 14. — Cf. *Essai*, 276, 371 et 414.
(4) *Iḥ*, IV, 14.

elle-même *(nafs)*, sur ses membres *(aʿrāf)*, ses biens *(māl)*, son honneur *(ʿirḍ)* ou sa religion *(dīn)* (1).

On considérera, par exemple, comme une atteinte à la religion d'un homme le fait de l'inciter à adopter une innovation *(bidʿa)*, à désobéir à Dieu ou à blasphémer — « comme le font, ajoute Ġazālī au passage, ces sermonnaires qui enseignent au commun des gens qu'il faut avoir plus d'espérance en Dieu que de crainte » (2).

On posera cependant pour principe que les fautes commises envers les hommes sont plus graves que les fautes commises envers Dieu en ce sens que Dieu pardonnera plus difficilement les premières que les secondes, à la condition qu'il ne s'agisse pas de l'associationnisme *(širk)*, la faute suprême qui a pour effet d'effacer toutes les bonnes actions (3).

Un hadith, rapporté par Ibn Ḥanbal et al-Ḥākim al-Nīsābūrī, le proclame expressément : « Il y a, pour les fautes, trois registres : le registre des fautes que Dieu pardonne; le registre des fautes qu'Il ne pardonne pas, et le registre des fautes qui demeurent en suspens. » Les premières sont les fautes que les hommes commettent envers Dieu, à l'exception de l'associationnisme, les secondes les diverses formes de cet associationnisme et, les dernières, les fautes que les hommes commettent les uns envers les autres et qui, le jour du jugement, ne seront elles-mêmes pardonnées par Dieu qu'à la condition de l'avoir d'abord été par leurs victimes et d'avoir fait objet de réparation (4).

Fautes graves et fautes légères. — L'existence d'une hiérarchisation des fautes étant ainsi admise, le problème qui se pose est d'abord celui de la détermination des critères qui permettent de distinguer entre ce qu'on appellera une faute grave *(kabīra)* et une faute légère *(ṣaġīra)*, et ensuite celui de la détermination des règles qui permettront d'établir, à l'intérieur de chacune de ces deux grandes catégories, une nouvelle hiérarchisation (5).

Le principe même de la distinction entre faute grave et faute légère a été contesté et l'on a pu soutenir, non sans raison apparente, qu'en se fondant sur le Livre et la tradition, il n'y avait pas lieu de distinguer entre grandes et petites fautes; toute faute, consistant dans une violation de la Loi, doit, par là même, être qualifiée de grave. Cette argumentation donne au demeurant à penser que la thèse consistant à voir dans toute faute une

(1) *Iḥ*, IV, 14.
(2) *Iḥ*, IV, 14. — Cf. III, 106-108.
(3) *Iḥ*, IV, 14-15.
(4) *Iḥ*, IV, 14-15.
(5) Problème posé historiquement avec l'apparition du khārijisme. Cf. *Schismes*, 36.

faute grave, loin d'être l'apanage des seuls kharijites, a aussi trouvé des partisans en milieu sunnite. Ġazālī, pour sa part, la rejette en invoquant le Coran (LIII, 33 et IV, 35) et le hadith (1).

Mais, souligne-t-il, si la distinction est à retenir, on constatera d'abord que les Compagnons et leurs successeurs n'ont jamais été d'accord sur le nombre exact des fautes que l'on devait considérer comme graves : les uns fixaient ce nombre à quatre, sept, neuf ou onze et d'autres le portaient jusqu'à soixante-dix (2).

Fait plus grave encore, constate Ġazālī, l'accord n'a jamais pu se faire sur les critères définissant la faute grave. Pour certains docteurs, on rangera dans la catégorie des fautes graves tout ce que Dieu a interdit, tout ce qu'Il a menacé du feu de l'enfer et tout ce qu'Il a puni en ce monde d'une peine définie par la Loi *(ḥadd)* (3).

Pour beaucoup, on devra conclure qu'il est impossible de déterminer avec précision les critères de fautes dont on ignore le nombre et on se résignera à cette ignorance en quelque sorte voulue, comme on accepte d'ignorer la date exacte de la Nuit du destin *(Laylat al-qadr)*, ou l'heure exacte de la prière du vendredi (4).

Rejetant cette manière de voir, Ibn Masʿūd soutenait pour sa part que l'on pouvait sortir de cette indécision en se reportant à la sourate des *Femmes* et en considérant comme fautes graves toutes les fautes que Dieu avait énumérées au début de cette sourate jusqu'au verset commençant par ces mots : « Si vous évitez ceux des grands péchés... » (*Coran*, IV, 35/31) (5).

La théorie qui paraît cependant la meilleure en ce domaine est celle d'Abū Ṭālib al-Makkī qui, partant de traditions diverses, arrive à dresser une liste limitative de dix-sept fautes graves (6).

Quatre de ces fautes ont pour siège le cœur : l'associationnisme, l'obstination dans la désobéissance, le manque de confiance dans la miséricorde divine et le sentiment d'être à l'abri des ruses et des coups de Dieu (7).

Quatre ont pour siège la langue : le faux-témoignage, l'accusation calomnieuse d'inconduite, le faux-serment et la sorcellerie (8).

(1) *Iḥ*, IV, 15.
(2) *Iḥ*, IV, 15.
(3) *Iḥ*, IV, 16.
(4) *Iḥ*, IV, 15. — *Précis*, 70. — *Muġnī*, III, 113-117.
(5) *Iḥ*, IV, 15.
(6) *Iḥ*, IV, 15.
(7) *Iḥ*, IV, 15.
(8) *Iḥ*, IV, 15-16.

Trois fautes ont pour siège le ventre : la consommation de boissons fermentées, le détournement du bien des orphelins et l'usure *(ribā)* pratiquée sciemment (1).

Deux fautes ont pour siège les organes sexuels : la fornication et la sodomie. Deux autres se situent dans les mains : le meurtre et le vol qualifié. Une a pour siège les pieds : la fuite d'un homme devant deux hommes ou de dix hommes devant vingt.

Enfin la dernière faute grave concerne l'ensemble du corps : la désobéissance aux parents (2).

Cette théorie d'al-Makkī, nous dit Ġazālī, est assez proche de la vérité, mais on ne saurait cependant la tenir pour pleinement satisfaisante. On peut en effet ajouter à cette liste d'autres péchés graves et en retirer d'autres (3).

Ainsi al-Makkī range, parmi les fautes graves, l'usure et le détournement des biens des orphelins — fautes qui portent uniquement sur des biens. Dans la catégorie des fautes qui portent atteinte à la personne elle-même, il ne mentionne que le meurtre, sans faire allusion aux autres dommages que l'on peut causer à la personne physique d'un homme sans aller jusqu'à le tuer. Or ce sont là des dommages plus graves que les dommages causés à des biens (4). De même encore, on ajoutera, en se fondant sur la tradition, à l'accusation calomnieuse d'inconduite, les injures et, d'une manière générale, toute autre forme d'atteinte à l'honorabilité d'autrui (5).

Critères pouvant servir à définir la faute grave. — « Le terme même de faute grave *(kabīra)*, fait remarquer Ġazālī, est un terme absolu *(muṭlaq)* qui n'a reçu de définition précise ni dans la langue ni dans la Loi révélée. » Les deux termes de « grande » *(kabīra)* et de « petite » *(ṣaġīra)* sont des termes essentiellement relatifs. Un péché peut être qualifié de grand si on le compare à un péché plus petit mais de petit si si on le compare à une faute plus grave. Étreindre une femme est une faute grave si on la compare au fait de s'être borné à la regarder avec concupiscence, mais c'est une faute légère en comparaison de la fornication. De même, couper la main d'un homme est une faute grave par comparaison avec la simple insulte, mais une faute relativement légère par rapport au meurtre (6). Il faudra donc, pour chacun de ces deux termes, trouver un critère objectif dans la Loi.

(1) *Iḥ*, IV, 16.
(2) *Iḥ*, IV, 16.
(3) *Iḥ*, IV, 17.
(4) *Iḥ*, IV, 16.
(5) *Iḥ*, IV, 17.
(6) *Iḥ*, IV, 17.

On peut être autorisé à considérer comme grave la faute dont Dieu a menacé l'auteur d'un châtiment dans l'autre-monde. De même la faute qu'une peine légale *(ḥadd)* frappe en ce monde. De même encore, on qualifiera de grave toute faute dont l'interdiction formelle *(nahy)* figure dans un texte du Coran (1).

Un autre critère peut encore intervenir : donner le nom de grave à une faute qui ne saurait trouver son expiation réparatrice *(kaffāra)* dans l'accomplissement des cinq prières quotidiennes, quand il est toutefois possible, ce qui est rarement le cas, de trouver, dans le Coran et la Sunna, des données suffisamment explicites pour pouvoir s'autoriser de ce critère (2).

C'est qu'en effet, quelle que soit la valeur de tous ces critères, on ne saurait trouver, dans le Coran et la tradition, une définition précise de ce que l'on est en droit d'appeler une faute grave ni une énumération de ces fautes. Certaines fautes sont manifestement graves, d'autres manifestement légères, mais, entre ces deux termes extrêmes, s'étagent de nombreuses fautes dont il est difficile d'évaluer le degré de gravité (3).

Ġazālī ne voit pas là, pour autant, une imperfection ou une défaillance de la Loi : c'est une ambiguïté voulue par le Législateur, destinée à inciter les hommes à un effort constant de vigilance et de réflexion. Ainsi, en laissant dans l'imprécision la date de la Nuit du destin, le Législateur a voulu inciter les fidèles à s'efforcer de la déterminer (4).

Il est cependant possible, pour arriver à déterminer les fautes graves, de mettre en œuvre une méthode qui permettra de connaître avec certitude et exactitude les diverses catégories *(ǧins)* de fautes graves, mais seulement avec une présomption de certitude *(ẓann)* et une certaine approximation *(taqrīb)*, les fautes considérées dans leur réalité particulière et concrète *('ayn)*. On remarquera, en outre, que si l'on connaît avec certitude la faute la plus grave, qui est l'associationnisme *(širk)*, on ne saurait avoir le moyen de savoir en quoi consiste la faute la plus légère (5).

On partira, pour arriver à cette classification des fautes, du but *(maqṣūd)* même de la Loi révélée, de toutes les Lois révélées pourrait-on dire, de la Loi juive comme de la Loi chrétienne avant leur abrogation par l'islam. Le but *(maqṣūd)* de la Loi révélée, comme elle-même le proclame et comme la réflexion sur cette Loi le confirme, est de conduire

(1) *Iḥ*, IV, 17.
(2) *Iḥ*, IV, 19.
(3) *Iḥ*, IV, 17.
(4) *Iḥ*, IV, 17.
(5) *Iḥ*, IV, 17.

les hommes vers Dieu et de leur procurer un jour le bonheur de Le rencontrer (1).

On ne saurait parvenir à ce but que par la connaissance *(ma'rifa)* de Dieu, c'est-à-dire par la connaissance de ses attributs, de ses livres et de ses envoyés. Dieu l'a fait savoir dans l'Écriture quand Il a dit : « Je n'ai créé les démons et les hommes que pour qu'ils me servent » (*Coran*, LI, 56).

Or un serviteur ne peut servir son maître que dans la mesure où il reconnaît la souveraineté *(rubūbiyya)* de ce maître et sa propre dépendance *('ubūdiyya)*, dans la mesure où il le connaît et se connaît lui-même (2).

Mais si tel est le but de l'envoi des prophètes et de la révélation des Livres, ce but — le bonheur et le salut dans l'autre-monde — ne peut être préparé que dans la vie d'ici-bas. C'est en ce sens, nous l'avons vu, que le Prophète a pu dire : « Ce bas-monde est le champ où l'on jette la semence de l'autre-monde » (3). L'homme, qu'il ait choisi la retraite ou la fréquentation des autres, pour gagner son salut dans l'autre-monde, doit le préparer ici-bas. Les choses de ce monde constituent le moyen, l'instrument, qui permet d'atteindre celles de l'autre. Le spirituel tient le temporel en état, mais le temporel est la condition du spirituel. La conservation des intérêts temporels de l'homme est indirectement un des buts de la Loi dans la mesure où le respect de ces intérêts est une des conditions nécessaires à la réalisation de son bonheur final (4).

« On considérera, conclut Ġazālī, que la protection de la connaissance de Dieu pour les cœurs, la protection de la vie pour les corps et celle des biens pour les gens, constituent le but de toutes les Lois révélées. Il est en effet impossible de penser que, sur ces trois buts, il puisse y avoir des divergences entre les religions. Il n'est pas permis de penser que Dieu ait pu envoyer un prophète avec un autre but que de réformer *(iṣlāḥ)* les hommes dans leur vie spirituelle et temporelle et qu'Il ait pu ensuite les empêcher de Le connaître et de connaître ses prophètes ou voulu leur perte et celle de leurs biens » (5).

La hiérarchisation des fautes. — On se trouve ainsi amené devant trois catégories hiérarchisées *(marātib)* de fautes : les fautes portant les unes atteinte à la connaissance de Dieu, les autres à la vie de l'homme, les dernières à ses biens.

(1) *Iḥ*, IV, 264-267.
(2) *Iḥ*, IV, 17.
(3) *Iḥ*, IV, 18.
(4) Cf. plus haut, 200.
(5) *Iḥ*, IV, 18.

Les fautes du premier degré sont les plus graves dans la mesure où elles font obstacle à la connaissance de Dieu et de ses prophètes. « Il n'y a pas, dit un hadith, de faute plus grave que l'infidélité *(kufr)*. » Mais l'infidélité elle-même est hiérarchisée et certaines de ses formes sont plus graves que d'autres. L'associationnisme *(širk)*, qui annule toutes les bonnes œuvres, en est la forme la plus grave. Mais la notion d'innovation *(bid'a)* est une notion confuse dont on n'usera qu'avec prudence (1).

Les fautes du second degré, qui portent atteinte à la personne *(nafs)*, sont elles aussi hiérarchisées. Le meurtre est plus grave que de simples coups et blessures ; le meurtre volontaire incomparablement plus grave que le meurtre involontaire. Dans cette catégorie de fautes entrent encore la fornication et la sodomie. La fornication, susceptible d'engendrer une postérité, trouble la transmission de la vie dans son ordonnancement légal. Plus grave que la sodomie qui ne donne pas l'espoir d'une postérité, elle vient, dans l'ordre de la gravité, immédiatement après le meurtre (2).

Les fautes du troisième degré, qui portent atteinte aux biens, instruments indispensables à la vie, posent des problèmes plus délicats. Par principe les biens sont protégés par la Loi en ce sens que nul ne peut s'approprier les biens d'un tiers par le moyen qui bon lui semble. La Loi réglemente les conditions du transfert des biens, mais leur statut est plus complexe que celui des fautes de la deuxième catégorie où une atteinte à la personne est le plus souvent irréparable (3).

On partira de ce principe que des biens enlevés indûment à un tiers, s'ils subsistent, doivent être rendus à leurs légitimes propriétaires et, s'ils ont été dépensés, qu'ils doivent faire l'objet d'une indemnisation *(taġrīm)* (4).

Si cette réparation *(tadāruk)*, directe ou indirecte, n'est pas possible, on considérera que la faute commise est toujours une faute grave même si la Loi ne la punit pas d'une peine définie *(ḥadd)*. Il en est ainsi lorsqu'il y a eu vol qualifié, détournement des biens d'un orphelin, faux-témoignage et détournement d'un dépôt (5).

L'usure *(ribā)* constitue cependant, pour Ġazālī, un cas particulier sur lequel il estime que l'on est en droit de s'abstenir de prendre position *(tawaqquf)*. Bien que l'usure soit interdite par la Loi, l'homme qui s'approprie, par ce moyen, les biens d'un tiers le fait avec le consentement de ce tiers.

(1) *Iḥ*, II, 106-108.
(2) *Iḥ*, IV, 18. — *Waǧīz*, II, 121 et 167 (sur le *qatl* et le *zinā*).
(3) *Iḥ*, IV, 18.
(4) *Iḥ*, IV, 18. — *Waǧīz*, II, 183.
(5) *Iḥ*, IV, 18.

La Loi, d'autre part, hésite à ranger, parmi les fautes graves, l'usurpation *(ġaṣb)* des biens d'un tiers par la violence, bien que cette opération consiste à s'approprier le bien d'autrui sans le consentement de ce tiers et sans celui de la Loi. Or l'usure, c'est l'appropriation du bien d'un tiers avec le consentement de ce dernier mais sans celui de la Loi. Aussi peut-on légitimement soutenir, puisqu'il n'y a pas accord parmi les docteurs pour ranger l'usurpation par la violence parmi les fautes graves, que l'on puisse s'abstenir de chercher à savoir si l'on doit ou non ranger le *ribā* parmi les fautes graves (1). Ce laxisme en vérité quelque peu suprenant de la part de Ġazālī, si pointilleux sur les conditions à exiger pour la licéité d'une vente, doit être rapproché de la position que nous l'avons vu prendre sur le problème de l'accaparement et de la mauvaise monnaie (2).

Sur la liste des fautes graves dressée par Abū Ṭālib al-Makkī, il est, d'autre part, quatre cas qui appellent des remarques particulières et qui soulignent encore, si besoin en était, toute la complexité des problèmes soulevés par la hiérarchisation des fautes : la consommation de boissons fermentées, l'accusation calomnieuse d'inconduite, la magie et le délit de fuite.

La Loi considère la consommation de boissons fermentées *(ḫamr)* comme une faute grave. Les boissons fermentées, en effet, troublent la raison et parfois même la détruisent entièrement; la raison, la meilleure partie de l'homme, doit être protégée au même titre que la vie (3). L'existence d'une peine légale *(ḥadd)*, d'autre part, atteste que la Loi entend proscrire sévèrement l'usage de ces boissons. La Loi cependant punit la consommation d'une seule goutte de vin, ce qui ne saurait altérer la raison. Si l'on boit, d'autre part, une très faible quantité de vin noyée dans une grande quantité d'eau, il paraît difficile de considérer cet acte comme une faute grave; l'eau bue est simplement une eau impure. Mais, comme la Loi prévoit toujours en ce cas, une peine déterminée *(ḥadd)* et que les Compagnons, d'autre part, s'accordaient à considérer comme grave toute faute sanctionnée par un *ḥadd*, on en conclura, dit Ġazālī, que c'est en considération de cette peine que l'on rangera parmi les fautes graves le fait de ne boire qu'une goutte de vin (4).

On retrouve des problèmes du même genre quand on aborde la question de l'accusation calomnieuse d'inconduite *(qaḏf)*. Cette accusation porte atteinte à l'honneur. Or l'honneur, dans la table des valeurs, vient après

(1) *Iḥ*, IV, 19. — Sur le *ġaṣb*, *Waǧīz*, I, 205. — *Précis*, 119. — *Muġnī*, V, 374-459.
(2) Voir plus haut 309-311.
(3) *Iḥ*, IV, 19.
(4) *Iḥ*, IV, 19. — *Essai*, 374-376.

les biens et les atteintes à l'honneur sont d'une gravité variable. Si la Loi a tenu à punir d'une peine déterminée *(ḥadd)* l'accusation calomnieuse de fornication ou de sodomie, c'est qu'elle a voulu montrer, par là, que cette accusation constitue l'atteinte la plus grave que l'on puisse porter à l'honneur d'un homme. « Il y a tout lieu de penser, écrit Ġazālī, et je le fais moi-même, que les Compagnons considéraient comme grave une faute punie par une peine légale. Une telle faute, par le fait même qu'elle est grave, ne peut être rachetée par les cinq prières quotidiennes » (1).

La magie *(siḥr)* doit être rangée dans la catégorie des fautes graves dans la mesure où elle implique l'infidélité, mais, dans le cas contraire, son degré de gravité varie en proportion des dommages *(ḍarar)* qu'elle est de nature à entraîner (2).

La fuite devant l'ennemi *(firār)* doit-elle être aussi considérée comme une faute grave ? Si l'on considère, dit Ġazālī, avec Abū Ṭālib al-Makkī, que l'on doive exclure de la liste des fautes graves le fait d'insulter des gens sans aller jusqu'à les accuser d'inconduite majeure, ou le fait d'usurper leurs biens par la violence et de les expulser ainsi de leurs maisons et de leurs patries, à plus forte raison ne saurait-on affirmer que fuir devant l'ennemi puisse constituer une faute grave. On l'admettra cependant en vertu du hadith qui l'affirme et de la primauté du texte sur le raisonnement analogique (3).

Toutes ces discussions sur la hiérarchisation des fautes amènent Ġazālī à cette constatation que la faute grave *(kabīra)* n'a pas, en ce bas-monde, un statut nettement déterminé par la Loi. Les peines légales *(ḥudūd)* édictées par le Coran et la tradition frappent certaines catégories de fautes limitativement énumérées par les termes qui les désignent, mais une peine légale n'accompagne pas nécessairement une faute grave en tant que telle. L'imprécision *(ibhām)*, en ce domaine, loin d'être fortuite, est une imprécision voulue. Elle a pour but d'indiquer que les fautes graves relèvent non seulement des choses de ce monde, laissées à la justice des hommes, mais aussi des choses de l'autre-monde, confiées à la justice de Dieu. Elle a en outre pour conséquence de maintenir les croyants dans un état de vigilance de nature à les détourner à la fois des grandes et des petites fautes (4).

C'est devant une incertitude du même genre que l'on se trouve quand il s'agit de définir les expiations réparatrices *(kaffārāt)* prévues pour le rachat

(1) *Iḥ*, IV, 19. — Sur le *qaḏf*, cf. *Waǧīz*, II, 170-171. — *Précis*, 264. — *Muġnī*, X, 201-235.
(2) *Iḥ*, IV, 19. — *Essai*, 392 et 409.
(3) *Iḥ*, IV, 19.
(4) *Iḥ*, IV, 19.

des fautes légères. Le fait de s'abstenir de fautes graves, dit-on parfois, rachète les fautes légères (1). Mais, fait remarquer Ġazālī, la règle, ainsi formulée, n'est pas une règle absolue. Commettre volontairement une faute légère pour éviter une grande n'a de valeur expiatoire que si l'on avait réellement la volonté et la possibilité de commettre la faute grave que l'on a su éviter en commettant la légère. S'abstenir d'une faute grave n'est, d'autre part, méritoire que si on le fait par crainte de Dieu et non pour quelque motif extérieur. Devant toutes les difficultés que soulève une telle casuistique, Ġazālī en arrive à cette conclusion que tous ces termes de fautes graves ou légères, d'expiations réparatrices ou de peines légales ne sauraient être enfermés dans des énumérations limitatives ou des définitions trop restrictives. Ce sont autant de termes que la Loi a maintenus dans une ambīguité salutaire et voulue (2).

L'honorabilité. — C'est dans cette même ambiguïté que se définit une notion fondamentale dans toute la sociologie politique de Ġazālī — comme de tout autre penseur musulman : la notion d'honorabilité *('adāla)*, honorabilité exigée pour l'accession à une fonction publique *(wilāya)* ou l'acceptation d'un témoignage (3).

Pour que l'honorabilité d'un témoin soit reconnue, dit-on parfois, il faut et il suffit que la personne appelée à témoigner évite les fautes considérées comme graves. Le scrupule pieux *(wara')* qui consiste à se garder des fautes légères n'est pas une condition requise pour l'attribution de l'honorabilité (4). A cette théorie, Ġazālī adresse trois critiques qui, non seulement soulignent la relativité de cette notion, mais rappellent de nouveau le rôle de guides que les docteurs de la Loi doivent jouer dans une société bien comprise.

1. — L'honorabilité d'un témoin ne dépend pas uniquement de l'exactitude qu'il apporte à éviter des fautes graves. Tous les docteurs de la Loi s'accordent en effet à dire que l'on ne saurait accepter le témoignage d'un homme qui assiste à des séances de musique profane, qui porte des vêtements de brocard, des bagues en or ou qui boit dans des récipients d'or ou d'argent. Ces mêmes docteurs ne sont cependant pas d'accord pour considérer ces fautes comme des fautes graves (5).

(1) Expiation qui joue dans le jeûne (*Précis*, 67, 69) ; le pèlerinage (80) ; le *ẓihār* (215) ; le serment (232, 235 et 239) et l'homicide (242, 256, 257).
(2) *Iḥ*, IV, 20.
(3) Sur la notion de *'adāla*, cf. *EI²* (*s.v.*).
(4) *Iḥ*, IV, 20.
(5) *Iḥ*, IV, 20.

2. — C'est dans ce sens encore que l'imām al-Šāfi'ī a pu dire : « Si un homme appartenant à l'école d'Abū Ḥanīfa boit du vin de dattes *(nabīḏ)*, je lui applique la peine prescrite *(ḥadd)*, mais je ne récuse pas pour autant son témoignage. » La consommation du vin de dattes constitue, pour al-Šāfi'ī, une faute grave, puisqu'elle est punie par une peine légale, mais, tout en étant une faute grave, elle ne saurait permettre de récuser le témoignage d'un hanafite dont la doctrine admet la licéité de ce vin (1).

3. — On partira donc, conclut Ġazālī, de ce principe que l'acceptation ou le rejet d'un témoignage ne repose pas sur la distinction établie entre fautes légères et fautes graves. On posera au contraire, comme principe, que toutes les fautes jouent pour la récusation du témoignage, à l'exception des fautes auxquelles un homme ne saurait entièrement se soustraire en raison des nécessités résultant des habitudes de son milieu (2).

C'est ainsi que la vie sociale rend en quelque sorte inévitables un grand nombre de fautes : la calomnie, la médisance, la curiosité malsaine *(taǧassus)*, la mauvaise opinion d'autrui, le mensonge parfois, l'abandon du devoir d'ordonner le bien, l'utilisation de biens d'origine douteuse, l'insulte faite à des parents ou à des domestiques, les brutalités que l'on commet sous l'empire de la colère, les marques d'honneur que l'on donne à des princes tyranniques, la négligence que l'on apporte dans l'éducation des enfants à qui on n'inculque pas toutes les connaissances nécessaires (3).

On ne saurait imaginer qu'un homme puisse éviter toutes ces fautes autrement qu'en se retirant du monde, en se consacrant tout entier à l'autre-monde et en menant contre soi-même un combat héroïque. Mais alors, conclut Ġazālī, si on voulait n'admettre que le témoignage d'un tel homme, il serait bien difficile de le trouver et c'en serait fait de tout le système des décisions de justice et des témoignages sur lesquels repose la vie sociale (4). Jugement d'une redoutable dureté sur l'état moral du monde de son temps et réalisme aussi d'un légiste liant la qualité du témoignage et l'honorabilité des témoins à leur environnement social.

Mais porter des vêtements de soie, assister à des séances de musique dans des conditions illicites, jouer au tric-trac, fréquenter des buveurs, rester seul avec des femmes étrangères, tout cela certes constitue des fautes légères, mais ces fautes ne sauraient être assimilées aux précédentes qui

(1) *Iḥ*, IV, 20.
(2) *Iḥ*, IV, 20.
(3) *Iḥ*, IV, 20.
(4) *Iḥ*, IV, 20.

trouvent leur excuse dans les conditions de la vie à un moment donné. « C'est donc sur ce principe, conclut Ġazālī, qu'il importe de se guider pour savoir si le témoignage d'un homme doit être récusé ou accepté » (1).

Une faute légère qui reste isolée, de même, ne saurait entraîner la récusation du témoignage. Mais des fautes légères qui se répètent sont de nature à le faire. Une chose permise au demeurant, quand on en abuse, peut aussi se transformer en faute (2).

La multiplicité de ces incertitudes et de ces imprécisions pourrait paraître, à première vue, comme de nature à faire perdre confiance dans la Loi et à faire tomber les croyants à l'esprit faible dans ce doute *(taškīk)* que les missionnaires ismaéliens s'efforcent de jeter dans le cœur de leurs futures victimes. Mais cette ambiguïté de la Loi, voulue par elle, est en réalité préférable à une précision trop rigoureuse. Elle a, entre autres mérites, celui d'inciter les croyants à une vigilance constante, à un effort soutenu de réflexion et à une lutte *(muğāhada)* de tous les instants pour agir selon une règle que l'on doit construire en partant des données révélées. Ils éviteront ainsi d'avoir à paraître un jour, devant leur Juge, avec des lâchetés intérieures qui auront pu échapper au commun des hommes mais dont Lui ne sera pas dupe. Cette même ambiguïté, nous allons la retrouver dans le problème du *takfīr*.

V. LA POLITIQUE DEVANT LES RELIGIONS ET LES SECTES

Le problème du takfīr. — Les traités de théologie dogmatique, dans leurs derniers chapitres, et les manuels de *fiqh*, dans les sections qu'ils consacrent à la guerre légale *(ğihād)* ou au droit pénal *(ḥudūd)*, abordent le problème du *takfīr*, de l'attribution, à un homme, de la qualification d'infidèle *(kāfir)*. Il s'agit de définir les conditions de cette qualification et de déterminer ensuite le statut de la personne à qui cette qualification a été attribuée. Le *kāfir* peut être soit un infidèle de naissance *(kāfir aṣlī)*, soit un musulman tombant dans l'infidélité par suite d'apostasie *(ridda)* (3).

Le problème, dont l'importance est considérable tant sur le plan théorique que pratique, a constamment préoccupé Ġazālī, aux différents moments de

(1) *Iḥ*, IV, 20.
(2) *Iḥ*, IV, 20.
(3) Sur le problème du *takfīr*, cf. *Essai*, 260-264. — *Précis*, 269. — *Muġnī*, X, 74-113 et suivi du *Kitāb al-siḥr*, 113-119.

sa carrière. Il est posé, en ce qui concerne les *falāsifa*, dans le *Tahāfut* et, pour ce qui est des bāṭiniyya, dans le *Mustaẓhirī*. Il est défini brièvement mais nettement, pour l'ensemble des sectes, dans l'*Iqtiṣād* et repris dans divers passages de l'*Iḥyā'* ainsi que dans le *Fayṣal*. Le *Munqiḏ* le pose à nouveau dans toute son ampleur. C'est dans une large mesure pour permettre d'y répondre avec toute la rigueur souhaitable que le *Mustaṣfā* développe les règles générales de la méthode à laquelle théologiens et juristes doivent se conformer.

Donner une réponse à ce problème, c'est en définitive préciser le contenu de la politique *(siyāsa)* comme le Prophète, par son enseignement et son action, l'avait définie : la reconnaissance de la Loi musulmane comme principe d'organisation, pour l'élite comme pour la masse, dans leur vie extérieure et intérieure.

Dans le cas en effet où il s'agit d'infidèles de naissance *(kāfir aṣlī)*, c'est le problème de la légitimité de la guerre *(ğihād)* qui se trouve posé (1). Cette guerre légale, comme les traités de *fiqh* l'ont développée, Ġazālī l'admet dans son principe, laissant à l'imām la responsabilité essentiellement politique d'en décider. Le *Waǧīz*, nous l'avons dit, précise les conditions dans lesquelles, en doctrine, il convient de l'entreprendre, après avoir lancé l'appel à l'islam *(da'wa)*; il définit ensuite le statut fait aux non-musulmans qui acceptent la protection de l'État musulman en contre-partie d'obligations financières et politiques : paiement de l'impôt de capitation *(ğizya)* et loyalisme envers l'État protecteur (2).

C'est devant un problème du même genre que la théologie et le droit se retrouvent quand il s'agit de condamner un musulman pour apostasie *(ridda)* et de lui appliquer un statut plus limitativement défini et plus redoutable dans ses conséquences. Accuser un musulman d'apostasie, c'est affirmer d'abord qu'il aura, dans l'autre-monde, l'enfer pour séjour, mais, comme une telle affirmation est d'ordre supra-terrestre, puisque Dieu seul connaît le sort qu'Il réservera à ses serviteurs, c'est d'un verset coranique, d'une tradition et d'une connaissance privilégiée communiquée par Dieu à l'un de ses élus que l'on devra s'autoriser pour en prendre la responsabilité. Déclarer un musulman apostat, c'est aussi lui appliquer, en ce monde, le statut que la Loi prescrit : c'est, en particulier, déclarer sa personne et ses biens licites, lui retirer la garantie de la Loi (3). Là encore une décision d'une telle gravité ne peut trouver sa justification que dans un texte explicite.

(1) Cf. plus haut 264-265.
(2) Sur le statut des *dimmī*, cf. *Waǧīz*, II, 197. — Comparer avec *Essai*, 265-277.
(3) *Mz*, 146-168. — *Iq*, 110.

C'est surtout du deuxième aspect du problème, celui des conditions de l'apostasie, et, par voie de conséquence, celui de la place des sectes *(firqa)* dans l'islam, que les traités de théologie dogmatique se préoccupent quand ils abordent le problème du *takfīr*. On peut dire, en règle générale, que les docteurs musulmans hésitent et même répugnent à recourir à l'excommunication. L'attitude d'un homme comme Aḥmad b. Ḥanbal est caractéristique à cet égard (1). On ne peut, estime-t-il, exclure un musulman de la communauté que si un verset coranique ou un hadith l'autorise expressément. De toutes les sectes contre lesquelles il s'élève, seuls les *ǧahmiyya* sont exclus de l'islam. A l'exclusion de la communauté *(takfīr)*, avec toutes les conséquences qu'elle entraîne, Ibn Ḥanbal oppose et préfère le *tabdī'*, la qualification d'innovateur, qui implique, non plus l'exclusion de la communauté, mais la mise à l'écart à l'intérieur de cette communauté (2).

D'autre part, Ibn Ḥanbal fait aussi remarquer que s'il est relativement facile de dire si une proposition est contraire ou non au Coran et à la Sunna, il est plus difficile de dire si tel ou tel musulman, pris en particulier, l'a effectivement adoptée dans son for intérieur. C'est uniquement sur l'appel *(da'wa)* explicitement et publiquement lancé par un innovateur en faveur d'une thèse hérétique ou schismatique que l'on peut légalement se fonder pour décréter qu'un musulman puisse être considéré comme condamnable (3).

Le mu'tazilisme, qui organisa, lors de l'affaire de la création du Coran, une inquisition *(miḥna)* d'État, se montra plus dogmatique et plus intolérant, dans sa volonté de rationaliser la Loi, que les vieux traditionalistes qui, tout en restant intransigeants sur quelques données fondamentales, entendaient laisser à tout croyant sincère, dans de larges domaines où l'accord était loin d'être fait, sa liberté de choix *(iḫtiyār)* (4).

Le chiisme imāmite lui aussi, à partir du moment où ses doctrines s'élaborèrent en systèmes, fit preuve d'une transigeance d'autant plus stricte qu'il posait, comme condition de la rectitude de la foi, la croyance dans l'impeccabilité et l'infaillibilité d'imāms de descendance alide nommément déterminés (5).

Le hanbalisme également se durcit avec des hommes comme le cheykh 'Abd Allāh (m. 295), Barbahārī (m. 329) ou Ibn Baṭṭa (m. 388) à une époque où l'extrême prolifération des sectes parut menacer l'existence du sunnisme (6).

(1) *Essai*, 261.
(2) *Essai*, 264.
(3) *Essai*, 262.
(4) *Schismes*, 101.
(5) Cf. *Critique du sunnisme*, 36-40.
(6) Cf. *Hanbalisme :* sur 'Abd Allah, 77 ; sur Barbahārī, 81 et sur Ibn Baṭṭa, 92.

Le takfīr chez al-Aš'arī et al-Baġdādī. — On retrouve ces mêmes tendances quelque peu contradictoires dans l'acharisme, auquel Ġazālī ne cessa jamais d'appartenir, et en particulier chez les deux grands hérésiographes de l'école que furent tour à tour al-Aš'arī et Abū Manṣūr al-Baġdādī (1).

Dans son *Kitāb al-Maqālāt*, écrit selon toute vraisemblance à l'époque où il était encore mu'tazilite, al-Aš'arī range, parmi les sectes musulmanes, dix groupes fort inégaux de sectes sur les doctrines desquelles il porte rarement un jugement de valeur et parmi lesquels émergent, à côté d'écoles plus ou moins restreintes de théologie dogmatique, cinq sectes principales : *rāfiḍa*, *ḫawāriǧ*, *murǧi'a*, *mu'tazila* et *aṣḥāb al-ḥadīṯ*.

C'est une hérésiographie bien différente que nous offre Abū Manṣūr al-Baġdādī dans le *Farq bayn al-firaq*. Partant du hadith dans lequel le Prophète annonce que sa communauté se divisera en soixante-treize sectes dont une seule sera sauvée, al-Baġdādī répartit les sectes musulmanes en trois grands groupes :

1. — Les *ahl al-sunna wa-l-ǧamā'a*, les gens qui, suivant la tradition et adhérant aux opinions de la majorité, constituent la secte élue, désignée par le Prophète et dépositaire de la vérité révélée (2).

2. — Les *aṣḥāb al-ahwā'*, les gens qui suivent leurs passions et s'écartent plus ou moins de la vérité : hétérodoxes, schismatiques ou déviationnistes de tous bords, qui appartiennent encore à l'islam par certaines de leurs croyances, mais s'en détachent par d'autres et colportent des innovations plus ou moins redoutables pour la véritable religion (3).

3. — Les *aṣḥāb al-kufr*, les infidèles et les mécréants, véritables renégats qui se réclament de l'islam par ignorance ou par tactique mais qui doivent en être exclus. Les innovations que ces hérétiques répandent ou enseignent sont incompatibles avec les données fondamentales de l'islam, et eux-mêmes sont menacés, comme les juifs et les chrétiens, d'un châtiment éternel (4).

Cette classification suppose, chez al-Baġdādī, l'établissement de critères portant sur la définition de l'islam. Baġdādī rejette, pour sa part, trois définitions qui lui sont proposées par des mu'tazila, des karrāmiyya ou des traditionalistes. Pour le mu'tazilite al-Ka'bī, dont le *Kitāb al-Maqālāt* fut un des premiers grands traités d'hérésiographie, la qualité de musulman

(1) Cf. nos deux articles : *Classification des sectes* et *Hérésiographie musulmane*,
(2) *Farq*, 300. — *Uṣūl*, 294.
(3) *Farq*, 12-20. — *Uṣūl*, 340.
(4) *Farq*, 220. — *Uṣūl*, 318-328.

(muslim) est reconnue à tout homme qui admet la mission prophétique *(nubuwwa)* de Muḥammad mais qui conserve, dans le cadre de cette option initiale, une grande liberté de choix *(iḫtiyār)* sur les problèmes soulevés par la théologie, le droit ou la morale (1). Cette définition, qu'al-Baġdādī écarte comme beaucoup trop large, Ġazālī la fera sienne.

Les deux autres définitions de l'islam, cependant plus restrictives, sont aussi rejetées. Les karrāmiyya reconnaissent la qualité de musulman à quiconque prononce la double *šahāda*, que cette profession de foi soit ou non sincère. Pour certains traditionalistes *(ahl al-ḥadīṯ)*, la qualité de musulman doit être reconnue à quiconque admet l'obligation des cinq prières quotidiennes.

Al-Baġdādī rejette ces deux critères : le premier, parce qu'il aboutirait à reconnaître la qualité de musulmans à ceux qui soutiennent que Muḥammad a été envoyé uniquement aux Arabes; le second parce qu'il interdirait d'accuser d'apostasie les tribus qui, au lendemain de la mort du Prophète, refusèrent à Abū Bakr le paiement de la *zakāt* tout en reconnaissant l'obligation des cinq prières quotidiennes (2).

La définition du musulman, comme al-Baġdādī la propose, est nettement plus restrictive : c'est, en fait, l'essentiel de la profession de foi acharite, avec l'acceptation des *arkān* de l'islam (3).

Traités d'hérésiographie et de théologie dogmatique, le *Farq* et le *Kitāb al-Uṣūl* sont aussi des traités de politique juridique. Il s'agit en effet pour al-Baġdādī, dans ces deux traités complémentaires, de définir une secte par les thèses qui la caractérisent et de fixer ensuite son statut *(ḥukm)* devant la Loi. Si les traditionalistes du premier groupe constituent la secte élue, les déviationnistes du second groupe doivent être surveillés ou poursuivis par l'État, tandis que les hérétiques de la dernière catégorie relèvent du châtiment prévu pour l'apostat (4).

La critique des sectes chez al-Baġdādī. — Les gens de la tradition et de la communauté, qui constituent la secte élue dépositaire de la vérité révélée, comprennent, chez al-Baġdādī, un assemblage composite d'hommes et de doctrines arbitrairement réunis et dont les divergences, parfois profondes, sont passées sous silence.

Des hommes, dont la contribution à l'élaboration de la pensée islamique

(1) *Farq*, 220-222. — *Uṣūl*, 269.
(2) *Farq*, 220.
(3) *Farq*, 221. — *Uṣūl*, 269.
(4) Cf. *Classification*, 55.

fut considérable, sont, en revanche, à demi oubliés. Ainsi Aḥmad b. Ḥanbal, qui figure parmi les jurisconsultes fondateurs d'écoles ainsi que parmi les traditionnistes, n'est pas mentionné parmi les théologiens, bien qu'il ait joué, dans l'histoire de la théologie dogmatique un rôle décisif en la ramenant à ses sources et en définissant une forme de théologie scripturaire se donnant pour principe « de décrire Dieu comme Lui-même s'est décrit dans le Coran et comme son Prophète l'a fait dans la Sunna » (1).

Les critères auxquels al-Baġdādī a recours pour distinguer schismatiques *(aṣḥāb al-ahwā')* et hérétiques *(aṣḥāb al-kufr)* sont d'autre part difficiles à préciser. Une secte n'est en définitive déclarée hérétique que dans la mesure où elle devient une secte extrémiste *(ġulāt)*, aboutissant, sous une forme ou sous une autre, à un incarnationnisme *(ḥulūl)* incompatible avec la transcendance de la théologie musulmane, ou à un antinomisme *(ibāḥa)* rejetant les devoirs et les interdictions de la Loi. Toute secte que son intransigeance conduit à excommunier les autres musulmans est également présentée comme s'excluant d'elle-même de la communauté (2).

C'est parmi les chiites *(rāfiḍa)* — zaydiyya, kaysāniyya ou imāmiyya — que se trouvent la plupart des sectes accusées d'apostasie pour leurs extravagances doctrinales consistant à conférer aux imāms une nature divine ou la qualité de prophète. Un chiisme modéré, vouant une vénération particulière à la Famille du Prophète, tout en admettant l'infaillibilité et l'impeccabilité de ses imāms, constitue certes une secte schismatique mais qui n'est pas pour autant exclue de la communauté des croyants, à la condition de ne pas condamner comme apostats les trois premiers califes. Le chiisme taxé d'apostasie est celui des *ḥulūliyya*, des *ṯanāsuḫiyya* ou des *mubāḥiyya* dont les thèses extrémistes se retrouvent au demeurant dans d'autres sectes.

Les kharijites sont ménagés, aussi bien dans le *Farq* que dans le *Kitāb al-Uṣūl*. Si graves soient les griefs qu'al-Baġdādī leur adresse, touchant leur esprit d'insubordination et leur rigorisme étroit, les kharijites ne sont pas, en tant que tels, exclus *ipso facto* de la communauté des croyants; ils ne doivent être combattus que dans la mesure où ils prennent l'initiative d'actes d'hostilité envers les autres musulmans (3). Les deux seules sectes kharijites que Baġdādī exclut de la communauté sont celles des zaydiyya et des maymūniyya. Les premiers enseignent en effet la venue d'un nouveau prophète que Dieu choisira, non plus parmi les Arabes, mais parmi les Persans, et qui apportera un nouveau Livre et une nouvelle Loi. Les seconds, déjà suspects

(1) La formule est d'Ibn Taymiyya. Cf. *al-'Aqīda al-wāsiṭiyya*, Le Caire, 136.
(2) *Classification*, 39.
(3) *Classification*, 30-31.

d'emprunts au zoroastrisme, soutiennent que la sourate *Yūsuf* ne fait pas partie du Coran; nier une partie, si petite soit-elle, du Livre révélé revient à le nier dans sa totalité (1).

On pourrait faire une remarque du même ordre en ce qui concerne les mu'tazilites qu'al-Baġdādī prend si vivement à partie dans ses deux grands traités. Tout en rappelant que, pour certains docteurs de la Loi, les mu'tazilites doivent être mis sur le même rang que les zoroastriens et que, pour d'autres, ils doivent être tenus pour de véritables apostats, al-Baġdādī, qui donne sa préférence à cette seconde manière de voir, ne va cependant pas jusqu'à cette conclusion extrême : il laisse à l'imām le soin de décider des mesures à prendre contre le mu'tazilisme et il n'exclut de la communauté des croyants que deux sectes mu'tazilites aberrantes, celles des ḥābitiyya et des ḥimāriyya, accusées d'avoir fait des emprunts plus ou moins larges à d'autres catégories de *ġulāt* (2).

La critique des bāṭiniyya dans la doctrine d'al-Baġdādī. — S'il hésite, en dépit de la violence des termes dont il use, à franchir les limites de l'excommunication et à accuser d'apostasie chiites, mu'tazilites, kharijites ou d'autres sectes, comme celles des karrāmiyya (3) ou des mušabbiha (4), al-Baġdādī par contre se déchaîne, dans le *Farq* et les *Uṣūl*, contre les bāṭiniyya. Englobant, sous cette appellation de bāṭiniyya aussi bien les qarmates d'Irak, du Baḥrayn et de Syrie que les Fatimides du Maghreb et d'Égypte, il entend, en retraçant les origines communes des uns et des autres, dénoncer la supercherie des Fatimides du Caire quand ils prétendent descendre de 'Alī et de Fāṭima et montrer que la doctrine de ces bāṭiniyya est absolument incompatible avec les enseignements de l'islam (5).

Que ces bāṭiniyya soient des imposteurs quand ils prétendent descendre de Fāṭima, pour al-Baġdādī, on n'en saurait douter, car leur mouvement naquit d'une conspiration nouée, dans les prisons du califat abbasside, entre trois agitateurs politiques : Maymūn al-Qaddāḥ, Muḥammad b. al-Ḥusayn, plus connu sous le nom de Dindān, et Ḥamdān Qarmaṭ. Chargé de mener son action subversive au Maghreb, Maymūn al-Qaddāḥ se présenta d'abord, affirme al-Baġdādī, comme un descendant de 'Aqīl, le frère de l'imām 'Alī, et, après avoir réussi à gagner un certain nombre de partisans, prétendit être un descendant de Muḥammad b. Ismā'īl. Son petit-fils, Sa'īd b. al-Ḥusayn, connu

(1) Sur ces deux sectes, cf. *Farq*, 263-264. — *Classification*, 42.
(2) *Farq*, 260-261. — *EI*², I, 280 (sous Aḥmad b. Ḥābiṭ). — *Classification*, 42.
(3) *Classification*, 38-39.
(4) *Classification*, 39-40.
(5) *Classification*, 43-47.

sous le nom de 'Ubayd Allāh, qui prit le titre d'*al-Mahdī*, réussit à s'implanter solidement en Ifrīqiyā et confia à ses descendants le soin de conquérir l'Égypte. Tous ces bāṭiniyya, qu'ils eussent, pour champ d'action, l'Orient ou l'Occident, ne nourrirent jamais qu'un seul dessein : celui de jeter à terre, par esprit de vengeance ou de domination, tout le système religieux et politique de l'islam (1).

Sur l'origine et l'interprétation de leurs idées, les docteurs de la Loi cependant, nous dit al-Baġdādī, ont été divisés. Pour les uns, ces bāṭiniyya doivent être assimilés à des zoroastriens *(maǧūs)*. Plusieurs des fondateurs de la secte descendaient eux-mêmes de zoroastriens et gardaient un attachement tenace à la religion de leurs pères. Tout en respectant extérieurement par prudence la Loi islamique, ils avaient recours à une exégèse allégorique ou symbolique *(ta'wīl)* pour donner, de cette Loi, une interprétation conforme à leurs anciennes croyances.

Cette thèse, al-Baġdādī ne l'écarte pas et donne même à son appui divers arguments. Ainsi s'explique, par exemple, que ces bāṭiniyya aient tenté de faire revivre le culte du feu en disposant dans les mosquées, grâce à la complicité des Barāmika, des brûle-encens; qu'ils aient levé quelques-unes des interdictions les plus rigoureuses de la Loi et qu'ils aient aussi enseigné que diverses prédictions astronomiques fixaient, entre les années 289 et 320 de l'hégire, le renversement du califat abbasside et la restauration de la religion des mages *(maǧūsiyya)* (2).

Pour d'autres hérésiographes, auxquels al-Baġdādī fait encore allusion, ces bāṭiniyya doivent être considérés comme les héritiers des sabéens de Ḥarrān, auxquels Ḥamdān Qarmaṭ appartenait. Comme les sabéens de Ḥarrān, les bāṭiniyya en effet tiennent secrètes leurs doctrines et ne les enseignent que graduellement à leurs initiés, après leur avoir fait jurer de n'en rien révéler (3).

Pour d'autres hérésiographes enfin, les bāṭiniyya sont des matérialistes athées *(dahriyya zanādiqa)* qui affirment l'éternité de la matière, nient les prophètes et considèrent comme licite tout ce vers quoi leur nature porte les hommes. A l'appui de cette thèse, qui a sa préférence, al-Baġdādī donne de longs extraits d'un *Kitāb al-Siyāsa* que le *mahdī* 'Ubayd Allāh aurait envoyé à Abū Sa'īd al-Ǧannabī et dans lequel il nie la mission prophétique de Moïse, de Jésus et de Muḥammad (4).

(1) *Classification*, 43-44.
(2) *Classification*, 44-45.
(3) *Classification*, 45.
(4) *Classification*, 45-46.

Pour ces bāṭiniyya, en effet, les prophètes ne sont que des chefs politiques qui ont réussi à s'imposer en se disant porteurs de Lois révélées et en usant de miracles qui ne sont en réalité que d'adroits subterfuges.

Tout prophète porteur de message *(nāṭiq)* a d'autre part, pour exécuteur testamentaire *(waṣī)*, un successeur dont la mission est de donner de la Loi une interprétation allégorique et symbolique. Cette exégèse, appliquée aux obligations et aux interdictions de la Loi, aboutit à la négation de cette Loi. La vraie prière c'est la fidélité aux imāms; le pèlerinage, la visite à leurs tombes; le jeûne, la conservation des secrets de la secte; la fornication, la divulgation de ces secrets; le paradis, les plaisirs de ce monde et l'enfer les tourments imposés aux fidèles par les pratiques rituelles. Et al-Baġdādī de conclure, au terme de son analyse du *Kitāb al-Siyāsa*, que ces bāṭiniyya « considèrent comme licite ce que la Loi interdit et enseignent l'abandon des pratiques religieuses elles-mêmes ». Cette thèse, faisant des bāṭiniyya des négateurs de toute vérité révélée et des ennemis irréductibles de l'islam, nous allons la retrouver, à peu de chose près, dans la doctrine de Ġazālī (1).

Les critères de l'hérésiologie de Ġazālī. — Mais, s'il a été amené à dresser, contre les bāṭiniyya, un réquisitoire aussi sévère que celui d'al-Baġdādī, Ġazālī aborde cependant le problème du *takfīr* dans des dispositions d'esprit incomparablement plus conciliantes. « Certaines sectes, écrit-il dans l'*Iqtiṣād*, sans toutefois les mentionner, excommunient toutes les autres et prétendent être les seuls dépositaires de la vérité » (2). Contre cet esprit d'exclusivisme et d'intolérance, il ne manque pas non plus de s'insurger dans bien d'autres traités, en particulier dans l'*Iḥyā'* et le *Fayṣal*, pour aboutir à la théorie de l'*iǧtihād* comme il l'expose dans le *Mustaṣfā* où, au terme de sa vie, il fait le point de ses positions.

Il faut, pour pouvoir qualifier un musulman d'infidèle et tirer de cette qualification les conséquences juridiques qu'elle comporte, disposer de preuves légales, c'est-à-dire de preuves comme la théorie des fondements du droit les définit : versets du Coran, traditions du Prophète, accord communautaire indiscutable, ou raisonnement analogique à partir de l'une de ces sources. Dans la mesure où ces preuves seront des preuves irréfutables, elles seront génératrices de certitude; dans le cas contraire, elles ne donneront lieu qu'à une simple présomption *(ẓann)*. Dans l'instauration de ce statut légal, comme de tout autre statut *(ḥukm)*, la raison n'a que le rôle auxiliaire d'un

(1) *Classification*, 46-47.
(2) *Iq*, 110. — Cf. aussi, dans ce sens, *Iḥ*, III, 322-323.

instrument servant à l'analyse du cas considéré; jamais elle ne saurait, à elle seule, fonder une disposition normative (1).

Pour recourir au *takfīr*, la plus grande prudence s'impose. Il importe d'abord de savoir si un croyant, soupçonné d'avoir tenu des propos hérétiques ou schismatiques, ne fait pas l'objet d'une accusation mensongère. La réalité des faits, pour être établie, suppose un interrogatoire soigneusement conduit et la comparution de témoins dignes de confiance. C'est, d'autre part, à l'imām que la décision finale appartient (2).

Avant d'en arriver à accuser un musulman d'apostasie, il convient de tenir compte enfin de la hiérarchisation des condamnations possibles. Au-dessous de l'accusation d'apostasie, il existe plusieurs degrés de réprobation que peuvent sanctionner les peines discrétionnaires *(ta'zīr)* laissées à l'estimation de l'imām. On peut accuser un croyant d'avoir commis une simple erreur *(taḫṭi'a)*, une faute de conduite *(tafsīq)*, une erreur plus grave *(taḍlīl)* sur le plan de la connaissance ou de l'action, ou enfin une innovation *(tabdī')*. La même ambiguïté joue que lorsqu'il s'agit de définir l'échelle des fautes (3).

Pour pouvoir dire qu'un homme est un infidèle, il faut donc disposer d'un principe fondamental *(aṣl)* dont l'objectivité s'impose et qui servira de point de départ à un raisonnement analogique. Ce principe fondamental est le suivant : quiconque accuse le prophète Muḥammad de mentir *(takḏīb)* est un infidèle qui restera éternellement en enfer et dont la personne et les biens sont licites en ce monde (4). L'assentiment *(taṣdīq)* donné à la mission de Muḥammad, faisant entrer dans la communauté des croyants, il est logique que le refus de cet assentiment *(takḏīb)* en fasse sortir ou en interdise l'entrée.

Mais ce rejet du message prophétique peut se présenter sous diverses formes susceptibles d'atteindre un degré variable de gravité. L'ordre dans lequel Ġazālī énumère ces différentes formes, en les ramenant à six, dans l'*Iqtiṣād* (5), est assez arbitraire en ce sens qu'il ne constitue pas une hiérarchisation montante ou descendante. Mais les six formes sous lesquelles peut se présenter ce rejet *(takḏīb)* de la mission de Muḥammad constituent un principe de classification des sectes auquel Ġazālī est resté attaché. Il s'agit, dans les deux premières catégories, des religions extérieures à l'islam; dans les deux suivantes, des *falāsifa* et des autres sectes; enfin, dans les deux

(1) *Iq*, 85-86. — *Ms*, I, 83.
(2) *Mz*, 147. — *Fayṣal*, 9 et 11.
(3) *Mz*, 146-156. — *Fayṣal*, 42-45.
(4) *Iq*, 111. — *Fayṣal*, 19-33.
(5) *Iq*, 111.

dernières, des croyants qui rejettent une prescription fondée sur le *tawātur* ou sur l'*iğmā'*. A ces six catégories de sectes, après les avoir sommairement analysées, il importe d'ajouter celle des bāṭiniyya où convergent la plupart des propositions condamnables ainsi définies.

Les religions non-musulmanes. — Tous les grands traités d'hérésiologie musulmane, qui posent le problème de la définition et du statut des sectes intérieures à l'islam, le font en soulevant du même coup le problème des religions extérieures à l'islam, en particulier du judaïsme, du christianisme et du zoroastrisme. Ġazālī, tout en ayant fort peu polémiqué, du moins dans des ouvrages spécialisés, contre le judaïsme ou le christianisme, suit cette manière de faire et, avant de passer à l'examen des sectes musulmanes proprement dites, dans l'*Iqtiṣād*, il commence par appliquer la méthode dont il vient de définir le principe aux religions ou aux sectes non-musulmanes.

C'est en se fondant sur le Coran, la Sunna et l'accord unanime de la communauté que l'on considérera comme des infidèles les juifs, les chrétiens, les zoroastriens et les adorateurs d'idoles (1). Les *barāhima*, qui nient le principe du prophétisme, sont plus infidèles que les juifs et les chrétiens, qui rejettent la mission de Muḥammad mais ne mettent pas en cause la légitimité du prophétisme. Les matérialistes athées *(dahriyya zanādiqa)* vont encore plus loin que les barāhima sur la voie de l'infidélité, puisqu'ils nient non seulement le principe du prophétisme mais l'existence même de l'Artisan *(ṣāni')* de l'univers (2).

Les philosophes. — Les philosophes *(falāsifa)* de l'école d'al-Fārābī occupent une place particulière dans la hiérarchisation des sectes. Ġazālī les considère comme des gens qui croient véritablement *(taṣdīq)* à l'existence du créateur, au prophétisme et à la mission de Muḥammad. Mais, tout en reconnaissant que le Prophète est dépositaire de la vérité et qu'il n'a eu d'autre but, en transmettant son message, que le bien *(ṣalāḥ)* des hommes, ces *falāsifa*, précise Ġazālī, font mentir le Prophète en soutenant que son message, destiné à un public de gens incultes et incapables de le comprendre sous une autre forme que littérale, doit faire l'objet, pour être correctement compris, d'une interprétation allégorique ou symbolique *(ta'wīl)*. Poser ainsi le principe d'une double vérité, l'une pour la masse, l'autre pour l'élite, c'est dire que le Prophète a menti dans l'intérêt général (3).

Trois groupes de propositions, d'autre part, dans l'enseignement de ces

(1) *Iq*, 111. — *Fayṣal*,
(2) *Iq*, III. — *Fayṣal*, 75.
(3) *Iq*, III. — *Fayṣal*, 53.

falāsifa, sont dénoncées comme contraires aux vérités révélées. D'abord leurs croyances dans le domaine de l'eschatologie, où ils nient la résurrection des corps, le châtiment de l'enfer et les joies matérielles du paradis (1). Ensuite cette affirmation que Dieu ne connaît que les universaux, la connaissance des choses particulières et du détail des événements étant laissée aux anges célestes (2). Enfin cette affirmation que le monde existe et existera de toute éternité — Dieu étant antérieur au monde ontologiquement et non chronologiquement, comme la cause est antérieure à son effet —, thèse qui conduit à admettre l'existence de deux êtres également éternels (3).

Les sectes. — Toutes les autres sectes, comme celles des *mu'tazila* ou des *mušabbiha*, sont jugées beaucoup moins sévèrement que ne le sont les *falāsifa* (4). On trouve en effet parmi elles, estime Ġazālī, des hommes qui croient profondément à la mission de Muḥammad et qui se refusent à admettre que le Prophète ait pu mentir dans l'intérêt général *(maṣlaḥa)*. Leur erreur est non pas d'avoir eu recours à leur propre exégèse des textes *(ta'wīl)*, dont le principe est admis, mais d'en avoir fait un mauvais usage (5). La détermination de leur statut relève toujours d'une décision de l'imām, éclairée par l'avis motivé des docteurs de la Loi, mais Ġazālī recommande, envers ces différentes sectes, une tolérance dont il énumère les raisons.

Rendre licites la personne et les biens d'hommes qui font leurs prières dans la direction de la *Qibla* et qui prononcent la *šahāda* est toujours une décision d'une exceptionnelle gravité. Il vaut mieux laisser en vie mille infidèles que de verser injustement une goutte du sang d'un musulman. « J'ai reçu l'ordre, a dit d'autre part le Prophète, de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils disent qu'il n'y a d'autre Dieu que Dieu et que Muḥammad est l'envoyé de Dieu. Quand ils l'ont dit, leurs personnes et leurs biens sont pour moi inviolables, à moins qu'un droit ne m'autorise à y porter atteinte » (6).

Certaines de ces sectes, d'autre part, sont des sectes extrémistes *(ġulāt)* mais d'autres se montrent beaucoup plus modérées. Les jugements que l'on peut être amené à porter sur elles pourront faire une place plus ou moins grande à la simple présomption *(ẓann)*. Une condamnation hâtive est toujours à craindre (7).

(1) *Tahāfut*, 344-375. — *Iq*, 111.
(2) *Tahāfut*, 223-238. — *Iq*, 111.
(3) *Tahāfut*, 21-78 et 79-94.
(4) *Fayṣal*, 56-62.
(5) *Iq*, 112. — *Fayṣal*, 42-49.
(6) *Iq*, 112. — Sur ce hadith, cf. plus bas p. 362.
(7) *Iq*, 112.

Condamner une secte comme infidèle engendre toujours des troubles et des haines, d'autant que la plupart de ceux qui se consacrent à ces problèmes sont plus souvent mus par le fanatisme et la passion que par la recherche de la vérité (1). Tous ces schismatiques enfin ne sont pas des négateurs de la mission de Muḥammad. Le grand reproche qu'on peut leur adresser est de faire un mauvais usage du *ta'wīl*; or la Loi n'exige pas la qualification d'infidèle pour des erreurs d'exégèse. On ne dispose donc, conclut Ġazālī, d'aucune preuve pour s'autoriser à lever la protection légale *('iṣma)* dont bénéficient tous les schismatiques (2).

Le rejet d'une prescription transmise par tawātur. — On peut d'autre part supposer que certains croyants, sans pour autant mettre en cause la mission prophétique de Muḥammad, puissent se refuser à admettre certaines prescriptions fondamentales de la Loi transmises par *tawātur*. On pourrait, en effet, concevoir qu'un homme puisse nier le caractère obligatoire des cinq prières quotidiennes sans les contester dans leur principe, mais en doutant que les versets coraniques ou les hadiths susceptibles de les concerner aient été réellement transmis avec la certitude désirable. On pourrait aussi supposer qu'un homme, sans discuter l'obligation du pèlerinage, puisse faire remarquer que rien ne vient effectivement prouver que ce soit à la Mekke qu'il faille l'accomplir. Que de tels schismatiques soient qualifiés d'infidèles, c'est, pour Ġazālī, l'évidence même, car tenir de semblables propos équivaut à reconnaître indirectement le caractère mensonger du message prophétique (3).

Mais, même dans ce cas, des atténuations sont prévues. On ne considérera pas comme infidèle un homme qui nie une chose connue par *tawātur* si cet homme s'est récemment converti à l'islam. On attendra, pour le faire, qu'il ait le temps de parfaire son instruction (4).

De même, il ne saurait être question d'appliquer la qualification d'infidèle à un homme qui nierait une chose qui, tout en étant transmise par *tawātur*, ne constituerait pas un des piliers *(arkān)* de l'islam. On ne saurait exclure de la communauté le musulman qui viendrait nier que le Prophète ait pris part à une expédition guerrière à laquelle on est unanime à dire qu'il participa, ou qui nierait que le Prophète ait épousé Ḥafṣa, la fille de 'Umar, ou même encore qui viendrait nier l'existence d'Abū Bakr et de son califat (5).

(1) *Iq*, 112.
(2) *Iq*, 112.
(3) *Iq*, 112. — *Ms*, I, 46.
(4) *Iq*, 113.
(5) *Iq*, 113.

Le rejet de l'iǧmā'. — Il est enfin un certain nombre de schismatiques qui, sans accuser le Prophète de mensonge et sans rejeter une prescription fondamentale de la religion transmise par *tawātur*, ni contester le principe du *tawātur*, rejettent les parties de la Loi qui ne reposent que sur l'*iǧmā'*. Le plus célèbre partisan de cette thèse, al-Naẓẓām, donnait pour argument qu'une collectivité pouvait tout aussi bien commettre une erreur qu'un individu isolé (1).

Le problème certes est délicat. On ne saurait en effet qualifier un homme d'infidèle pour avoir enfreint l'*iǧmā'*, et cela en raison de la nature de l'*iǧmā'*. Si le *tawātur* porte essentiellement sur des faits initialement perçus par les sens *(maḥsūsāt)*, l'*iǧmā'* est un accord sur une opinion qui a fait l'objet d'une discussion doctrinale *(ra'y naẓarī)* (2). L'*iǧmā'*, d'autre part, a été différemment compris et, à la thèse des traditionalistes qui le limitent à l'accord des Compagnons du Prophète ou des Anciens, s'oppose la conception de ceux pour qui l'*iǧmā'* est avant tout constitué par l'accord des docteurs de la Loi à un moment donné. Décider si le rejet de l'*iǧmā'* constitue ou non une cause d'excommunication est affaire d'*iǧtihād*.

Mais si l'on posait pour principe qu'il est permis d'aller à l'encontre de l'*iǧmā'*, on en arriverait à des conséquences redoutables. Si quelqu'un venait en effet soutenir, nous dit Ġazālī, qu'il est logiquement permis de penser qu'un autre prophète puisse être envoyé après Muḥammad, il serait difficile, si l'on n'admettait pas la valeur de l'*iǧmā'* comme source autonome de la Loi, d'attribuer la qualification d'infidèle au défenseur de cette thèse. La preuve que Dieu n'enverra pas un autre prophète après Muḥammad repose en effet sur l'*iǧmā'*. Les textes du Coran et du hadith dont on dispose, fait encore remarquer Ġazālī, ne sont pas parfaitement explicites et peuvent prêter à interprétation *(ta'wīl)*. Ainsi, quand le Prophète dit : « Pas de prophète après moi », ou encore : « Je suis le sceau des Prophètes », on pourrait être autorisé à comprendre que le terme de *nabī*, employé dans ces traditions, puisse être interprété comme désignant uniquement un prophète-législateur mais non un prophète-annonciateur (3). La preuve établissant avec certitude que Muḥammad est le dernier des prophètes, aussi bien des prophètes-annonciateurs que des prophètes-législateurs, est fondée sur l'*iǧmā'*. Repousser donc l'*iǧmā'* sur ce point fondamental de la religion entraîne l'excommunication, bien que, dans les cas ne mettant pas en cause la nature de la mission du Prophète, on puisse rejeter une décision d'*iǧmā'* sans pour autant s'exposer

(1) *Iq*, 113. — *Schismes*, 103.
(2) *Iq*, 113. — *Ms*, I, 173-181. — *Fayṣal*, 58-59.
(3) *Iq*, 113.

à être qualifié d'infidèle. A la base de tout *takfīr*, il y a un *takḏīb*, le rejet, comme mensonger, du Prophète et du Coran (1).

L'excommunication des bāṭiniyya. — De toutes les sectes combattues par Ġazālī, celle des bāṭiniyya est la plus vivement attaquée. Leur doctrine, nous dit-il dans le *Mustaẓhirī* (2), est, sous sa forme extérieure, celle des chiites *(rāfiḍa)*, mais, dans sa réalité intérieure, c'est une infidélité *(kufr)* caractérisée. Elle se propose avant tout de faire de l'enseignement *(ta'līm)* de l'imām impeccable et infaillible la source de toutes les connaissances. Mettant en œuvre une exégèse symbolique *(ta'wīl)* outrancière, inadmissible dans le domaine de l'eschatologie où l'acceptation rigoureuse des données révélées est la règle, les bāṭiniyya en arrivent à heurter de front la Loi religieuse. Sur bien des points, ils sont d'accord avec les juifs, les chrétiens et les zoroastriens, l'essentiel étant, pour eux, de rallier le plus grand nombre de partisans possible autour de leur imām (3).

« Les doctrines des bāṭiniyya, nous dit plus loin Ġazālī, ressemblent à celles des dualistes *(ṯanawiyya)* et des philosophes *(falāsifa)* dans leur aspect intérieur tandis qu'elles ressemblent à celles des chiites et des *rāfiḍa* dans leur aspect extérieur » (4). Ailleurs, tout en constatant que leur extrême diversité les rend difficiles à saisir, il les rapproche de la secte des *ḫurramdīniyya* auxquels les hérésiographes adressent le grief majeur de lever toutes les interdictions légales *(ibāḥa)* (5).

C'est cependant beaucoup plus parce qu'ils s'apparentent aux dualistes et aux *falāsifa* que les bāṭiniyya sont qualifiés d'infidèles. Leur chiisme, dans cette condamnation, sans être pour autant oublié, passe au second plan. Ġazālī est partisan de la légitimité et de la supériorité des quatre premiers califes dans leur ordre de succession chronologique mais il n'apporte, dans la défense de cette thèse, aucune outrance particulière. Nous avons vu précédemment, en étudiant les bases de l'ordre politique, que les idées des bāṭiniyya sur l'imāmat étaient sans doute à écarter, mais que le fait d'exiger d'un imām impeccabilité et infaillibilité, comme celui de soutenir que la désignation de l'imām doit se faire en vertu d'un texte, constituent des thèses dont il convient de dénoncer vigoureusement la fausseté mais où il est impossible de voir une cause d'excommunication. Ce qui entraîne l'infidélité, c'est de

(1) *Iq*, 114. — Et par là même le rejet des trois vérités fondamentales de la religion : la croyance en Dieu, en son Prophète et dans la résurrection. *Fayṣal*, 56.
(2) *Mz*, 37. — *Fayṣal*, 54-55.
(3) *Mz*, 37.
(4) *Mz*, 45.
(5) *Mz*, 46-47 et 55-72. — Sur l'*ibāḥa*, *Fayṣal*, 60.

reconnaître la qualité de prophète à un autre homme depuis la mort de Muḥammad (1).

Plusieurs autres thèses spécifiquement chiites, tout en étant condamnables en soi, ne sauraient non plus entraîner l'excommunication de ceux qui les professent. Ainsi, beaucoup de musulmans soutiennent que l'imāmat, à la mort du Prophète, revenait de droit à 'Alī et non à Abū Bakr et à 'Umar, qualifiés d'usurpateurs. C'est là une thèse à rejeter, qui permet de qualifier quiconque l'adopte d'égaré, d'impie ou d'innovateur, mais non d'infidèle ou d'apostat (2).

Bien plus encore, on ne saurait considérer comme un apostat le musulman qui soutient qu'Abū Bakr, 'Umar et d'autres Compagnons doivent être tenus pour coupables de fautes graves, sans aller toutefois jusqu'à les regarder comme des infidèles (3).

Excommunier Abū Bakr et 'Umar n'est une cause d'excommunication que dans la mesure où cette estimation, venant d'un croyant informé, met en doute les traditions du Prophète proclamant les mérites exceptionnels de ces deux hommes (4).

C'est donc dans la mesure où ils reprennent les doctrines des *ṯanawiyya* et des *falāsifa* que les bāṭiniyya sont excommuniés. Les critiques de Ġazālī portent essentiellement sur leur théodicée, leur prophétologie, et leur eschatologie. On peut les résumer dans les six points suivants :

1. — Les bāṭiniyya sont des dualistes qui admettent l'existence de deux divinités éternelles dont aucune n'est, dans l'ordre du temps, antérieure à l'autre, mais dont l'une est la cause de l'autre. L'éternité du monde est affirmée dans leurs doctrines comme dans celles des *falāsifa* (5).

2. — Leur prophétologie est dans ses grandes lignes celle des *falāsifa*. Le prophète est l'homme qui, grâce à une faculté privilégiée peut s'unir à l'âme universelle et acquérir ainsi, à l'état de veille, dans une vision directe, les connaissances particulières dont cette âme est le siège (6).

3. — Pour les bāṭiniyya, cette faculté sainte qui, par voie d'émanation *(fayḍ)*, s'est infusée dans le Prophète *(ḥulūl)*, n'atteint elle-même sa perfection qu'après être passée du prophète chargé de transmettre la Loi *(nāṭiq)*

(1) *Mz*, 148.
(2) *Mz*, 147-148.
(3) *Mz*, 149.
(4) *Mz*, 149-150.
(5) *Mz*, 38-39.
(6) *Mz*, 40.

à l'imām impeccable et infaillible qui a pour mission de la conserver et de l'interpréter *(ṣāmit)*. C'est ainsi confier à l'imām une impeccabilité et une infaillibilité que tous les docteurs de la Loi sont loin d'exiger du Prophète lui-même et, en tout état de cause, en arriver à faire de l'imām l'égal, sinon le supérieur même du Prophète (1).

4. — Les bāṭiniyya nient la pérennité de la Loi. Alors que la Loi *(šarī'a)* révélée par Dieu à Muḥammad doit durer jusqu'au jour de la résurrection et du jugement dernier, où l'on passera du monde de la responsabilité *(taklīf)* à celui de la rétribution *(ǧazā')*, la Loi révélée, comme les bāṭiniyya la comprennent, doit céder la place à une nouvelle Loi avant la rétribution finale. La Loi apportée par le prophète-énonciateur *(nāṭiq)* est interprétée par son adjoint, le prophète-silencieux *(ṣāmit)*; elle est ensuite transmise aux imāms qui le suivent. Mais au terme de tout cycle de six imāms, après la mort du *ṣāmit*, Dieu envoie un nouveau prophète chargé d'abolir la Loi antérieure (2).

5. — L'eschatologie des bāṭiniyya est incompatible avec les données révélées pour lesquelles tout recours à une interprétation symbolique *(ta'wīl)* est, en ce domaine, rigoureusement exclu. Les bāṭiniyya, en se fondant sur l'expérience des choses de ce monde, nient la résurrection *(qiyāma)* comme la Loi la comprend. La vie, disent-ils, tout en offrant le spectacle d'un perpétuel changement et d'un perpétuel retour, durera éternellement. Les jours continueront à succéder aux nuits, à tout jamais; les hommes continueront toujours à naître des hommes, les plantes des plantes et les animaux des animaux. On ne saurait concevoir que les corps terrestres et les corps célestes puissent un jour être réduits à néant (3).

La vraie résurrection *(qiyāma)*, pour les bāṭiniyya, c'est dans l'ordre de la Loi *(amr)* qu'il faut aller la chercher. On doit entendre par « résurrection » l'apparition de l'imām maître du temps *(qā'im, mahdī)* qui viendra abolir la Loi révélée par Muḥammad et modifier le système des ordres et des interdictions (4).

Si l'on passe du problème de la résurrection proprement dite à celui de la destinée finale *(ma'ād)* de l'homme, les bāṭiniyya s'écartent tout autant de l'enseignement de l'islam. Le terme de *ma'ād*, font-ils remarquer, désigne le retour d'une chose à son principe. Or l'homme est composé de deux principes, l'un corporel, l'autre spirituel. Le corps se décompose à la mort et ses différents éléments rejoignent les éléments correspondants (5).

(1) *Mz*, 41-42.
(2) *Mz*, 43.
(3) *Mz*, 44.
(4) *Mz*, 44.
(5) *Mz*, 44.

L'âme qui, durant la vie en ce monde, aura été purifiée par la pratique assidue de la religion et, en premier lieu, par l'obéissance absolue aux imāms impeccables et infaillibles, s'unira *(ittiḥād)*, après la mort, au monde spirituel dont elle a été primitivement détachée, éprouvant ainsi le bonheur suprême que constitue, pour toute chose, le retour à son principe (1).

Les âmes qui, au contraire, se seront mal conduites en ce monde et se seront détournées de la voie tracée par les imāms, demeureront dans le monde matériel, où elles continueront de passer de corps en corps (2).

6. — Accusés, en un certain sens, d'incarnationnisme *(ḥulūl)*, dans la mesure où la raison universelle s'infuse *(fayḍ)* dans leurs imāms, et accusés aussi de croire à la transmigration des âmes *(tanāsuḫ)*, les bāṭiniyya sont encore présentés comme des libertins *(mubāḥiyya)* rejetant toutes les obligations et les interdictions édictées par la Loi. Il est certes d'abord indispensable de se soumettre à toutes les prescriptions édictées par l'imām impeccable et infaillible, mais quand les hommes ont eu connaissance, grâce à l'enseignement de l'imām, de la réalité des choses et quand ils sont arrivés à comprendre le sens profond des pratiques extérieures qu'on leur impose, ils sont alors libérés de toutes ces chaînes et de toutes ces servitudes (3).

Les actes rituels accomplis par les membres n'ont d'autre but, dans la doctrine des bāṭiniyya, que d'éveiller l'âme afin de la mettre en quête de la science dispensée par l'enseignement de l'imām. L'âme qui est parvenue à cette connaissance de la signification profonde des choses est prête pour parvenir au bonheur *(sa'āda)* suprême et se trouve par là-même dégagée des obligations extérieures imposées à la masse des croyants. Ce ne peut être là, pour Ġazālī qui, tout en dégageant le sens des pratiques religieuses, exigeait le respect de la lettre des prescriptions rituelles, que la conséquence d'une volonté cachée mais délibérée de jeter à bas la Loi de l'islam comme le Prophète l'a transmise (4).

Le statut des bāṭiniyya. — Si donc il ne fait aucun doute, pour Ġazālī, que l'on doive qualifier d'infidèles les bāṭiniyya quand ils soutiennent de semblables doctrines, la définition de leur statut juridique pose un nouveau problème. Faut-il les ranger dans la catégorie des infidèles de naissance *(kāfir aṣlī)*, ou dans celle des apostats *(murtadd)* ? S'il s'agit d'un infidèle de naissance, l'imām a le choix entre quatre solutions : lui rendre sa liberté,

(1) *Mz*, 45.
(2) *Mz*, 46.
(3) *Mz*, 47.
(4) *Mz*, 47.

le libérer contre rançon, le réduire en esclavage ou le faire mettre à mort. Dans le cas de l'apostat, une seule décision s'impose aux termes de la Loi : la mise à mort « pour purifier » *(taṭhīr)* la terre de sa présence (1).

Le cas de la femme apostat est discuté. Abū Ḥanīfa interdit de la mettre à mort. Ġazālī l'admet : le hadith ordonnant de mettre à mort tout musulman qui change de religion a une portée d'ordre général et ne comporte aucune cause de particularisation. L'imām cependant, nullement lié par une doctrine déterminée en cas de divergences entre les docteurs de la Loi, prendra la décision que lui dicte la considération de l'intérêt public (2).

Or, si l'on définit l'apostat comme la personne qui, après avoir embrassé l'islam, le renie, il paraît difficile de ranger les bāṭiniyya dans la catégorie des apostats puisqu'ils sont nés et ont été élevés dans les croyances qui sont les leurs. Aussi paraît-il plus judicieux, à certains docteurs de la Loi, de considérer les bāṭiniyya comme des infidèles de naissance (3).

Telle n'est pas cependant la doctrine que Ġazālī soumet à l'acceptation de l'imām : ces bāṭiniyya, élevés dans les coyances qu'ils tiennent de leurs pères, doivent être considérés comme des enfants d'apostats, à qui l'on demandera, une fois arrivés à la puberté, de revenir à l'islam et que l'on exécutera au sabre en cas de refus. On doit estimer en effet, nous dit Ġazālī, que ces bāṭiniyya suivent leurs pères dans l'apostasie *(ridda)* comme des infidèles de naissance suivent les leurs dans l'infidélité *(kufr)*, qu'il s'agisse d'infidèles que l'islam a le droit de combattre *(ahl al-ḥarb)* ou d'infidèles qu'il a le devoir de protéger *(ahl al-ḏimma)* (4).

La solution adoptée par Ġazālī et qui consiste à considérer les bāṭiniyya dont les musulmans ont réussi à s'emparer comme des enfants d'apostats à qui l'on demande, quand ils ont atteint leur puberté, de faire acte de repentir *(tawba)*, lui permet d'écarter la thèse soutenue par quelques docteurs de la Loi qui, voyant dans ces bāṭiniyya des infidèles de naissance, enseignent qu'on peut les laisser continuer de vivre dans les croyances de leurs pères, en les soumettant, comme les juifs et les chrétiens, à un impôt de capitation *(ǧizya)* (5). L'allusion, pour rapide qu'elle soit, à ce type de solution, est à souligner. Elle confirme la tendance de certains docteurs de la Loi à faire bénéficier schismatiques voire hérétiques du tolérantisme accordé par l'État musulman aux juifs et aux chrétiens à qui une promesse de protection peut

(1) *Mz*, 156.
(2) *Mz*, 156.
(3) *Mz*, 159.
(4) *Mz*, 159.
(5) *Mz*, 159.

être faite en contre-partie de l'impôt de capitation et d'une attitude loyaliste.

Les biens des bāṭiniyya dont les musulmans se sont emparés sans lutte constituent un bien communautaire *(faʾ)* dont l'imām peut user librement pour des dépenses d'intérêt commun conformément aux dispositions de la sourate *al-Ḥašr* (v. 7). Les biens pris au combat suivent le statut du butin de guerre *(ġanīma)* dont la sourate *al-Anfāl* (v. 41) réglemente la répartition (1).

Les bāṭiniyya sont exclus des lois sur les successions. Les mariages qu'ils concluent avec des femmes de leur secte ou des musulmanes sont considérés comme nuls *(bāṭil)* (2).

D'une manière générale, les actes de disposition *(taṣarruf)* auxquels des bāṭiniyya ont pu procéder, qu'il s'agisse d'une vente ou d'une autre opération, sont rejetés comme sans valeur en vertu de cette règle que le droit de propriété d'un apostat sur ses biens cesse à partir de son apostasie (3).

Diverses autres dispositions sont encore prévues. Les bêtes égorgées par les bāṭiniyya sont illicites, comme le sont toutes les bêtes égorgées par les zoroastriens *(maǧūs)* et les hérétiques *(zindīq)*, en vertu de ce principe qu'il est interdit de manger les bêtes égorgées par des infidèles avec lesquels il est interdit de contracter mariage (4).

Les décisions prises par leurs juges sont nulles de plein droit et non exécutoires. Le témoignage des bāṭiniyya est également irrecevable. Leurs pratiques religieuses *(ʿibādāt)* sont sans valeur. Les bāṭiniyya qui font acte de repentir *(tawba)* sont tenus d'accomplir, à titre réparatoire, les œuvres, comme le jeûne ou le pèlerinage, dont ils ont déjà pu s'acquitter mais que leur mécréance frappe de nullité (5). Mais encore faut-il que leur repentir soit accepté — ce qui nous conduit devant un nouveau problème, qui a beaucoup préoccupé Ġazālī : celui de la *tawba* de l'hérétique *(zindīq)*.

Le repentir de l'hérétique. — Dans quelle mesure, en effet, peut-on être autorisé à accepter le repentir *(tawba)* de l'hérétique *(zindīq)* (6) ? La doctrine communément admise consiste à demander à l'apostat de faire acte de repentir et à l'engager à revenir à l'islam; ce n'est qu'à la suite d'un refus que l'on peut procéder à son exécution. Mais le repentir des bāṭiniyya à

(1) *Mz*, 157.
(2) *Mz*, 157 et 158.
(3) *Mz*, 158.
(4) *Mz*, 158.
(5) *Mz*, 158.
(6) *Mz*, 160-163. Cf. aussi *Ms.*, I, 298-299.

qui leur religion fait un devoir de recourir, en cas de danger, à la dissimulation *(taqiyya)* et à l'hypocrisie pose un problème particulier sur lequel les docteurs de la Loi sont en profond désaccord : les uns acceptent la *tawba* du *zindīq*, les autres la rejettent.

Pour admettre le repentir de l'hérétique, les arguments ne manquent pas. « J'ai reçu l'ordre, a dit le Prophète, de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils disent qu'il n'y a d'autre Dieu que Dieu. Quand ils l'ont dit, leurs personnes et leurs biens sont pour moi sous la protection de la Loi, à moins qu'un droit ne m'autorise à y porter atteinte. » La Loi religieuse, d'autre part, ne s'intéresse qu'à l'aspect extérieur de la conduite des hommes. Dieu est seul à même de scruter le fond des consciences. L'homme qui s'est converti sous la violence *(ikrāh)* acquiert définitivement la qualité de musulman et ne saurait s'autoriser de cette violence pour retourner à ses anciennes croyances. On ne saurait enfin fermer la porte du repentir à des infidèles quels qu'ils soient (1).

Les adversaires de cette thèse, de leur côté, font valoir les dangers auxquels on expose l'islam et les musulmans en acceptant le repentir de l'hérétique qui s'estime autorisé à recourir, en cas de danger, à la dissimulation et au mensonge. Des bāṭiniyya capturés pourraient ainsi se tirer d'affaire en prononçant la profession de foi musulmane, tout en se moquant, au fond d'eux-mêmes, de la naïveté de leurs vainqueurs. Le hadith précédemment cité concerne uniquement les juifs et les chrétiens, à qui leur religion interdit de prendre ouvertement une attitude contraire à leurs croyances et qui estiment que faire profession d'islam par la parole, c'est abandonner la religion à laquelle ils appartiennent; c'est ainsi qu'il n'est pas rare de voir des juifs ou des chrétiens, mis devant leur bourreau, se refuser à prononcer la moindre parole qui pourrait être interprétée comme une adhésion à l'islam. On ne saurait, par contre, considérer comme valable la rétractation d'un *bāṭinī* à qui sa religion enseigne qu'il peut mentir pour la garder (2).

Ġazālī, qui s'était de fort bonne heure préoccupé de ce problème puisqu'il l'avait abordé dans le *Kitāb al-Šifā'*, un traité de méthodologie juridique composé avant sa venue à Bagdad (3), propose une solution intermédiaire qui tient compte des arguments des uns et des autres. Il se refuse à trancher dans l'absolu et il laisse à l'imām le soin de choisir, parmi les solutions que la doctrine *(maḏhab)* lui propose, celle que la politique *(siyāsa)* lui recommande. Trois cas peuvent en effet se présenter.

Le premier cas est celui où l'hérétique, en l'occurrence un *bāṭinī*, vient

(1) *Mz*, 161.
(2) *Mz*, 161.
(3) *Mz*, 161.

se rétracter librement et se convertir à l'islam, par une décision libre, sans avoir à se prononcer sous la menace et sans avoir été même combattu. Son repentir, dans de semblables circonstances, doit être accepté. Examinées dans leur forme extérieure, les paroles prononcées sont conformes à l'islam. Si l'on se place au point de vue de la sincérité du repenti, il y a tout lieu de penser que ses sentiments correspondent à ses paroles. On voit mal en effet le motif qui aurait pu l'amener à mentir. La *taqiyya*, d'autre part, dans la doctrine des bāṭiniyya, n'est licite que pour échapper à un danger. C'est enfin un principe d'ordre général qu'on ne doit jamais empêcher de revenir à la vérité ceux qui s'en sont écartés, fût-ce avec ostentation et obstination (1).

Le second cas est celui où un *bāṭinī*, qui appartient non à la classe des missionnaires et des initiés, mais au commun des gens, se convertit à l'islam sous la menace. Ġazālī estime que cette conversion doit être acceptée. Un homme qui n'a pas la responsabilité de lancer l'appel *(da'wa)* à une doctrine subit seul le mal de sa propre mécréance. Il y a tout lieu de penser, d'autre part, que cette conversion, même inspirée par la crainte, est sincère. Les gens du vulgaire et les ignorants, fait remarquer Ġazālī, changent facilement de croyances, en fonction des circonstances et de leurs propres intérêts. Il est fréquent de voir des esclaves non-musulmans capturés et amenés en territoire musulman se convertir à l'islam, sans savoir exactement pour quelle raison, pour suivre la même religion que leurs maîtres et sans doute aussi par calcul intéressé — ce qui n'empêche pas que cette conversion finisse par agir sur leurs sentiments comme l'expérience le montre (2).

Tout différent est le troisième cas : celui du missionnaire bāṭinite que les musulmans ont capturé. Mais, là encore, Ġazālī n'exclut pas la possibilité d'admettre le repentir de cet hérétique. La chose certes ne saurait être concevable si ce missionnaire est manifestement un homme convaincu dont il n'y a rien à espérer. Mais il en est tout autrement si l'on peut être amené à penser que ce missionnaire, loin de croire aux doctrines qu'il enseigne, agit à des fins d'intérêt personnel, avec des ambitions politiques ou matérielles. La décision alors appartient à l'*iǧtihād* de l'imām qui accepte ou refuse l'acte de repentir en fonction des circonstances concomitantes *(qarā'in)*, tout en prenant par ailleurs les dispositions nécessaires pour empêcher ce missionnaire de nuire aux musulmans. On peut souvent réussir à se rendre compte si le repentir d'un innovateur est sincère ou feint. Il vaut donc mieux soutenir, conclut Ġazālī, que l'imām n'est pas nécessairement tenu, dans ce

(1) *Mz*, 161-162.
(2) *Mz*, 162-163.

cas, d'accepter la *tawba* de l'hérétique ou de la refuser, mais qu'il garde une liberté entière de décision. S'il acquiert la conviction que ce missionnaire a agi par *taqiyya*, il le fera mettre à mort; s'il a la conviction contraire, il acceptera son repentir; en cas d'hésitation, il agira selon sa conscience. « Une semblable doctrine, conclut Ġazālī, est celle qui se rapproche le plus de l'équité et s'éloigne le plus de tout fanatisme aveugle » (1).

Refuser, même à l'hérétique le plus compromis, la possibilité d'un retour à Dieu *(tawba)*, sous la forme d'un repentir, d'une rétractation ou d'une conversion, s'accorderait mal avec une théologie plus tournée vers l'espérance *(raǧā')* que vers la crainte *(ḫawf)* et avec une éthique dont la fin ultime réside dans un appel pacifique vers Dieu *(da'wa)* pour la réforme conjointe de l'individu et de la cité *(iṣlāḥ)*.

(1) *Mz*, 163.

CONCLUSION

Lutter contre toute forme de fanatisme et d'intransigeance partisane, contre tout attachement aveugle *(taqlīd)* à une école ou à une secte, et cela dans le but de reconstituer l'unité de la communauté autour de son Prophète, c'est bien là la fin *(maqṣūd)* que Ġazālī a donnée à son action tout au long de sa vie et de son œuvre.

Il s'agit de ramener tous les croyants qui, dans leurs prières, se tournent dans la direction de la même *Qibla*, vers la source par excellence de la certitude dans le domaine de la connaissance *('ilm)* et de l'action *('amal)* : le message que le Prophète a reçu mission de transmettre par ses paroles et, à un degré moindre, par ses actes. L'obéissance au Prophète est la condition première du bonheur et du salut que Dieu a promis à ses fidèles.

La place que l'imām infaillible tient dans le chiisme de type imāmite ou ismaélien et le rôle qu'il y joue, c'est le Prophète qui, dans la doctrine de Ġazālī, les remplit en ajoutant, aux privilèges de l'imām chiite, celui de transmettre la révélation. Le semi-ẓāhirisme de Ġazālī l'amène cependant à définir l'islam beaucoup plus comme l'acceptation du message verbal de Muḥammad que comme l'imitation de sa conduite.

Obéir au Prophète et, par voie de conséquence, lui vouer une fidélité active *(muwālāt)*, le prendre pour maître et pour guide *(muršid)*, c'est, en définitive, accepter de n'obéir qu'à Dieu. Les paroles que le Prophète adresse aux hommes consistent dans le Coran et la Sunna. Dans le premier cas, c'est la parole même de Dieu que le Prophète transmet; dans le second, c'est le discours que Dieu autorise son Prophète à faire pour expliciter son message. Dans les deux cas, directement ou indirectement, c'est à Dieu seul que l'on obéit.

Dieu est donc le seul Législateur *(ḥākim)* qui puisse imposer à l'homme sa Loi *(šar')* — Loi à la fois dogmatique, juridique et morale. Nulle créature *(maḫlūq)* ne saurait commander à une autre créature, que ce soit au nom de la raison, de la noblesse de ses origines ou de son rang dans la hiérarchie sociale. C'est en vertu d'un ordre émanant du Législateur suprême que le

Prophète lance son message impératif, que le chef de famille exerce son autorité sur les siens, que le maître donne ses ordres à son esclave ou que le chef d'État, calife ou simple prince, exige de ses sujets obéissance et loyalisme.

Le problème central de la doctrine ġazālienne, plus orientée vers l'action que vers la pure spéculation, se ramène ainsi à une théorie de la souveraineté *(ḥukm)*. L'homme, pour Ġazālī, n'a qu'un maître : Dieu, et qu'une Loi *(šarī'a)* : celle que Dieu lui a donnée.

Le thème majeur de sa théologie est, plus encore que celui de l'unité de Dieu *(tawḥīd)*, celui de la souveraineté et de la toute-puissance divine *(rubūbiyya)* envisagée dans ses rapports avec la soumission *('ubūdiyya)* que Dieu exige de ses serviteurs.

Sa théodicée, qui glorifie la toute-puissance divine, reconnaît à l'homme, non certes le pouvoir de créer ses actes, mais la liberté de choix *(iḫtiyār)* dont le moraliste et le jurisconsulte ont besoin pour définir les conditions de la pleine responsabilité *(taklīf)*. De même, à côté de la révélation et de la tradition prophétique, une large place est faite à la raison pour l'explicitation du discours que Dieu a adressé aux hommes pour fixer les normes de leur conduite.

* * *

Mais reconstituer l'unité de la communauté autour du message légué par le Prophète et exhorter les fidèles à y travailler assidûment, c'est aussi le but que se sont proposé d'atteindre toutes les grandes sectes dans l'islam, chacune l'entreprenant à sa manière et dans l'esprit de sa propre doctrine.

Cette volonté de réunification est évidente dans le hanbalisme, qui définit l'islam comme l'acceptation du Coran, de la Sunna et de l'accord des Anciens *(salaf)*, et qui réduit d'autant, dans son fidéisme rigide, le rôle de la raison, allant jusqu'à exclure de la communauté, chez certains de ses adhérents tout au moins, les partisans de l'opinion personnelle *(ra'y)* et, à ce titre, Abū Ḥanīfa lui-même.

Le mu'tazilisme lui aussi, surtout pendant les trente années où il devint la doctrine officielle de l'État, a cherché à réaliser, autour de son *credo*, ce rassemblement communautaire. Il pouvait espérer, par là, reconcilier sunnites et chiites et être à même non seulement de répondre aux aspirations d'esprits plus cultivés, mais encore de donner, à la grande masse des croyants, les éléments d'une profession de foi qui, se voulant plus rationnelle, se devait, par principe, d'être accessible à tous. Prenant appui sur la raison et le Coran, rejetant de nombreuses traditions dont l'authenticité lui paraissait pour le moins contestable, il proposait une formulation de l'islam plus intellectualisée sur le plan spéculatif et plus exigeante sur celui de la morale pratique.

Le chiisme imāmite ou ismaélien a lui aussi travaillé à cette réunification communautaire. Il a entendu la réaliser autour de la personne d'un imām impeccable et infaillible qui ajoutait, à ce privilège, celui de descendre, par Fāṭima, du Prophète lui-même. C'est à la fois sur l'enseignement du Prophète et la place prééminente que sa Famille tenait dans le cœur de tout croyant, qu'il fondait ses prétentions d'être la secte élue à qui Dieu avait promis le triomphe et le salut.

Mais toutes les sectes, dans l'islam, ainsi que nous nous sommes efforcé de le montrer dans un ouvrage récent, se sont définies les unes en fonction des autres. Toutes les grandes sectes ont été aussi des sectes politiques qui se sont interrogées sur la nature du pouvoir. Pour dégager le sens et la portée que prend, chez Ġazālī, cette volonté de regroupement communautaire, il importe de caractériser d'abord les sectes auxquelles il s'est plus particulièrement opposé, pour les réfuter et les dépasser, et de définir ensuite le contexte politique de son œuvre.

* * *

Une première remarque s'impose. A aucun moment, Ġazālī n'a combattu directement le hanbalisme, alors que déjà, dans les premières décennies de la Niẓāmiyya, de violents conflits avaient commencé d'opposer, en des confrontations parfois violentes, partisans d'Ibn Ḥanbal et partisans d'al-Aš'arī. Il ne part jamais en guerre ouverte contre Ibn Ḥanbal ou même contre quelques-uns de ses grands disciples comme al-Barbahārī, Ibn Baṭṭa ou le cadi Abū Ya'lā. A aucun moment il ne présente le hanbalisme, mis cependant hors la Loi en 323/935 par un décret du calife al-Rāḍī, comme un mouvement condamnable en raison de l'anthropomorphisme de sa théodicée et du culte sectaire qu'il vouait à son fondateur. La seule critique qu'il formule, en visant tout à la fois hanbalites et *falāsifa*, tient dans la simple phrase qu'il glisse dans l'*Iḥyā'* pour nous dire que la vérité se trouve entre l'immobilisme *(ǧumūd)* du hanbalisme et le laxisme *(inḥilāl)* de la philosophie — la vérité se trouvant dans cette voie moyenne *(wasaṭ)* que l'acharisme a suivie. Comme l'acharisme à ses débuts, Ġazālī doit beaucoup au hanbalisme : le fidéisme de sa théodicée *(taslīm; taṣdīq)* et quelques-unes des valeurs morales les plus étroitement intégrées à son éthique *(wara'; zuhd)*.

Comme le hanbalisme, Ġazālī part vivement en guerre contre le mu'tazilisme qui, de son temps encore, gardait des partisans. Il le fait déjà dans le *Tahāfut* où, prenant avant tout à partie les *falāsifa*, il n'oublie pas pour autant les mu'tazila. Il reprend ses critiques plus à loisir dans l'*Iqtiṣād*, dans divers passages de l'*Iḥyā'* et plus encore dans le *Mustaṣfā*.

Il rejette la théorie mu'tazilite de la causalité et de la liberté ontologique. Mais, à aucun moment, il n'en arrive, comme le hanbalisme, à excommunier *(takfīr)* le mu'tazilisme pour sa théorie de la création du Coran ou sa négation des attributs divins. La partie du mu'tazilisme la plus vigoureusement combattue est avant tout celle du problème des fondements de la Loi.

Le mu'tazilisme politique et moral constitue, beaucoup plus que le mu'tazilisme spéculatif, la cible contre laquelle Ġazālī décoche ses traits les plus acérés. L'erreur fondamentale du mu'tazilisme, c'est de faire de la raison humaine, variable et incertaine dans ses jugements en dehors de la perception de données d'évidence, la source des obligations légales, juridiques ou morales. C'est ainsi en arriver à admettre une morale naturelle et un droit des gens qui n'auraient pas pour eux la seule garantie valable, celle de devoir leur caractère d'obligation à la parole de Dieu s'adressant à ses serviteurs responsables. Sans le secours de la révélation l'homme est impuissant à se donner une Loi. Faire de l'homme un législateur, alors que Dieu est le seul Législateur, est bien, pour Ġazālī, la forme la plus redoutable de l'anthropomorphisme.

Une autre thèse mu'tazilite, liée à la précédente, est aussi condamnée par Ġazālī : celle qui concerne la définition du devoir de commander le bien et d'interdire le mal. Dans un passage des *Maqālāt* d'al-Aš'arī, Ġazālī pouvait lire ces lignes où un mu'tazilite définit ce devoir en des termes qui, à eux seuls, suffiraient à expliquer l'inquisition mu'tazilite : « Si nous constituons un groupe organisé et si nous nous sentons de force à réduire nos adversaires, nous prêtons serment à notre imām et nous nous insurgeons. Nous tuons celui qui détient le pouvoir et nous mettons fin à son règne. Nous entreprenons d'amener les gens à notre *credo* sur l'unité de Dieu et sur le libre arbitre. En cas de refus, nous leur faisons la guerre. »

Ainsi formulé, le devoir d'ordonner le bien et d'interdire le mal conduisait au droit à la révolte armée contre l'autorité établie; il était incompatible avec ce respect de l'ordre public et cette volonté de maintenir par-dessus tout la paix communautaire qui, pour Ġazālī, constitue un des impératifs de la Loi religieuse. Entre l'ordre et la justice, Ġazālī choisit l'ordre, mais sans pour autant s'interdire de rappeler à leur devoir ceux qui s'écartent de la justice.

Mais si grands ses griefs soient-ils, sur ces différents points, à l'égard du mu'tazilisme, Ġazālī pousse aussi fort loin, à l'image de cette école, son respect de la raison. La recherche méthodique du vrai, par des voies rationnelles, est pour lui, après l'obéissance à la Loi révélée, le premier des devoirs. La raison est l'instrument indispensable à l'explicitation des textes transmis par le

Prophète; elle est une des voies de la certitude, le critère dont on ne saurait se passer dans la connaissance comme dans l'action. La religion, comme Ġazālī la conçoit, est une religion construite où données révélées et données rationnelles vont ensemble dans une collaboration hiérarchisée et nécessaire.

* * *

C'est beaucoup plus cependant contre les bāṭiniyya, ismaéliens du Caire ou d'Alamūt, que Ġazālī a conduit ses attaques. Il l'a fait, si l'on s'en tient à ses œuvres, avec une remarquable continuité. Déjà, dans la période qui précédait sa venue à Bagdad, il s'était penché sur l'un des problèmes que posait une action missionnaire entreprise contre des bāṭiniyya isolés : celui du repentir et de la conversion *(tawba)* de l'hérétique.

A Bagdad il continuait et amplifiait son effort dialectique ainsi qu'en témoigne le *Mustaẓhirī* dont la première partie constitue une réfutation des bāṭiniyya. Dans le *Tahāfut*, où il s'attaquait avant tout à la philosophie d'al-Fārābī et d'Ibn Sīnā, il ne les oubliait pas pour autant puisque, comme il nous le dit dans le *Mustaẓhirī*, « la doctrine des bāṭiniyya, dans son aspect intérieur, est celle des *falāsifa* et, dans son aspect extérieur, celle des *rāfiḍa* et des chiites ».

Durant la période de retraite la même lutte se poursuit; lui-même, nous l'avons vu, fait allusion, dans le *Munqiḏ*, à plusieurs réfutations qui, de toute évidence, furent alors composées. Bien des passages de l'*Iḥyā'* ne prennent au demeurant tout leur sens que si l'on suppose, à l'arrière-plan, la préoccupation de faire front à ces redoutables adversaires.

C'est essentiellement contre les bāṭiniyya que le *Munqiḏ* est composé, et deux des tout derniers ouvrages de Ġazālī, l'*Ilǧām* et plus encore le *Mustaṣfā*, achèvent de parfaire l'arsenal des armes dialectiques de nature à venir à bout de l'idéologie bāṭinite.

Une telle continuité dans l'acharnement venant d'un homme qui a donné, par ailleurs, tant de preuves de sa largeur de vues et de son esprit de tolérance ne peut manquer de surprendre au premier abord. L'ismaélisme comme ses grands théoriciens le définissaient, en se dégageant des outrances premières du qarmatisme, était de nature à séduire, par la subtilité et l'ampleur de son idéologie, de vastes secteurs de l'opinion cultivée. La situation du califat, dans la seconde moitié du cinquième siècle de l'hégire, au lendemain de l'élimination de la dynastie chiite des Bouyides, ne paraissait pas directement menacée par le califat fatimide qui lui-même se débattait au milieu de grandes difficultés matérielles, politiques et idéologiques.

Les raisons cependant qui pouvaient encourager Ġazālī dans cette voie ne

manquaient pas. Lutter contre les bāṭiniyya d'Égypte et de Syrie était devenu officiellement, depuis le début du v^e siècle, une tradition de la politique califienne, ainsi que l'attestent, à côté des proclamations des années 402/1012 et 444/1052, les diverses réfutations qui avaient été composées à la demande du califat par des théologiens sunnites ou mu'tazilites. Cessant d'être, à partir du moment où il quittait Bagdad, un théologien écrivant sur l'ordre de son calife, Ġazālī pouvait difficilement — à supposer qu'il en eût l'intention — renier son respect pour une institution dont il avait démontré la nécessité et pour un homme dont il avait proclamé qu'il incarnait la légitimité califienne.

A plusieurs reprises, d'autre part, les sultans seljouqides avaient paru s'intéresser à la reconquête sunnite de la Syrie et de l'Égypte. Par deux fois, en 447/1055 et en 451/1059, le sultan Tuġrilbeg avait promis au calife, sans doute pour faire plus aisément admettre l'occupation de Bagdad par ses forces, d'entreprendre une action d'envergure contre les ennemis du califat en Syrie et en Égypte. L'accession d'Alp Arslān au sultanat et de Niẓām au vizirat avait donné un renouveau d'espérance aux partisans d'une action contre l'Égypte. Un succès sur les Fatimides du Caire eût été de nature à redonner au sunnisme et au califat un lustre incomparable, encore que Ġazālī, dans le *Mustaẓhirī*, ne se fasse pas personnellement l'avocat d'une campagne militaire.

Il est rare qu'une idéologie profondément engagée dans une lutte contre une idéologie adverse se retrouve, au terme de cette lutte, en l'état où elle était à ses débuts. De ces controverses longues et passionnées avec les bāṭiniyya, la doctrine de Ġazālī est sortie fortement marquée par l'esprit du système qu'elle combattait, moins sans doute par les emprunts directs qu'elle a faits aux thèses adverses que par l'incitation, résultant de ces polémiques, à s'approfondir elle-même et à développer des formes de pensée auxquelles ses études antérieures la préparaient.

Pour attaché qu'il ait toujours été au sunnisme et, à l'intérieur du sunnisme, à l'acharisme, Ġazālī s'est efforcé de construire, face à l'idéologie adverse, ce que l'on pourrait appeler un *bāṭinisme sunnite* soucieux de concilier le légalisme et l'exotérisme traditionnels avec le symbolisme et l'intériorisme du bāṭinisme ismaélien, et, par là-même, d'insérer le *credo* sunnite dans une formulation de type philosophique dont la seule présence devait déchaîner contre lui l'hostilité des traditionalistes.

Les sources littéraires auxquelles il fait appel et dont il conviendra d'entreprendre un jour l'inventaire systématique, permettent déjà de le penser. Il connaît admirablement l'œuvre de ceux que l'hérésiographie musulmane désigne sous le nom de *falāsifa*, non seulement al-Fārābī et Ibn

Sīnā, mais encore le médecin philosophe Abū Bakr al-Rāzī; il a connu aussi les traités éthiques de Miskawayh et, par-dessus tout, les *Rasā'il* des Iḫwān al-ṣafā', quels qu'aient pu être au demeurant les liens de certains de ces auteurs avec l'ismaélisme.

Bien des aspects de la pensée de Ġazālī peuvent aussi difficilement s'expliquer en dehors de son contexte ismaélien : son symbolisme, son subjectivisme et plus encore cette volonté constante de combattre ces germes de doute *(taškīk)* que les missionnaires ismaéliens s'efforçaient de semer dans le cœur de ceux dont ils voulaient ébranler la foi traditionnelle pour les rallier à leur appel *(da'wa)*. C'est bien encore pour combattre cet appel tendant à rallier les écoles et les sectes autour de l'imām infaillible, descendant du Prophète, que Ġazālī s'est donné pour but de reconstruire l'unité de la communauté autour de l'homme même qui l'avait fondée : Muḥammad, dont Dieu avait fait le dernier et le plus grand de ses prophètes annonciateurs et législateurs.

* * *

A cette tâche le conviait au surplus directement l'analyse de la situation politique à laquelle il avait pu procéder au cours de ses voyages en Irak, en Syrie, au Hedjaz, en Arabie et dans les grandes métropoles du Khurāsān oriental, en particulier à Ṭūs et à Nīsābūr. Théologien et juriste d'abord au service de Niẓām al-Mulk, conseiller de deux califes ensuite pendant son séjour à Bagdad, Ġazālī se trouvait comme de plain-pied engagé dans un contexte politique que trois grands faits dominaient.

Le premier de ces faits, c'est l'existence, à Bagdad, du califat sunnite alors détenu par les Banū l-'Abbās. Admettant sans sectarisme ni outrance le califat des quatre premiers califes dans leur ordre de succession chronologique, il ne met jamais en cause la légitimité du califat des Omeyyades auxquels il ne ménage pas, à l'occasion, ses critiques. S'il se fait, dans le *Mustaẓhirī*, le défenseur du calife al-Mustaẓhir, il ne présente pas pour autant la dynastie abbasside comme seule digne de détenir le califat; le lignage quraychite n'est pas le privilège des Banū l-'Abbās.

Jamais Ġazālī ne fait sienne la thèse des 'abbāsiyya soutenant que l'imāmat avait été dévolu par Muḥammad à son oncle al-'Abbās et qu'il devait ensuite revenir à un descendant de ce dernier. S'il admet la légitimité du califat abbasside, c'est par un souci d'ordre public et parce que ce califat réunit les conditions requises par la Loi.

Ce califat abbasside, dont Ġazālī rappelle, dans le *Mustaẓhirī*, qu'il s'était, tout au long de l'histoire, heurté à de nombreux et puissants adversaires, s'était d'autre part efforcé, depuis le règne d'al-Qādir, de reconstituer

une partie de son pouvoir et de faire admettre par tous le principe de sa légitimité et de sa prééminence. La politique ainsi définie par al-Qādir et qui entendait associer étroitement le califat et le sunnisme, avait été reprise par al-Qā'im et ses deux successeurs. Sans donner au califat un regain appréciable de puissance, elle avait réussi à en assurer la survie à travers de redoutables difficultés. Le chafiite al-Māwardī, qui s'était fait le théoricien de la légitimité califienne, avait montré que, pour la maintenir, il convenait de consentir à des accommodements avec les autres puissances du jour.

Le deuxième grand fait politique, c'était l'entrée, sur la scène politique, des Turcs seljouqides qui s'étaient emparés de Bagdad en 447/1055 et dont le régime connut son apogée dans la première moitié de la vie de Ġazālī, sous Alp Arslān et Malikšāh, pour commencer à décliner, dès la mort de ce dernier, dans de profondes divisions intérieures. Un problème d'harmonisation s'imposait entre l'autorité du califat, garant du sunnisme, et le pouvoir sultanien qui disposait de la force et dont Ġazālī, si attaché fût-il à la légitimité califienne, était trop réaliste pour nier ou même contester l'existence.

Le troisième grand fait dont il importait enfin de tenir compte résidait dans l'existence au Caire de l'État schismatique des Fatimides qui n'avait certes pas pour lui la force, apanage des Seljouqides, et dont les difficultés intérieures gênaient souvent l'action. Mais à défaut de puissance matérielle, les Fatimides d'Égypte et de Syrie disposaient de l'arme redoutable d'une action missionnaire menée par un corps hiérarchisé de propagandistes entraînés, mis au service d'une idéologie fortement élaborée. Ils pouvaient aussi bénéficier de ce prestige charismatique que leur conférait l'appartenance à la Famille du Prophète dont ils se prévalaient.

L'action missionnaire des Fatimides s'avérait d'autant moins négligeable que les Seljouqides, par le fait même de leur adhésion au sunnisme et de la tutelle qu'ils exerçaient sur Bagdad, avaient en définitive contribué à ralentir l'effort de redressement du califat au moment même où celui-ci pouvait espérer tirer parti de la désunion et de la décadence des derniers Bouyides.

Rien n'excluait, pour l'ismaélisme, la possibilité de gagner des adhérents ou des sympathisants parmi les nouveaux maîtres. L'état d'ignorance dans lequel vivait la grande masse des tribus turques ou turkomanes que les émirs seljouqides entraînaient dans leurs conquêtes, sans parler des désordres de toutes sortes qui jalonnaient leur passage, constituait, pour le califat et le sunnisme, un danger que Ġazālī à plusieurs reprises, dans le *Mustaẓhirī* et l'*Iḥyā'*, n'avait pas manqué d'évoquer.

* * *

Pour arriver à réunifier une communauté si profondément divisée, en la regroupant autour de son Prophète, ce n'est pas à la force que Ġazālī entend recourir, bien qu'à aucun moment il ne sous-estime l'appui que la religion est en droit de recevoir de l'État. L'essentiel, pour lui, ce n'est pas la soumission, mais le ralliement à l'islam. La force qui permettait au Prophète et aux premiers califes de se lancer dans de vastes et fructueuses conquêtes fait défaut au califat. Aux Turcs qui ont la force manquent ces convictions et cette formation religieuse sans lesquelles une entreprise guerrière ne peut être qu'une guerre de conquête et de rapine. A défaut de la force, c'est à la « science », à une action missionnaire, à un endoctrinement des dirigeants et de gens du peuple que Ġazālī entend faire appel.

Enseigner et acquérir la « science », ce sont là les premiers des devoirs envers Dieu. C'est à la « science » que Ġazālī est allé demander le contenu de son action missionnaire. Non certes aux sciences rationnelles, comme les mathématiques, l'astronomie, les sciences naturelles ou la médecine, mais aux sciences religieuses, comme la tradition, l'exégèse coranique, le *fiqh*, la théologie dogmatique et la « science des cœurs ». Les sciences rationnelles ont certes leur place dans la hiérarchie générale des sciences, mais c'est une place secondaire et elles doivent céder le pas aux sciences religieuses, comme la raison doit s'incliner devant une preuve scripturaire irréfutable.

Dans la hiérarchie des sciences religieuses dont lui-même a usé pour la formulation de sa doctrine, d'abord vient la théologie dogmatique, la science de l'être, appelée à détrôner la *falsafa*, ensuite vient le *fiqh*, ou science pratique de la conduite individuelle et sociale, enfin cette science morale, qui remonte à al-Ḥasan al-Baṣrī, qu'il désigne sous le nom de « science du cœur » et qu'il n'identifie pas exactement à la « voie des soufis ».

La *falsafa* reste, quand on va au fond des choses, nettement marginale et n'obtient droit de cité que dans la mesure où les connaissances qu'elle fournit peuvent se concilier avec les données des sciences religieuses proprement dites. Un hérésiographe aussi perspicace qu'Ibn Taymiyya reprochera à Ġazālī d'avoir conservé de son passage parmi les *falāsifa* une « matière philosophique » dont il s'indigne, mais il ne le range pas pour autant parmi eux.

Ġazālī reste avant tout un théologien acharite, un jurisconsulte chafiite et un *ṣūfī* qui s'apparente à la grande tradition du soufisme légaliste, celui d'al-Muḥāsibī, d'al-Ǧunayd, de Sahl al-Tustarī, d'Abū Ṭālib al-Makkī et des sālimiyya.

C'est accessoirement qu'il est philosophe ou théosophe, en gardant toujours la maîtrise de sa propre pensée ou de son comportement et comme limitant volontairement de lui-même l'expérimentation psychologique à laquelle il procède. Tout se passe comme s'il s'agissait, pour lui, de se donner

à lui-même et de donner aux autres la certitude que l'adoption d'un système déterminé de *kalām* et de *fiqh* pouvait parfaitement s'accommoder avec des spéculations personnelles dont Dieu était, en dernier ressort, le véritable juge.

Ainsi se dessinent, à l'intérieur de la religion, deux grands secteurs. Le premier, extérieur et pour ainsi dire social, consiste dans l'acceptation des grandes vérités de foi, marquées du sceau de la certitude, et auxquelles tous les croyants, des plus humbles aux plus instruits, se doivent de donner leur assentiment *(taṣdīq)*. Le second, intérieur et personnel, que favorise l'ambiguïté voulue de la Loi et où la certitude cède le pas à la simple présomption, est celui où chacun reste libre de « suivre le *fatwā* de son cœur », sans être par là-même autorisé à l'imposer à un tiers.

Il ne saurait être question de nier ni même de minimiser la part considérable que le subjectivisme et le symbolisme tiennent dans la pensée de Ġazālī, mais ce serait une erreur, pour vouloir le comprendre, que de méconnaître le légalisme et le littéralisme auxquels il entendit toujours se plier avec une rigueur sans défaillance.

Des diverses conséquences résultant de ce comportement, nous en retiendrons deux. Les membres de la communauté qui reconnaissent tous le même Prophète et se tournent tous vers la même *Qibla*, prenant conscience des ambiguïtés et des imprécisions intentionnelles de la Loi, sont invités à pratiquer, les uns envers les autres, une tolérance compréhensive et fraternelle. Incapable de porter un jugement valable sur la sincérité et la réalité de sa propre foi, le croyant ne saurait s'ériger en juge intransigeant de celle d'autrui. C'est à Dieu seul qu'il appartiendra de percer le secret des cœurs. Et Dieu donnera sa récompense à tous ceux qui auront loyalement cherché la vérité même s'ils n'ont pas réussi à la trouver.

Dans la mesure où la communauté ainsi comprise a besoin, pour vivre dans l'harmonie et dans la paix, de pluralisme et de relativisme, chacun de ceux qui la composent doit faire un effort constant, souvent difficile, pour parvenir à la certitude, dans toute la mesure du possible, aussi bien dans le domaine de la spéculation que de l'action.

Ce n'est pas du doute de Ġazālī, mais de cette soif de certitude, qu'il importe de partir pour essayer de vivre dans sa pensée, ou, si l'on préfère, en suivant sa propre méthode, pour l'expérimenter et la « goûter » soi-même.

Il ne s'agit pas, pour lui, de montrer que la certitude sensible ou rationnelle a, comme la foi *(īmān)*, un caractère de subjectivité qui conduirait nécessairement au doute. Il s'agit bien au contraire de montrer que la foi, comme le Coran et la tradition en définissent le contenu, comme les gens du vulgaire eux-mêmes la comprennent et comme la théologie dogmatique la formule en l'intellectualisant, est susceptible de faire l'objet d'une démonstration rationnelle et d'aboutir à la même certitude.

Le même assentiment intérieur *(taṣdīq)* s'applique aux connaissances « nécessaires », aux perceptions des sens extérieurs, à celles du sens intérieur et aux connaissances transmises par *tawātur* qui elles-mêmes fondent l'authenticité de la transmission coranique.

Toute l'œuvre de Ġazālī se présente ainsi, avant tout, comme une apologie de la religion musulmane, dont la supériorité, sur les autres religions, ne fait, pour lui, aucun doute, et, à l'intérieur de cette religion, comme la défense préférentielle de la Loi telle que l'acharisme et le chafiisme la définissent, en l'expérimentant et l'approfondissant par la science des cœurs.

* * *

Dominée par l'obsession de l'action, la doctrine de Ġazālī aboutit à une politique *(siyāsa)* ou à un art de la conduite. Supposant une théologie, une eschatologie, une morale et un droit, la politique, loin de constituer une partie indépendante du tout, s'y insère étroitement. C'est l'art de se conduire soi-même dans la cité, d'aider les autres à s'y conduire ou de conduire cette cité conformément à la Loi. C'est d'abord la connaissance de cette Loi et ensuite l'art de l'adapter aux réalités changeantes et souvent nouvelles de la vie.

Même quand il s'enferme dans la retraite, le mystique ou le saint ne s'isole pas orgueilleusement dans sa pensée. Il garde toujours sa vocation dans l'ordre de la cité. C'est grâce aux prophètes, aux saints, aux « véridiques » et aux « justes » que l'homme doit d'être le lieutenant de Dieu sur cette terre.

Au départ de la réforme, pour réunifier la cité autour de sa Loi, il doit y avoir, chez tous, une volonté ferme et délibérée de repentir et de conversion *(tawba)*. La réforme politique est une réforme morale. Rien n'est possible sans la réforme de soi-même. Dieu, avant de charger son Prophète de réformer *(iṣlāḥ)* les autres, l'avait réformé par le Coran. Quiconque veut réformer autrui doit commencer par se réformer lui-même.

Se réformer, c'est d'abord connaître Dieu comme Il a voulu qu'on Le connaisse; cette connaissance, tout en s'adaptant au niveau intellectuel et social de ceux auxquels elle s'adresse, reste la même dans son essence. C'est ensuite obéir à Dieu, en respectant sa Loi, en pratiquant les devoirs de justice et de charité, en aimant Dieu : Dieu lui-même, ses prophètes, sa Loi, ses saints et toutes ses créatures.

Obéir à Dieu, c'est aussi, quand on doit gagner sa vie, le faire en respectant les droits d'autrui. Par un de ces contrastes si fréquents dans ses doctrines, Ġazālī qui, par souci de la paix communautaire, s'accommodait assez allègrement de l'arbitraire fiscal de l'État, tout en le dénonçant, se montre d'un

rigorisme fort strict dans le domaine des règles qui doivent présider aux transactions privées.

Il part, pour établir ces règles, de la définition des transactions licites et frappe d'interdiction tout ce qui n'entre pas dans cette catégorie : position incomparablement plus restrictive que la démarche inverse qui consiste à définir ce qui est interdit, et à laisser le champ libre à toutes les transactions que la coutume admet à la condition qu'elles ne tombent pas sous le coup de ces interdictions initiales.

Il admet les deux grandes interdictions que la Loi édicte dans le domaine des transactions : celles du *ribā* et du *ġarar*. Le *ribā* implique l'obligation, pour certaines catégories de biens, de ne pratiquer un échange de prestations que sous condition d'une rigoureuse équivalence. Le *ġarar* désigne le risque, l'aléa, l'indétermination ou l'incertitude des prestations. Des deux interdits, c'est du *ġarar* qu'il se méfie le plus, allant jusqu'à hésiter à ranger le *ribā* dans la catégorie des fautes graves, puisque le *ribā* suppose le consentement de sa victime.

C'est ainsi qu'il se montre avant tout soucieux d'éliminer tout *ġarar* de la vente, dont il fait le contrat type, mais il voit dans la vente, comme par essence, une tromperie *(ḫaġābun)* qui se concrétise dans la notion même de bénéfice.

Ainsi, corrélativement, Ġazālī est-il amené à donner sa préférence aux contrats d'échange sur les contrats d'association où il est plus difficile d'éliminer le *ġarar* et dont il limite considérablement le nombre.

Ainsi s'explique aussi que nous le voyons condamner mollement l'accaparement ou la mauvaise monnaie alors que d'autres théologiens, comme al-Māwardī, se montrent, sur ces deux points, incomparablement plus sévères. Sans doute peut-on conclure de cette attitude que ces deux modes de spéculation étaient plus communément pratiqués par l'État ou avec sa complicité que par de simples particuliers.

***

L'existence, à l'intérieur de la communauté, d'une différenciation politique et d'un État fort et obéi constitue, pour Ġazālī, une nécessité que la tradition et la raison imposent. La Loi ordonne d'obéir à Dieu, à son Prophète et à ceux qui détiennent le pouvoir. La crainte de la rupture de la paix communautaire *(fitna)*, avec son cortège de guerres intestines et de troubles, et de la corruption *(fasād)* conduisant au désordre et à l'anarchie, domine la pensée politique de Ġazālī. Le problème de la légitimité de la révolte armée n'est même pas soulevé. Mais, à côté de ce loyalisme envers l'État et prenant appui sur lui, la censure ne perd jamais ses droits à la condi-

tion de s'exercer dans des conditions telles que jamais elle ne puisse menacer l'ordre politique et la paix sociale.

La société, comme Ġazālī la conçoit, est une société fortement hiérarchisée bien que tous les croyants soient égaux aux yeux de Dieu. Les deux grandes classes dirigeantes sont celles des émirs et des docteurs de la Loi. Par émirs on entendra le calife d'abord qui doit à sa fonction d'occuper la première place, ensuite les rois, les sultans, les princes et, d'une manière générale, tous ceux qui détiennent le pouvoir. Les docteurs de la Loi, ce sont tous ceux qui s'adonnent aux sciences religieuses : théologiens, traditionnistes, sermonnaires, jurisconsultes proprement dits et spécialistes des sciences du cœur qui ont, au même titre que les *fuqahā'*, le droit de donner des *fatwā*.

Parmi les autres catégories sociales, une place particulière est accordée à tous ceux qui s'adonnent au commerce, indispensable à la vie de la cité. L'armée n'est pas oubliée ; elle est considérée comme indispensable à la défense de la cité, mais les quelques allusions que Ġazālī y fait laissent entendre qu'il redoute l'indiscipline, l'esprit de rapine et, pour tout dire, le manque de formation religieuse et morale des hommes qui la composent. Les paysans des campagnes et les artisans des villes s'adonnent à des activités indispensables à la vie de la cité ; l'utilité de ces métiers est telle que Ġazālī les range parmi les devoirs d'obligation communautaire et qu'il se refuse à admettre que l'on puisse donner, à cette masse paysanne et artisanale, d'autre formation religieuse et intellectuelle que celle qui l'attache à son état.

Le problème de l'origine du pouvoir intéresse peu Ġazālī. C'est Dieu qui, dans tous les cas, de par sa puissance créatrice *(ḫalq)*, donne le pouvoir *(sulṭān)* à qui bon lui semble, qu'il s'agisse du prophétisme auquel s'ajoute la royauté, du califat dont le titulaire est désigné par un texte ou par voie d'élection, ou de la royauté fondée sur la conquête. L'ordre politique, comme Dieu l'a voulu, après l'ordre social, doit être respecté.

Il ne saurait donc être question de contester le califat qui est entre les mains des Banū l-'Abbās et dont la légitimité repose sur un hadith réservant l'imāmat aux Banū Qurayš. Mais il ne saurait être non plus question de méconnaître la puissance de fait dont les Turcs disposent.

La raison commande la recherche des bases d'un accord qui permettra d'éviter que se renouvelle le drame qui jadis opposa l'imām 'Alī, détenteur de la légitimité, à Mu'āwiya, possesseur de la force. Le régime préconisé, qui ne constitue pas un idéal en soi mais un compromis réaliste, réside dans un système mixte, dans une association du califat et du sultanat, pour le bien de l'un et de l'autre comme pour la paix des musulmans. Le calife devient l'élu du sultan qui lui confère ainsi la puissance de fait indispensable à l'exercice du pouvoir, et il a la charge d'être le garant et comme le dépositaire

symbolique de la Loi révélée. C'est aux docteurs de la Loi, héritiers du Prophète, qu'incombe le devoir de rappeler à l'un et à l'autre, en toute indépendance, les devoirs de leur charge. La corruption des princes vient de celle des docteurs de la Loi et la corruption des princes entraîne celle du peuple.

Beaucoup plus que par son origine, le pouvoir, qu'il soit celui du calife, du sultan ou du roi, se justifie par sa fonction et son aptitude réelle à s'exercer. Le but de l'État est de travailler au bonheur et au salut de ses sujets en faisant revivre l'ordre *(amr)* de Dieu. Le premier devoir de l'État est d'assurer en ce monde l'ordre, la sécurité et la paix qui permettront aux gens de songer à leur rétribution future et de s'y préparer personnellement par la connaissance et le service de Dieu.

Mais l'État aussi a pour mission d'aider les gens à œuvrer pour leur salut et, dans ce but, non seulement de veiller scrupuleusement à l'application de la Loi religieuse mais de développer la connaissance de cette Loi par son action missionnaire. Nul ordre politique n'est concevable ni durable qu'à la condition que les docteurs de la Loi, convenablement formés, s'emploient, en toute liberté d'esprit et avec l'appui des autorités temporelles, à cet endoctrinement *(ta'līm)* général et hiérarchisé auquel participeront théologiens, juristes, sermonnaires et soufis.

Ainsi se dessine la cité idéale que Ġazālī nous propose et qui, par bien des traits, s'apparente à la cité vertueuse d'al-Fārābī et plus encore à celle des Iḫwān al-ṣafā'.

Il appartient à l'homme, doué de la liberté de choix et capable de modifier son propre caractère, de construire par ses propres efforts, auxquels pourra venir s'adjoindre l'assistance divine, en usant des données révélées et de la raison, cette cité idéale, à la fois une et diverse, hiérarchisée et solidaire, dont il constitue lui-même, par son unité organique, comme le modèle.

Cette société idéale doit former comme un seul être dont les différents membres s'acquittent, là où Dieu les a mis, de la tâche que la volonté de Dieu leur assigne, sous l'autorité d'un même chef et dans le respect de la même Loi.

Ce chef, la communauté musulmane l'a d'abord trouvé dans son Prophète qui reçut mission non seulement de transmettre la révélation mais d'être aussi le chef et le guide de la cité.

Depuis la disparition de leur Prophète, les musulmans ont pour chefs des califes, des rois, des sultans ou des princes qui ne peuvent eux-mêmes s'acquitter de leur tâche qu'avec la collaboration des docteurs de la Loi. Tandis que les premiers ont pour mission de faire respecter socialement la Loi par les pouvoirs dont ils disposent, il appartient aux seconds de transmettre cette

Loi, de la répandre, de l'expliciter et d'en rappeler le respect à ceux qui la négligent ou qui l'oublient.

La cité ainsi comprise n'est pas à elle-même sa propre fin. Elle constitue une vaste association, une immense confrérie, dont le but est de conduire ses membres vers le salut et le bonheur supra-terrestre. L'homme ne saurait réaliser la plénitude de son être hors de la religion et de la communauté. La politique, qui fixe le but, indique aussi les moyens.

L'homme doit d'abord se corriger lui-même avant de songer à corriger les autres, dans sa famille, son métier, sa ville, sa communauté ou son État. Ce vaste compagnonnage qui doit permettre à ses membres de s'aider fraternellement dans le bien, suppose l'acceptation des mêmes croyances, des mêmes règles de conduite, définies les unes et les autres en des termes suffisamment souples pour s'accommoder des divergences individuelles inévitables. A la cité vertueuse ainsi comprise s'opposent les cités corrompues ou décadentes, qui, se faisant une idée fausse du bonheur, le placent dans la recherche des biens matériels ou dans une volonté de puissance.

Que Ġazālī ait échoué à reconstruire cette cité vertueuse, on n'en saurait certes douter. Il a échoué quand il a essayé d'en défendre le modèle auprès d'un califat plus attaché à survivre qu'à se réformer. Il a échoué auprès des princes seljouqides plus soucieux de trouver, dans leur reconnaissance du califat, la justification de leurs conquêtes que de travailler réellement à une restauration de la Loi. Mais cette volonté de réforme à la fois religieuse et politique à laquelle Ġazālī est resté fidèle toute sa vie ne fut cependant pas sans lendemain. Elle contribue à expliquer et à caractériser, dans une large mesure, le mouvement de restauration sunnite qui se développe alors dans le monde de l'islam et l'importance grandissante que les docteurs de la Loi prennent en face du pouvoir temporel. L'histoire de l'influence de Ġazālī reste encore à écrire. Mais lui-même, qui connut si souvent, à côté de tenaces adversaires, d'enthousiastes disciples, reste présent de nos jours où bien des problèmes qui l'avaient préoccupé gardent une redoutable actualité et demeurent sans solution.

liste des abréviations

Analyse: G. H. Bousquet, *Analyse et Index de l'Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Paris, 1955.

Arba'īn: Al-Ġazālī, *Kitāb al-Arba'īn fī uṣūl al-dīn*, Le Caire 1344/1925.

AS: Al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, Le Caire, 1327/1909. — Traduction Fagnan sous le titre : *Les statuts gouvernementaux*, Alger, 1915 (Dans nos références, le premier chiffre renvoie à l'édition du Caire et le second à la traduction de Fagnan.)

Attributs divins: Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, 1965.

Awā'il: Al-Mufīd, *Awā'il al-maqālāt fī l-maḍāhib al-muḫtārāt*, Tabriz (sans date).

B: Ibn Kaṯīr, *Al-bidāya wa-l-nihāya*, Le Caire, 1932-1939 (14 vol.).

Biographie: F. Jabre, *La biographie et l'œuvre de Ghazāli*, dans *MIDEO*, Le Caire, 1954 (I, 73-102).

Chronologie: Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazālī (Algazel)*, édité et mis à jour par Michel Allard, Beyrouth, 1959.

Cité: Louis Gardet, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris, 1954.

Classification: H. Laoust, *La classification des sectes dans le Farq d'al-Baghdādī*, dans *REI*, année 1961; 19-59.

Conduct of State: M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, Ḥaydarābād, 1942.

Contribution: H. Laoust, *Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taymīya*, Le Caire *(PIFAO)*, 1939.

Counsel: Ghazāli's Book of Counsel for Kings, translated by F. R. C. Bagley, Oxford University Press, 1964. (Traduction annotée de la *Naṣīhat al-mulūk*, cf. *N.*)

Critère: HIKMAT HACHEM, *Le critère de l'action*, Paris, 1945. (Traduction commentée du *Mīzān al-'amal*.)

Critique du sunnisme: H. LAOUST, *La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Ḥillī*, dans *REI*, 1966; 35-60.

Droit public: H. LAOUST, *Le traité de droit public d'Ibn Taimīya* (traduction de la *Siyāsa šar'iyya*), Damas *(PIFD)*, 1948.

Duwal: ḌAHABĪ, *Kitāb Duwal al-islām*, Haydarābād (2 vol.). (s. d.).

Égypte arabe: G. WIET, *L'Égypte arabe*, dans l'*Histoire de la nation égyptienne*, Paris, 1936.

EI: Encyclopédie de l'Islām, Leyde, 1913-1934.

EI(2) : Nouvelle édition de l'*Encyclopédie de l'Islām* en cours de publication.

Essai: H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimīya*, Le Caire *(PIFAO)*, 1939.

Farq: 'ABD AL-QĀHIR AL-BAĠDĀDĪ, *Kitāb al-Farq bayn al-firaq*, Le Caire, 1905.

Fayṣal: AL-ĠAZĀLĪ, *Fayṣal al-tafriqa*, Le Caire, 1319/1901.

Fiṣal: IBN ḤAZM, *Kitāb al-Fiṣal*, édition du Caire.

Fondements: O. PESLE, *Les fondements du droit musulman*, Casablanca (sans date).

G: C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leyde, 1943-1944 (2 vol.) — (voir *S*).

Greek into arabic: R. WALZER, *Greek into arabic. Essays on islamic philosophy*, Oxford, 1962.

Ḥallāǧ: L. MASSIGNON, *Essai sur la passion d'al-Ḥallâj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1922 (2 vol.).

Ḥanābila: ABŪ L-ḤUSAYN, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, Le Caire, 1371/1952 (2 vol.).

Hanbalisme: H. LAOUST, *Le hanbalisme sous le califat de Bagdad*, dans *REI*, 1959; 67-128.

Hérésiographie musulmane: H. LAOUST, *L'hérésiographie musulmane sous les Abbassides*, dans *Cahiers de Civilisation médiévale*, 1967; 157-178.

Ibn 'Aqīl: G. MAKDISI, *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au V^e-XI^e siècle*, Damas (Institut français), 1962.

Ibn Baṭṭa: H. LAOUST, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damas (Institut français), 1958.

IBN AL-WARDĪ : 'UMAR B. AL-WARDĪ, *Al-Tārīḫ*, Le Caire (Būlāq), s.d. (2 vol.).

Iḥ.: AL-ĠAZĀLĪ, *Kitāb Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Le Caire, Imprimerie 'Uṯmāniyya ; 1352/1933, (4 vol.).

Iltǧām: AL-ĠAZĀLĪ, *Kitāb Iltǧām al-'awāmm min 'ilm al-kalām*, Le Caire, 1328/1910 (en marge de l'édition d'*al-Insān al-kāmil* de 'Abd al-Karīm al-Ǧīlānī).

Introduction: LOUIS MILLIOT, *Introduction au droit musulman*, Paris, 1953.

Iq: AL-ĠAZĀLĪ, *Kitāb al-Iqtiṣād fi l-i'tiqād*, Le Caire, 1320/1902.

Islamic Government: LEONARD BINDER, *Al-Ghazālī and Islamic Government*, dans *Muslim World*, XIV (1955), 229-241.

Justice and Kingship: A. K. S. LAMBTON, *Justice in medieval Persia and theory of Kingship*, dans *Studia Islamica*, XVIII, 91-119.

Islamic Political thought: W. MONTGOMERY WATT, *Islamic Political Thought*, Edinburgh, 1968.

K: IBN AL-AṮĪR, *Kitāb al-Kāmil fī l-tārīḫ*, Beyrouth, 1386/1966 (14 vol.).

Kingship : ANN K. S. LAMBTON, *The Theory of Kingship in the Naṣīḥat al-Mulūk of Ghazālī*, dans *Islamic Quaterly*, I (1954), 47-55.

Lexique technique: L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2e édition, Paris, 1954.

M: IBN AL-ĞAWZĪ, *Kitāb al-Muntaẓam*, Ḥaydarābād, s.d. (8 vol.).

Minhāǧ: AḤMAD B. TAYMIYYA, *Kitāb Minhāǧ al-sunna*, Le Caire, 1321/1903 (4 vol.).

Mi'yār: AL-ĠAZĀLĪ, *Mi'yār al-'ilm fī fann al-manṭiq*, Le Caire, 1346/1927.

Mīzān: AL-ĠAZĀLĪ, *Mizān al-'amal*, Le Caire, 1342/1923 (2e édition). — (Voir *Critère*.)

Mn: AL-ĠAZĀLĪ, *Al-munqiḏ al-ḍalāl (Erreur et Délivrance)*, texte arabe et traduction française de FARID JABRE, Beyrouth, 1959. (Dans nos références, le premier chiffre renvoie au texte arabe et le second à la traduction française.)

Ms: AL-ĠAZĀLĪ, *Kitāb al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, Le Caire, 1333/1914 (2 vol.).

Muġnī: MUWAFFAQ AL-DĪN B. QUDĀMA, *Kitāb al-Muġnī fī l-fiqh*, Le Caire, 1922-1930 (12 vol.).

Mz: AL-ĠAZĀLĪ, *Kitāb al-Mustaẓhirī*, publié sous le titre de *Faḍā'iḥ al-bāṭiniyya*, par 'Abd al-Raḥmān Badawī, Le Caire, 1383/1964.

N: AL-ĠAZĀLĪ, *Naṣīḥat al-mulūk* (publié sous le titre ; al-*Tibr al-masbūk fī ḥikāyāt wa ḥikam wa naṣā'iḥ lil-mulūk*), Le Caire (imprimerie al-Taqaddum), s.d. (Pour la traduction de F. R. C. BAGLEY, cf. *Counsel.*) (Dans nos références, le premier chiffre renvoie à cette édition arabe et le second à la traduction de F. R. C. Bagley.)

Œuvres: 'ABDURRAḤMÂN BADAWI, *Les Œuvres d'al-Ghazâlî, Étude bibliographique*, Le Caire, 1961.

Origines: J. SCHACHT, *The origins of muhamadan jurisprudence*, Oxford, 1950.

Pensée: A. J. WENSINCK, *La pensée de Ghazzālī*, Paris, 1940.

Pensée et action: H. LAOUST, *La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī*, dans *REI*, 1968; 11-92.

Philosophie islamique: H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964 (1er tome).

Philosophy and theology: W. MONTGOMERY WATT, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962.

Political thought: ERWIN I. J. ROSENTHAL, *Political thought in Medieval Islam: an Introductory outline*, Cambridge, 1958.

Précis de droit: H. LAOUST, *Le précis de droit d'Ibn Qudāma*, Damas *(PIFD)*, 1950.

R.: AL-ŠĀFI'Ī, *Al-Risāla*, Le Caire, 1357/1938.

Rasā'il: Rasā'il Iḫwān al-ṣafā', Le Caire, 1347/1928 (4 vol.).

Rawḍa: MUWAFFAQ AL-DĪN B. QUDĀMA, *Rawḍat al-nāẓir wa-ǧannat al-munāẓir*, Le Caire, 1342/1924 (2 vol.).

Religious commandments : H. LAZARUS-YAFEH, *Place of the religious commandments in the philosophy of al-Ghazzālī*, dans *The Muslim World*, 1961, 173-184.

REI : Revue des Etudes Islamiques, Paris.

S: G. BROCKELMANN, *Supplement-band*, Leyde, 1937-1942 (3 vol.) (voir *G*).

Šaḏarāt: IBN AL-'IMĀD AL-ḤANBALĪ, *Šaḏarāt al-ḏahab*, Le Caire, 1351/1932 (8 vol.).

Šāfi'iyya: TĀĞ AL-DĪN AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, Le Caire, 1324/1906 (6 vol.) (on trouvera la biographie de Ġazālī daus IV, 101-182).

Schismes: Henri LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, Paris (Payot), 1965.

Sīra chiite: H. LAOUST, *Le rôle de 'Alī dans la sīra chiite*, dans *REI*, 1962; 7-26.

Siyāset-nāmeh: cité dans la traduction anglaise de HUBERT DARKE, *The Book of Government or Rules for Kings*, Londres, 1930.

Streitschrift: I. GOLDZIHER, *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte*, Leyde, 1916.

Syrie du Nord: CL. CAHEN, *Syrie du Nord à l'époque des Croisades*, Paris, 1940.

Tabyīn: IBN 'ASĀKIR, *Kitāb Tabyīn al-muftarī*, Damas, 1347/1928.

Tahāfut: AL-ĠAZĀLĪ, *Tahāfut al-falāsifa*, édité par M. Bouyges, S.J., Beyrouth, 1927.

Talbīs: IBN AL-ĞAWZĪ, *Talbīs Iblīs*, Le Caire, 1928.

Talḫīṣ: ABŪ ĞA'FAR AL-ṬŪSĪ, *Talḫiṣ al-šāfī*, Nağaf, s.d. (4 vol.).

Théologie: LOUIS GARDET et M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948.

Uṣūl: ABŪ MANṢŪR AL-BAĠDĀDĪ, *Kitāb Uṣūl al-dīn*, Istanbul, 1928.

Vizirat: D. SOURDEL, *Le vizirat 'abbāside*, Damas, 1959-1960.

Waǧīz: AL-ĠAZĀLĪ, *Kitāb al-Waǧīz fī fiqh maḏhab al-imām al-Šāfi'i*, Le Caire, 1317/1900 (2 vol.).

Writings: H. LAZARUS-YAFEH, *Philosophical terms as a criterion of authenticity in the writings of al-Ghazzālī*, dans *Studia Islamica*, Paris, 1966, 111-121.

INDEX

A, ʿA

abadiyya, 69.
abandon de famille, 326.
ʿAbbās (al-), 157, 242, 371.
Abbassides, 14, 34, 234, 239, 244.
ʿabbāsiyya, 157, 371.
ʿAbbāsiyyūn, 36.
ʿAbd Allāh (le cheykh), 344.
ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās, 277.
ʿAbd Allāh b. Ḍaḫīrat al-Dīn, 41.
ʿAbd Allāh b. al-Zubayr, 233.
ʿAbd al-Ǧabbār, 49.
Abd al-Jalīl, 11.
ʿAbd al-Malik, 270.
ʿAbd al-Qādir al-Hāšimī, 53.
ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakra, 269.
ʿAbd al-Ṣamad, 48, 57.
ʿābid, 121, 124, 126, 299, 304.
Abraham, 107, 163, 294.
abrogation, 85, 155, 156, 162, 179, 255.
abrogeant et abrogé, 179.
Abū l-ʿAbbās Aḥmad, 57, 61.
Abū ʿAbd Allāh b. Ǧarāda, 50.
Abū ʿAbd Allāh al-Ṭabarī, 108.
Abū l-ʿAlāʾ Ṣāʿid b. Muḥ. al-Ḥanafī, 134.
Abū Bakr, 118, 119, 157, 164, 181, 200, 242, 243, 244, 245, 250, 251, 252, 273, 304, 328, 346, 354, 357.
Abū Bakr al-Rāzī, 371.
Abū Bakr al-Šāmī, 62.
Abū Ḍarr, 98.
Abū Dulaf Sarḫān al-Daylamī, 134.
Abū l-Faḍl Ǧaʿfar, 57, 59.
Abū l-Faraǧ b. al-Šaybī, 114.
Abū l-Fatḥ Aḥmad, 108.
Abū Ǧaʿfar (le chérif), 41, 48, 49, 50, 51, 52.
Abū Ḥanīfa, 25, 48, 65, 81, 159, 160, 165, 243, 297, 341, 360, 366.
Abū l-Ḥasan b. al-Zāġūnī, 135.
Abū Ḥāzim, 269, 270.
Abū Ḥulmān al-Dimašqī, 317.
Abū Hurayra, 285.
Abū l-Ḥusayn (cadi), 52.
Abū l-Maʿālī Hibat Allāh b. al-Muṭallib, 133.
Abū l-Maḥāsin al-Riḍā, 33.
Abū Muḥammad b. al-Muhtadī, 109.
Abū Mūsā al-Aš'arī, 269.
Abū l-Muẓaffar al-Ḥuǧandī, 114.
Abū Naṣr, voir Ibn al-Qušayrī.
Abū Naṣr Aḥmad (Niẓām al-Dīn), 136, 137.
Abū Naṣr b. al-Ṣabbāġ, 31, 41.
Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, 26, 317.
Abū l-Qāsim al-Afḍal, 62.
Abū l-Qāsim al-Dabūsī, 31.
Abū l-Qāsim al-Ismāʿīlī, 26.
Abū Saʿd al-Harawī, 112.
Abū Saʿd al-Mustawfī, 48.
Abū Saʿd al-Mutawallī, 31, 43.
Abū Saʿd al-Nīsābūrī, 50, 52, 108.
Abū Saʿd al-Ṣūfī, voir Abū Saʿd al-Nīsābūrī.
Abū Saʿīd al-Ǧannabī, 349.
Abū Saʿīd al-Ḫudrī, 101, 274, 285.
Abū Šuǧāʿ al-Ruḏrāwarī, 41-44, 53, 56.
Abū Yaʿlā (cadi), 18, 37, 52, 367.
accaparement, 376.
accusation calomnieuse, 257, 338.
acharisme et acharites, 16, 27, 29, 30, 48, 52, 73, 85, 207, 230, 253, 317, 345, 370, 373, 375.
action missionnaire, 258, 373 (voir *daʿwa*).
ādāb, 126.
ʿadāla, 128, 160, 178, 199, 243, 244, 245, 248, 277, 321, 330, 340-342.

Adam, 219.
'adam, 224.
Aḏarbayğān, 39, 60.
'ādāt, 116, 297.
adhésion de foi, 86, 93. (Voir *īmān* et *taṣdīq*.)
'adl, 74, 148, 232, 267, 311.
admonestation verbale, 130.
'Aḍud al-Dawla, 54.
af'āl, 156.
afḍal, 181.
Afḍal (al-), 114.
afḍaliyya, 89.
affectation, 101.
affranchissement, 167.
'afw, 270.
agents d'information, 269.
agitateurs, 170.
agressivité, 218.
agriculture, 191, 205.
aḫbār, 156, 206.
aḫbār āḥād, 158.
'ahd, 245, 246, 302.
āḫira, 196, 224.
aḥkām, 152.
ahl al-ğimma, 360.
ahl al-ḥadīṯ, 346.
ahl al-ḥall wa-l-'aqd, 159, 250.
ahl al-ḥarb, 360.
ahl al-ṣuffa, 319.
ahl al-sunna wa-l-ğamā'a, 345.
aḫlāq, 205, 208, 209.
aḫlāq al-rubūbiyya, 329.
Aḥmad b. Ḥanbal, 274.
Aḥmad b. al-Mustanṣir, 62.
aḥsan, 165.
aḥwāl, 298.
Aḥwāz (al-), 60.
aide, 233.
āla, 197.
a'lām, 158.
'ālam, 75.
'alāma, 176.
Alamūt, 12, 47, 58, 63, 137, 369.
aléa, 307, 308.
Alep, 46, 56, 60, 63, 137.
Alexandrie, 62.
Alger, 66.
'Alī, 80, 118, 119, 157, 202, 210, 234, 238, 240, 241, 242, 248, 262, 273, 318, 319, 348, 357, 377.
'ālim, 164, 299.
Alp Arslān, 29, 32, 40, 44, 45, 48, 370, 372.
'amal, 19, 21, 75, 131, 245, 255, 258, 284, 309, 323, 365.
amān, 302.
amāna, 219.
ambiguïté, 335, 340, 342, 351, 374.
âme, 141, 199, 203, 218, 221, 225, 226, 275, 288, 359.
'Amīd al-Dawla (Abū Manṣūr b. Ğahīr), 50, 51, 57, 58, 60, 61, 63.
'āmil, 98.
Amīn al-Dawla Kumuštakīn, 112.
Āmir (al-), 114.
amīr al-ğuyūš, 47.
amīr al-umarā', 39.
'āmm, 166, 173, 206.
'āmma, 41, 48, 193, 194, 211, 277.
'āmmī, 160, 164, 180.
amn, 236.
amour pour Dieu, 316, 327-330.
amour des richesses, 200.
amr, 147, 153, 172, 177, 193, 201, 213, 221, 222, 229, 288, 358, 378.
'Amr b. al-'Āṣ, 241.
amr bi-l-ma'rūf, 15, 16, 116.
anarchie, 192.
Anbār, 35.
anbiyā', 238.
Anciens, 129, 130, 158, 159, 206, 210, 211, 255, 259, 274, 275, 278, 291, 296, 301, 303, 304, 314, 320, 355, 366. (Voir *Salaf*.)
ange et anges, 148, 172, 193, 215, 216, 218, 267, 292, 294, 321, 353.
anges de la tombe, 293.
animal et animaux, 215, 216, 220, 224, 226, 293, 301, 321, 326, 358.
Anṣār, 243.
Antéchrist, 255.
anthropologie, 213-228.
antinomisme et antinomistes, 317, 347.
anthropomorphisme, 367, 368.
Antioche, 41, 46, 111.
Anūširwān, 150, 263.
Apamée, 136.
apostasie, 257, 260, 343, 347, 348, 351, 360.
apostat et apostats, 257, 346, 347, 348, 357, 360, 359, 361.
aptitude à commander, 119.

'aqīda, 116.
'Aqīl, 348.
'aqīqa, 297.
'aql, 71, 155, 161, 205, 215, 222, 247.
'aql ğarīzī, 125.
Aqsunqur al-Turkī, 46, 56, 60.
aqwāl, 156, 164, 171.
arabe (langue), 123.
Arabes (les), 85, 93, 193, 346, 347.
Arabes bédouins, 131.
argent, 307.
'ārif et *'ārifūn*, 124, 126, 283, 304.
Aristote, 150, 263.
arithmétique, 205, 207.
arkān, 287, 305, 346, 354.
armée, 74, 170, 377.
armes, 305.
'arš, 147, 294.
Artisan de l'univers (l'), 352.
artisan et artisans, 126, 214, 222, 263, 299, 314, 377.
arts et métiers, 205, 214.
arzāq, 264.
Aṣamm (Abū Bakr al-), 231.
Aš'arī (al-) (Abū l-Ḥasan), 16, 27, 30, 152, 210, 230, 243, 345-346, 367.
asbāb, 324, 325.
aṣḥāb al-ahwā', 17, 345, 347.
aṣḥāb al-ḥadīṯ, 345.
aṣḥāb al-kufr, 17, 345, 347.
Asin Palacios, 144.
aṣl, 148, 176, 197, 237, 285, 351.
assentiment, 351, 374, 375.
assistance, 233.
associationnisme, 332, 333, 335, 337.
astrologie, 206.
astronomie, 206, 207, 373.
atābak, 112, 133.
atābak al-'asākir, 44.
aṭrāf, 157, 332.
atteinte aux biens, 337.
atteinte à la personne, 337.
attributs divins, 84, 85, 118, 147, 148, 155, 203, 295, 328, 368. (Voir *ṣifāt*.)
attributions de l'imām, 252-265.
attributions de l'imām chez les bāṭiniyya, 252-253.
Atsīz, 45.
audience royale, 38.
aumône et aumônes, 182, 291, 303.
aumône légale, 183, 198, 215, 289-291. (Voir *zakāt*.)
aumônes libres, 291.
autre-monde (l'), 224, 227, 266, 336.
aveugle, 305.
a'wān, 130.
awtād, 209.
'awwām, 113.
Ayāz, 109, 110, 133, 144.
'ayn, 306, 335.
'ayyārūn, 39.
Ayyoubides (les), 46, 65.
azaliyya, 69.
'azl, 256.

B

bāb, 80.
Bāb al-Nūbī, 51, 113.
Bābak, 79.
badā', 85.
badan et *badanī*, 267, 321.
Badr, 242, 268.
Badr al-Ğamālī, 45, 47, 62.
Bagdad, 12, 17, 22, 25, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 72, 76, 77, 82, 84, 90, 91, 92, 100, 101, 102, 108, 109, 110, 111, 113, 132, 133, 134, 135, 139, 140, 143, 156, 184, 238, 362, 369, 370, 371, 372.
Baġdādī (al-) (Abū Manṣūr) 9, 17, 78, 115, 230, 231, 240, 242-244, 245, 278, 290, 317, 345-350.
Bagley (F. R. C.), 144.
bagues en or, 340.
bahīmiyya, 217, 218, 267, 331.
Bahmanyar, 33.
bains publics, 131.
baisement de la main, 99.
Bakrī (al-), 52, 53.
bakriyya, 157, 242.
balance de l'autre-monde, 226.
balance du jugement, 118, 294.
balance de la Loi, 226.
Banū l-'Abbās, 127, 130, 146, 151, 239, 270, 371, 377.
Banū 'Ammār, 112, 135.
Banū Ğahīr, 60.
Banū Hāšim, 103, 151, 262.
Banū Hilāl, 35.

Banū Marwān, 46.
Banū Munqiḏ, 136.
Banū Qurayš, 243, 251, 377.
Banū Sulaym, 35.
Banū Umayya, 130, 146, 151. (Voir Omeyyades.)
Banū ʿUqayl, 46.
Banyās, 45.
Bāqillānī (al-) (Abū Bakr), 17, 78, 127, 174, 230, 240.
barāʾa aṣliyya, 154, 161, 217.
barāhima, 352.
baraka, 38, 209.
Barāmika, 151, 349.
Barāṭā (mosquée de), 53.
Barbahārī (al), 202, 344, 367.
Barkiyārūq, 22, 59-60, 61, 62, 63, 64, 91, 107-114, 115, 132, 133, 134, 144, 184.
Barūǧird, 60.
bas-monde, 72, 281, 336. (Voir *dunyā*.)
Basāsīrī, 32, 35, 37, 38, 39, 47.
baṣīr et *baṣīra*, 74, 273.
Basīṭ (al-), 65.
basīṭa, 71.
Baṣra, 18, 32, 39, 54, 161.
Baṣrī (al-) (Abū l-Ḥusayn), 49.
Baṣrī (al-) (al-Ḥasan), 72, 210.
bāṭil, 361.
bāṭin, 12, 80, 117, 193, 194, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 219, 220, 273, 287, 288.
bāṭina, 296, 327.
bāṭinī, bāṭinī et bāṭinite, 113, 140, 279, 362, 363.
bāṭinisme sunnite, 370.
bāṭiniyya et bāṭiniyya, 12, 13, 15, 17, 26, 29, 34, 58, 68, 76, 77, 78, 79, 87, 92, 104, 109, 112-114, 127, 131, 136-137, 138, 140, 141. 146, 147, 180, 184, 185, 192, 214, 235, 252-253, 255, 264, 278, 343, 348-350, 352, 356-359, 359-361, 362, 363, 369, 370.
bayʿa, 41, 61, 62, 119, 120, 243, 246, 250, 294,
bayān, 173, 174.
bayḍa, 256.
Bayhaqī (al-) (Abū Bakr), 29, 178.
Bayt, 294.
Bayt Ibn al-Ḥanbalī, 46.
bayt al-māl, 261.
bénéfice, 312, 376.
bête, 267.
bêtes égorgées, 361.
bidʿa, 49, 53, 210, 217, 274, 332, 337.
Bidāya (al-), 41.
bienfaisance, 329.
biens (les), 167, 168, 198, 217, 301, 320, 361.
biens (les biens de ce monde), 75, 281.
biens indivis, 262.
biens des orphelins, 139.
biens pris aux infidèles, 96.
biens sans maîtres connus, 302.
bienséances de la table, 94.
bilā kayf, 205.
blé, 307.
boissons fermentées, 168, 170, 171, 182, 257, 260, 338.
bonheur, 281, 365, 378, 379.
bonheur suprême, 75, 281.
bons conseils, 128, 129, 269, 272, 278, 329.
bonté, 329.
Bourides, 46, 135.
bourreau, 362.
Bouyides, 17, 35, 36, 48, 183, 369, 372.
Bouyges (M.), 65, 77, 84, 115, 138, 140, 144.
brigandage, 260.
brigands, 257, 258, 263, 293, 305.
brûle-encens, 349.
brutalité, 269.
buḫāt, 257.
Buḫārā, 43, 44, 111,
Buḫārī (al-), 179.
bulūġ, 217, 247.
Bundārī (al-), 27.
Burda (la), 110.
burhān, 276, 283.
Buṣrā, 112.
butin (de guerre), 96, 261, 262, 290, 302.
buts de la Loi, 167, 335.
Buwayṭī (al-),
Būzān, 60.
Byzantins, 46, 257.

C

cadavre, 324.
cadeaux, 139.
cadi et cadis, 254, 255, 256, 286, 291, 300, 304.
Caire, 45, 63, 82, 369, 370.
califat, 18, 29, 35, 36, 37, 39, 40, 43, 50, 56, 59, 63, 82, 86, 87, 88, 127, 133, 146, 152, 185, 186, 230, 231, 233, 234, 237, 239, 243, 244, 248, 255, 256, 285, 304, 349, 372, 373, 377, 379.
califat abbasside, 371.

calife, 291.
calomnie, 101, 200, 260, 292, 341.
capital, 308.
capitation, 258, 261, 302, 343, 360, 361.
catégories de l'entendement, 71.
causalité, 277, 368.
cause, 175, 176, 177.
cause de convenance, 176.
cause occasionnelle, 173, 300.
cause productrice d'effet, 176.
cautérisation, 327.
célibat, 319, 320.
censure des mœurs, 128, 129, 130.
certitude, 71, 85, 92, 93, 143, 254, 275, 276, 277, 283, 284, 289, 350, 374. (Voir *yaqīn*.)
César, 85, 193.
chaflisme et chaflites, 27, 29, 45, 48, 51, 159, 210, 306, 373, 375.
chameau, 216.
chasteté, 321.
châtiment expiatoire, 167.
châtiment de la tombe, 118.
châtiments et les peines (les), 154.
chef de famille, 366.
chien, 102, 216.
chiisme et chiites, 14, 15, 30, 36, 37, 38, 45, 194, 230, 231, 240, 242, 256, 344, 347, 348, 356, 365, 367.
choses licites ou interdites par leur mode d'acquisition, 302-303.
choses licites ou interdites par nature, 301.
Chosroès, 85, 193.
chrétiens, 42, 43, 51, 66, 118, 169, 283, 352, 356, 360, 362.
christianisme, 352.
cimetières, 102.
circonstances concomitantes, 273, 363.
citadelle (de Damas), 45.
Cité vertueuse (Madīna fāḍila), 68.
civière, 293.
classes dirigeantes, 377.
codification du Coran, 274.
cœur, 141, 148, 218, 220, 221, 266.
colère, 217, 266, 267, 270.
collecteurs d'impôts, 97.
comestibles, 307.
commandement du bien, 16, 116, 131, 368.
commandite, 308.
commentaire personnel du Coran, 121.
commentateurs du Coran, 160.
commerçant, 303, 311, 312, 313, 314.
commerce, 303, 313.
commun des hommes, 203.
communauté (la) (musulmane), 159, 172, 215, 277, 278, 282, 366.
compagnonnage, 126, 215, 281.
Compagnons, 88, 101, 117, 118, 119, 148, 154, 157, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 170, 171, 179, 180, 181, 194, 210, 235, 241, 245, 253, 262, 263, 273, 274, 294, 304, 322, 327, 333, 338, 339, 355, 357.
compensations expiatoires, 154. (Voir *kaffārāt*.)
concert spirituel, 297.
concubine, 288.
concupiscence, 267, 287.
conditions de l'*iǧtihād*, 178-180, 247.
confiance absolue en Dieu, 284, 323-327.
confiscations, 96, 97, 110.
conformisme, 123, 282.
confrérie, 281, 379.
connaissance de Dieu, 282, 283.
conseillers, 248, 277.
consensus communautaire, 166. (Voir *iǧmāʿ*.)
considération, 226, 285. (Voir *ǧāh*.)
constance, 201, 216, 217, 321-323, 327.
consultation et consultations, 248, 263, 278.
contexte, 173, 175. (Voir *qarīna*.)
contrats d'association, 308, 309, 376.
contrats d'échange, 176, 302, 307-309, 376.
contributions supplémentaires, 170.
conversions (à l'islam), 50, 363.
Coran, 80, 117, 128, 131, 132, 147, 154-156, 158, 162, 163, 165, 166, 167, 178, 181, 193, 202, 203, 204, 205, 206, 210, 211, 219, 225, 226, 227, 245, 247, 295, 297, 301, 303, 304, 306, 310, 314, 330, 333, 335, 339, 344, 347, 348, 365, 350, 352, 355, 356, 366, 368, 375.
corps (humain), 141, 220, 225, 226, 267, 288, 358.
corruption, 94, 102, 139, 169, 376, 378.
corruption des savants, 102-104, 139.
coups et blessures, 337.
courage, 73, 315.
coutume locale, 140.
crainte, 289.
crainte de Dieu, 129, 201.
credo, 83, 92, 104, 117, 209, 211, 212, 279, 282, 368, 370.
Crésus, 303.

Critère de l'action, 70, 71-75. (Voir *Mīzān al-'amal*.)
Criterium de la Science, 70. (Voir *Mīzān al-'ilm*.)
Croisés (les), 111-112, 135, 136.
croyances fondamentales, 265-267, 281, 283.
cruauté, 218.
cueillette du bois, 302.
culte du feu, 349.
cultivateurs, 263.
cupidité, 217.
curiosité malsaine, 341.

D, Ḏ, Ḍ

Dabūsī (al-) ('Alī b. al-Ḥusayn), 43.
dahriyya zanādiqa, 349, 352.
dalīl, 155, 162, 166, 167, 173, 174.
dalīl al-ḫiṭāb, 174.
Damaġānī (al-) (Abū 'Abd Allāh), 41.
ḍamān, 32.
Damas, 45, 46, 47, 59, 63, 90, 107, 108, 112, 135, 137, 238.
ḍāmin, 33.
danse, 297.
dār al-'ilm, 30.
dār al-īmān, 150.
dār al-kufr, 150.
Dār al-mulk, 38.
ḍarar, 206, 260, 310, 311, 326, 339.
ḍarb, 169.
ḍarūra et *ḍarūrāt*, 120, 167.
ḍarūrī et *ḍarūriyyāt*, 156, 222, 276.
dattes, 307.
David, 147, 219.
da'wa, 13, 47, 114, 168, 192, 255, 256, 257, 258, 279, 343, 344, 363, 364, 371.
da'wa ǧadīda, 63, 77.
da'wa qadīma, 63, 77.
Dawla'ī (al-), 108.
ḏawq, 204.
Ḏāwūd al-Ẓāhirī, 161.
débauche, 217.
débile mental, 166.
définition (la), 71. (Voir *ḥadd*.)
délégation, 233, 259. (Voir *tafwīḍ*.)
délit de fuite, 338, 339.
délits et quasi-délits, 257.
déments, 160.
dépenses d'intérêt commun, 92, 96.
dépôt, 337.
descendance quraychite, 119.
désignation de l'imām, 240-252.
désir ardent, 293.
désir de Dieu, 327.
désobéissance à Dieu, 123, 217.
désordre, 169, 192.
destinée eschatologique de l'homme, 224-228.
détachement, 201. (Voir *zuhd*.)
détournement, 337.
devoirs d'obligation communautaire, 83, 87, 206.
devoirs du prince, 83.
devoirs envers Dieu, 149.
devoirs envers les hommes, 149.
dévolution de l'imāmat, 247.
dévot, 304, 316. (Voir *'ābid*.)
dévotion, 259, 299.
ḏikr, 73, 121, 122, 273, 285, 296-298, 299, 330.
dîmes aumônières, 258, 291.
ḏimma, 97.
ḏimmī, 42, 159, 257.
dīn, 75, 197, 216, 237, 321, 332.
Dindān, 348.
directeur de conscience, 123, 131, 278.
discours, 173, 174.
discours de Dieu, 172.
dissimulation, 101, 169.
dits des Compagnons, 164.
dīwān, 42.
Diyār Bakr, 46, 60.
docteurs de la Loi, 83, 91, 94, 102, 104, 116, 131, 135, 138, 139, 141, 152, 155, 158, 159, 160, 165, 168, 184, 185, 194, 206, 226, 232, 245, 249, 255, 261, 264, 268, 271-280, 287, 296, 304, 310, 311, 313, 315, 340, 349, 355, 358, 360, 377, 379.
domicile, 130.
donations, 98, 303.
Dormants (les) de la caverne, 209.
douceur, 269.
doute, 13, 93, 104, 117, 140, 279, 342, 371, 374. (Voir *šakk* et *taškīk*.)
droit d'option, 312.
droit pénal, 198.
droit à la révolte, 368.
droits, 259, 260.
droits de Dieu, 259, 331.
droits des hommes, 259, 331.
ḏū šawka, 250, 251.

du'ā', 16, 99, 121, 296.
dualistes, 356, 357.
du'āt, 35, 81.
Dubays, 134.
ḏukūriyya, 247.
ḏunūb, 330. (Voir fautes.)
dunyā, 196, 197, 224, 238, 266.
duodécimains, 195.
Duqāq, 63, 90, 112.

E

eau des cours d'eau, 302.
Edesse, 41, 46, 60.
égorgement rituel, 301.
élection, 233, 240, 242-244, 245, 249.
émanation (théorie de l'), 68, 357.
émirat, 285.
émirs, 377.
endoctrinement, 132, 194.
enfant, 166, 217, 247, 305, 314, 360.
enfer, 118, 227, 330, 343, 350, 351, 353.
enseignement, 76, 79, 131, 137, 138, 140, 141, 142, 180, 195, 252, 254, 255, 278, 279, 356, 359.
envie, 217.
épargne, 326.
épreuve de la tombe, 117, 225.
eschatologie, 86, 94, 353, 356..
esclave, 169, 247, 305, 319, 363, 366.
esclave musulman, 305.
espérance, 201, 289.
espionnage, 130.
esprit, 220, 221.
esprit de scrupule, 119, 199, 320-321, 340. (Voir *wara'*.)
éternité du monde, 69.
éthique, 208, 209.
éthique économique, 311-315.
étudiant, 299.
Euphrate, 301.
Évangile, 147, 163.
excommunication, 160, 344, 348, 355, 356. (Voir *takfīr*.)
excommunication des bāṭiniyya, 356-359.
exécution, 169.
exégèse, 173, 174.
exemplaire du Coran, 305.
exhortation, 129.
exotérisme, 370. (Voir *ẓāhir*.)
expérience, 125.
expiations réparatrices, 339, 340. (Voir *kaffārāt*.)
explicitation, 173, 174. (Voir *bayān*.)

F

fāḍila, 206.
Faḫr al-Dawla b. Ǧahīr, 50, 51, 52.
Faḫr al-Dīn Abū 'Ubayd b. 'Alī, 135.
Faḫr al-Mulk, 108, 113, 136, 137, 138, 145, 146.
faḥwā, 173, 174.
faḥwā l-ḫiṭāb, 174.
faim, 123.
falāsifa, 19, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 77, 79, 85, 92, 104, 138, 139, 142, 185, 192, 207, 209, 213, 214, 225, 226, 253, 316, 343, 351, 352-353, 356, 357, 367, 369, 370, 373.
falsafa, 9, 11, 12, 13, 14, 67, 69, 70, 139, 205-210, 212, 284, 373.
Fāmī (al-) (Abū Muḥammad al-Šīrāzī), 32.
famille, 167, 281, 299.
Famille du Prophète, 66, 81, 230, 240, 262, 347, 367, 372.
famines, 47.
Fāmiyya, 136.
fānā', 324.
fanatisme, 88, 89, 287, 354, 364, 365.
faqīh, 11, 20, 26, 131, 197, 198.
far', 176.
Fārābī (al-), 19, 67, 68, 140, 207, 352, 369, 370, 378.
farā'iḍ, 73, 148, 267, 300.
farḍ, 123, 250.
farḍ 'ayn, 142, 201, 260, 282, 285.
farḍ kifāya, 83, 163, 205, 206, 208, 211, 233, 260, 313.
fāris, 223.
Fārmaḍī (al-), 26, 72.
Farq bayn al-firaq, 17, 18, 78, 115, 345, 346, 347, 348.
fasād, 102, 169, 192, 236, 237, 246, 258, 310, 376.
fāsiq, 15, 160, 303.
Fatḥ (al-) al-'azīz, 65.
Fāṭima, 240, 348, 367.
Fatimides, 34, 35, 39, 47, 53, 78, 79, 137, 256, 348, 370, 372.
fatwā et fatwas, 20, 66, 159, 161, 167, 180, 181, 196, 201, 206, 278, 286, 299, 304, 306, 314, 374, 377.

fautes, 332, 333, 335, 336-340, 341.
fautes graves, 332, 333, 339, 340, 341, 357, 376.
fautes légères, 332, 340-341, 342.
faux-témoignage, 337.
fawḍā, 192.
fay', 92, 96, 230, 258, 261, 290, 302, 361.
fayḍ, 80, 357, 359.
Fayṣal al-tafriqa, 141, 343, 350.
femme et femmes, 151, 247, 314.
femme apostat, 360.
festins de noces, 102.
fêtes annuelles, 125.
fiddāwī, 58.
fiddāwiyya, 47, 61, 137.
fidéisme, 86, 203, 211, 212, 283, 366, 367.
figurines d'animaux, 306.
fiqh, 10, 14, 25, 28, 64, 67, 71, 87, 89, 109, 116, 183, 196, 197, 198, 199, 202, 205, 209, 237, 239, 263, 264, 285, 287, 301, 302, 303, 316, 342, 343, 373, 374.
firār, 339.
firqa, 253-275, 344.
fiscalité, 183.
fitna, 52, 101, 127, 130, 236, 376.
fitnat al-qabr, 225.
fiṭra, 291.
fityān, 53.
flatteurs, 269.
foi, 85, 120, 121, 148, 226, 227, 267, 283, 284, 289, 321, 323, 371, 374. (Voir *īmān*.)
fonctions de plume, 263.
fonctions publiques, 82, 127, 128, 235, 258, 259, 262.
fonctions de sabre, 263.
fondations pieuses, 96, 139.
fondements du droit, 28, 65, 152, 154, 182, 186, 196, 350. (Voir *uṣūl al-fiqh*.)
fondements de l'imāmat, 230-239.
fondements de la Loi, 71, 368.
formule, 306, 308.
fornication, 168, 182, 257, 260, 334, 337, 339, 350.
fou, 247, 305.
fréquentation du monde, 125, 126, 132.
fréquentation des princes, 94, 98-99, 127, 272.
frère consanguin, 176.
frère germain, 176.
Fuḍayl (al-) b. 'Iyāḍ, 268, 270, 329.
fuqahā', 55, 268, 287, 377.
fuqarā', 29, 304.
furū', 71, 148, 160, 183, 196.
furū'ī, 20.
futūḥ, 73.
fuyards, 264.
Fuwaṭī (al-) (Hišām), 231.

G, Ğ, Ġ

Ğabla, 135.
Gabriel (archange), 80, 155, 268.
ğāh, 226, 272, 309, 320, 325.
ğahmiyya, 344.
gain, 95, 300.
ğalāl al-dawla, 44.
ğamā'a, 17, 253, 257.
ğāmi', 177.
ğanīma, 96, 258, 261, 302, 361. (Voir butin.)
ğaraḍ maṭlūb, 74.
ğarāmāt, 154.
ğarar, 307, 308, 309, 376.
Gardet (Louis), 14.
ğarīza, 222.
ğaṣb, 331, 338.
ğawārīḥ, 287.
ğawr, 75.
ğayb, 89, 225.
ğayba, 100.
ğazā', 154, 358.
Ğazālī (al-) (Maḥmūd), 28.
Ğazāliyya, 108.
générosité, 151, 329.
Gens du livre, 42, 43, 96, 261.
gens de la tradition et de la communauté, 346.
géométrie, 207.
Ghaznévides (les), 17.
ğibāya, 258.
gibier, 302.
ğihād, 112, 122, 233, 257, 264, 322, 342, 343.
ğihāt mu'ayyana, 261.
ğināḥ, 81.
ğināyāt, 257.
ğins, 335.
ğismānī, 220.
ğiyār, 44.
ğizya, 96, 258, 261, 343, 360.
gloire, 281.
gloutonnerie, 217.
grammairiens, 160.
Grecs (les), 263.

grivoiserie, 292.
grossièreté, 129.
guerre, 146, 150, 234, 263, 264, 342, 343. (Voir *ğihād*.)
guerre civile, 127.
guerre sainte, 111, 122, 137, 233, 257, 260, 264, 322.
guerres d'intérêt général, 257.
ğulāt, 15, 317, 347, 348, 353.
ğumūd, 202, 205, 367.
Ğunayd (al-), 317, 319, 373.
ğundiyya, 263, 305.
Ğurğān, 26.
ğurūr, 103.
Ğuwaynī (al-) (Abū l-Ma'ālī), 25, 26, 27, 28, 29, 64, 183.
ğuz'iyyāt, 69.

H, Ḥ, Ḫ

ḥabar, 165, 172.
habillement, 318.
habitation, 319.
ḥābiliyya, 348.
Hachem (M. Hikmat), 71.
ḥadd, 15, 17, 71, 171, 260, 333, 335, 337, 338, 339-341.
Ḥadīṯat 'Ana, 39.
hadith, 316.
ḥaḍrat al-rubūbiyya, 216.
Ḥafṣa, 354.
ḥāğāt, 167, 168.
ḥağğ, 293.
ḥağğām, 313.
ḥāğib, 63.
haine, 200, 267.
ḥākim, 153, 253, 365.
Ḥākim (al-) (al-Nisābūrī), 29.
ḥāl, 131, 218, 220, 265, 282, 284, 323.
ḥalāk, 194.
ḥalāl, 95, 198, 300, 301, 302.
ḥalīfa, 81, 82, 213, 219.
Halīl (al-), 179.
Ḥallāğ (al-), 49, 317.
ḥalq, 177, 193, 201, 213, 229, 288, 377.
ḥalqiyya, 247.
ḥalwa, 123.
Ḥama, 62.
Hamaḏān, 60, 109, 141.
ḥamr, 166, 338.
hanafisme et hanafites, 27, 28, 45, 48, 154, 210, 256.
hanbalisme et hanbalites, 16, 36, 41, 45, 48, 51, 52, 53, 66, 93, 154, 155, 180, 204, 211 212, 274, 316, 317, 344, 366, 367, 368.
ḥaqīqa, 203, 220, 252.
ḥaqīqiyya, 284.
ḥaqq, 328.
ḥaraǧ, 161.
ḥarāǧ, 92, 96, 97, 170, 258, 261.
ḥarām, 95, 301, 314.
ḥarām ẓāhir, 199.
ḥarbī, 305.
Ḥardak, 59.
ḥariǧī, 75.
Ḥarrān, 46, 349.
Hārūn, 241.
Ḥasan (al-), 261, 319.
Ḥasan (al-) al-Baṣrī, 270, 273, 373.
ḥaṣr, 215, 226, 294.
ḥāṣṣ, 173.
ḥāṣṣa, 193, 194, 255, 277.
ḥāṣṣiyya, 175, 219, 251.
ḥaṣwiyya, 180.
ḥaṭīb, 134.
Ḥaṭīb (al-) (al-Baġdādī), 18, 37.
Ḥātūn b. Malikšāh, 134.
hawā, 216, 321.
Ḥawāğa Buzurg, 52.
ḥawārīǧ et ḥawāriǧ, 240, 345.
ḥawāṭir, 93.
ḥawḍ, 227.
ḥawf, 364.
ḥawl, 290.
Ḥawwāṣ (al-), 325, 326.
ḥayā', 289.
Hébron, 107.
Hedjaz, 27.
Hérat, 111.
herbes du sol, 302.
hérétique et hérétiques, 169, 361-364.
hiba et *hibāt*, 289, 303.
hiérarchie, 75.
hiǧra, 246.
ḥikam, 209.
ḥikma, 140, 176, 200.
ḥīla bašariyya, 250.
ḫilāfa, 232. (Voir califat et imāmat.)
Ḫilla (al-), 35, 43, 53, 110, 133.

ḥilm, 151, 270, 321.
Ḥilya (al-), 317.
ḥimāriyya, 348.
Ḥirā' (le mont), 100.
Hišām b. 'Abd al-Malik, 269.
Hišām b. 'Urwa, 233.
ḥisba, 103, 128-130, 131.
histoire, 206.
ḥiṭāb, 154, 172.
ḥiṭāb al-ma'dūm, 204.
ḥiyal, 104.
ḥiyār, 312.
ḥizāna, 97.
homme (l'), 222.
homme du vulgaire, 203, 211.
honneur, 338.
honneurs, 123.
honorabilité, 128, 130, 178, 199, 243, 244, 248, 321, 330, 340-342. (Voir *'adāla*.)
honte, 289.
hospitalité, 94.
Huḏayfa, 98, 273.
hudnā, 258.
ḥudūd, 124, 198, 230, 235, 253, 256, 259, 260, 339, 342.
ḥuḍūr al-qalb, 288, 300.
ḥuǧǧa, 81, 166, 236.
ḥukm, 75, 89, 152, 162, 346, 350, 366.
ḥukm al-waqt, 19, 234.
ḥulūl, 80, 147, 204, 219, 328, 347, 357, 359.
ḥulūlī, 317.
ḥulūliyya, 347.
Ḥulwān, 35.
Ḥumartakīn al-Šarabī, 32, 33.
Ḥumm, 241.
ḥums, 258, 290, 302.
ḥuqūq, 235, 253, 256, 259, 260.
ḥuqūq Allāh, 331.
ḥuqūq al-nās, 331.
ḥurma, 302.
ḥurramdīniyya, 356.
ḥurramiyya, 79.
ḥurriyya, 247.
ḥurūb al-maṣāliḥ, 257.
ḥurūǧ, 15.
Ḥusayn (al-), 101.
ḥuṣūṣ, 292.
ḥuṣūṣ al-ḥuṣūṣ, 292.
ḥuṭba, 35, 38, 39, 41, 45, 59, 60, 61, 63, 109, 110, 111, 127, 133, 135, 144.
hypocrisie, 101, 285, 292.

I, 'I

'ibāda et *'ibādāt*, 116, 124, 125, 139, 141, 154, 162, 183, 195, 198, 215, 232, 236, 267, 268, 282, 285, 286, 297, 299, 300, 331, 361.
'ibādāt lāzima, 286.
'ibādāt muta'addiya, 286.
ibāḥa, 139, 329, 347, 356.
ibāḥiyya, 79, 317.
Ibāna (al-) (d'Abū l-Qāsim al-Fūrānī), 31.
ibhām, 339.
Ibn 'Abbād, 151.
Ibn al-'Abbās, 210.
Ibn 'Allān al-Yahūdī, 32.
Ibn 'Aqīl, 49, 52, 54, 56, 62, 112, 113, 114.
Ibn al-'Arabī (Abū Bakr), 108.
Ibn 'Asākir, 27.
Ibn 'Aṭṭāš (Aḥmad b. 'Abd al-Malik), 136.
Ibn Baṭṭa, 155, 163, 238, 344, 367.
Ibn Ğahīr, 41.
Ibn Ğarīr (Sulaymān), 244.
Ibn al-Ğawzī, 135.
Ibn Ḫallikān, 25.
Ibn Ḥanbal (Aḥmad), 15, 16, 29, 51, 81, 94, 202, 205, 210, 316, 332, 344, 347, 367.
Ibn Ḥaydar, 45.
Ibn al-'Imād, 27.
Ibn Mas'ūd ('Abd Allāh), 101, 210, 301, 333.
Ibn Miskīn (al-Ḥāriṭ), 15.
Ibn Mubārak ('Abd Allāh), 94.
Ibn al-Mūṣilāya, 44.
Ibn al-Muslima, 18, 32, 34, 36, 37, 38.
Ibn Qalānisī, 136.
Ibn al-Qušayrī, 49-52, 317.
Ibn Rasūl, 53.
Ibn al-Sabbāḥ (Ḥasan), 47.
Ibn Sīnā, 19, 67, 68, 140, 207, 369, 370.
Ibn 'Umar ('Abd Allāh), 101.
Ibn Taymiyya, 21, 68, 73, 238, 373.
Ibn al-Walīd, 28, 49.
idāfa, 176.
iddiḫār, 326.
idoles, 352.
idrāk, 220, 221.
'iffa, 321.
iǧāra, 308.

iǧmā', 19, 54, 89, 154, 155, 158-161, 163, 165, 176, 178, 181, 231, 235, 236, 352, 355.
iǧtihād, 73, 131, 152, 160, 164, 166, 171, 177, 178-182, 258, 262, 325, 350, 355, 363.
iǧtihād muqayyad, 181.
iǧtihād muṭlaq, 181.
iḫlāṣ, 286, 300.
iḫrām, 293, 294.
iḥsān, 312.
iḥtikār, 309-310.
iḥtiyāl, 150.
iḥtiyār, 118, 119, 171, 230, 240, 242-244, 245, 246, 249, 250, 251, 302, 344, 346, 366.
Iḫwān al-ṣafā', 68, 77, 79, 195, 205, 207, 213, 371, 378.
Iḥyā' ('ulūm al-dīn), 10, 11, 13, 17, 19, 20, 64, 66, 67, 71, 72, 74, 78, 84, 92, 94-95, 100, 103, 104, 108, 114, 115-133, 137, 138, 139, 141, 146, 147, 148, 152, 155, 175, 184, 185, 191, 193, 195, 196, 197, 199, 203, 204, 207, 208, 209, 211, 214, 216, 217, 218, 222, 224, 227, 238, 239, 255, 263, 264, 270, 272, 273, 274, 285, 286, 287, 289, 291, 292, 298, 308, 309, 310, 311, 314, 315, 317, 343, 350, 367, 369, 372.
ikrāh, 97, 362.
ilāhiyyāt, 207, 208.
Iltizām (al-), 211, 369.
'illa, 166, 175, 176, 177.
illumination, 276.
illusion séductrice, 103.
'ilm, 21, 75, 119, 162, 227, 233, 248, 251, 328, 365. (Voir science et connaissance.)
'ilm al-a'māl, 273.
Ilyās, 45.
imā', 176.
'imād al-dīn, 289.
imām et imāms, 12, 119, 120, 170, 171, 252-265, 265-271, 278, 279, 300, 304, 350, 358, 359, 360, 362, 365.
imām impeccable et infaillible, 81, 131, 140, 156, 180, 195, 242, 252, 255, 279, 356, 358, 359, 365, 367.
imāmat, 80, 82, 86, 87, 88, 118, 119, 120, 146, 157, 183, 237-239, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 251, 252, 269, 356, 357.
imāmite et imāmisme, 68, 175, 194, 195, 239, 240, 252, 365, 367.
imāmiyya, 15, 34, 135, 347.
īmān, 120, 267, 289, 321, 323, 374. (Voir foi.)
impôt de capitation, 96.
impôt foncier, 92, 96, 97, 170, 258, 261.
imsāk, 212.
incantations magiques, 327.
incarnationnisme, 328, 359. (Voir *ḥulūl*.)
inclination, 289.
indemnisations réparatrices, 154.
infaillibilité et impeccabilité, 164, 252, 279, 344, 347. (Voir *'iṣma*.)
infidèle, 305.
infidèle(s) de naissance, 343, 359, 360.
infidélité, 337.
inḥilāl, 205, 367.
inhumation des morts, 260.
injure, 129.
inkišāf, 225.
innovateur, 168, 169.
innovation, 217, 218, 274, 332, 337, 345, 351.
inquisition, 344, 368.
instruments de musique, 129, 313.
insulte, 341.
insurrection, 16.
intellect prophétique, 80.
intellect universel, 80.
intention, 286.
intercession, 103, 226.
interdiction du mal, 100, 260.
interdictions légales, 300.
interdit, 153.
intériorisme, 370.
interprétation des actes du Prophète, 174-175.
interprétation des paroles du Prophète, 171-174.
interrogatoire des morts, 118.
intuition, 93.
iqāla, 312.
iqrār, 93, 198, 233.
iqtiḍā', 174.
iqtiṣād, 204.
Iqtiṣād (al-), 20, 64, 70, 84-90, 92, 116, 117, 118, 132, 146, 147, 152, 155, 184, 193, 211, 212, 235, 237, 238, 251, 343, 350, 351, 367.
'irḍ, 331, 332.
iršād, 72, 263, 329.
išāra, 174.
Iṣfahān, 33, 46, 57, 58, 59, 110, 111, 113, 114, 134, 136, 137.
Isfarā'in, 17.
Iskandarānī (al-), 52.

iṣlāḥ, 105, 143, 185, 193, 194, 229, 265, 266, 296, 329, 336, 364, 375.
islām, 120.
'iṣma, 88, 164, 195, 252, 253, 354.
ismaélisme et ismaéliens, 82, 137, 138, 141, 194, 195, 205, 239, 240, 252, 279, 365, 367, 369, 370, 371, 372.
ismā'īliyya, 79.
isnād, 157.
'išq, 298.
istidrāk, 19, 233, 234.
istifāḍa, 305.
istiḥsān, 154, 162, 165-166.
istinbāṭ, 177.
istiṣḥāb, 154, 161-162.
istiṣlāḥ, 154, 162, 166-171. (Voir *maṣlaḥa*.)
istislām, 294.
istiṭnā', 121, 210.
i'tiqād, 275.
ittiḥād, 219, 328, 359.
ivrognerie, 168, 217.
'iwaḍ, 302.

J

Jabre (Farid), 11, 12, 138.
jalousie, 101, 200, 217.
Jérusalem, 41, 45, 107, 108, 111, 112.
Jésus, 159, 163, 214, 255, 270, 319, 349.
jeûne, 123, 149, 158, 160, 162, 167, 182, 198, 288, 291, 350.
jeûne de *ramaḍān*, 291-292.
jeunes enfants, 160.
judicature, 255, 262, 286.
jugement dernier, 69, 94, 117, 148, 154, 215, 224, 225, 227, 294, 358.
juifs et judaïsme, 42, 43, 51, 118, 157, 169, 283, 352, 356, 360, 362.
justice, 73, 74, 75, 149, 150, 223, 232, 248, 267, 268, 270, 286, 311, 315, 368.

K

Ka'ba (la), 260, 294.
Ka'bī (al-), 345.
kabīra, 332, 334, 339.
kaff, 212.
kaffāra et *kaffārāt*, 154, 167, 303, 335, 339.
kāfir, 89, 342.
kāfir aṣlī, 342, 343, 359.
Kairouan, 242.
kalām, 9, 13, 14, 18, 28, 67, 84, 89, 117, 147, 155, 182, 207, 208, 209, 210-213, 237, 256, 274, 283, 374.
kalām nafsī, 50, 85, 148, 155.
Kalwāḏānī (al-) (Abū l-Ḫaṭṭāb), 56.
Karbalā, 66.
Karḫ (al-), 53.
karrāmiyya, 17, 27, 73, 345, 346, 348.
kasb, 95, 299, 300, 301, 324, 326.
kašf al-asrār, 17, 78, 127.
Kawṯar, 227.
kay, 327.
kaysāniyya, 15, 347.
kharijisme et kharijites, 14, 17, 210, 230, 333, 347, 348.
Khurāsān, 27, 38.
Khuzistān, 39.
kifāya, 119, 247, 248, 249, 251, 303.
Kirmānī (al-), 79, 205.
Kitāb al-Aḥkām al-sulṭaniyya, 18, 19, 27, 35, 37, 82, 83, 92, 183, 231, 255.
Kitāb al-Arba'īn, 286, 287, 289.
Kitāb al-Asmā' wa-l-ṣifāt, 30.
Kitāb al-Durǧ al-marqūm, 141.
Kitāb Faḍā'il al-anām, 145.
Kitāb Ǧawāhir al-Qur'ān, 71.
Kitāb Ġiyaṯ al-umam, 28, 183.
Kitāb Ḥuǧǧat al-'aql, 140.
Kitāb Kimiyā' al-sa'āda, 71.
Kitāb al-Manḫūl fī 'ilm al-uṣūl, 28.
Kitāb al-Maqālāt, 345.
Kitāb al-Ma'rifa, 29.
Kitāb Ma'rifat al-sunan, 178.
Kitāb Mifṣal al-ḫilāf, 141.
Kitāb Mi'yār al-'aql, 70.
Kitāb Mi'yār al-'ilm, 70, 71, 152, 183.
Kitāb al-Mustaẓhirī (d'Abū Bakr al-Šāšī), 34.
Kitāb al-Qiṣās al-mustaqīm, 141.
Kitāb al-Šifā', 362.
Kitāb al-Ṣifāt, 52.
Kitāb al-Siyāsa (d'al-Fārābī), 68.
Kitāb al-Siyāsa (du mahdī 'Ubayd Allāh), 349, 350.
Kitāb al-Sunan, 30, 178.
Kitāb Taġārib al-Umam, 42.
Kitāb Taḥḏīb al-uṣūl, 28.
Kitāb al-Tamhīd, 17, 240.
Kitāb Uṣūl al-dīn, 17, 18, 115, 346, 347, 348.
Kitāb al-Wara', 317.

Kitāb al-Waṣāyā, 150.
Kitāb al-Zuhd, 317.
Kiyā (al-) (al-Harrāsī), 66, 108, 114, 133, 134.
Kūfa, 18, 56, 161.
kuffār, 330.
kufr, 203, 210, 263, 289, 337, 356, 360.
kun, 147, 204.
Kundurī (al-), 27, 37, 44.
Kurdes, 95, 131, 305.
kuttāb, 151.

L

laft, 306, 308.
Lambton (Ann K. S.), 145.
la'n, 66.
langue arabe, 179.
lapidation des stèles, 294.
laṭīfa, 220, 221, 222.
Lawḥ maḥfūẓ, 155.
Laylat al-qadr, 333.
lāzima, 299.
légalisme, 199, 295, 298, 370, 374.
Législateur, 365.
legs spirituel, 271.
libéralité, 151.
liberté de choix, 366.
libertins, 359.
licéité, 198.
licéité et illicéité des biens, 95.
licite et illicite, 95, 199, 213, 254, 302, 305.
lignage quraychite, 243, 245, 247.
linceul, 293, 313.
littéralisme, 205, 316, 374.
livres, 102.
location, 308.
logique, 152, 207, 208.
logis, 214.
Loi religieuse, 75, 81, 83, 117, 121, 125, 127, 128, 131, 132, 139, 140.
Loi révélée, 70, 71, 79, 81, 86, 87, 89, 228, 365.
Lois (les) (de Platon), 68.
Lois antérieures à l'islam, 118, 162-163, 255, 335, 336.
longanimité, 151, 321.
loyalisme, 126, 376.
luṭf, 240, 250, 295.
luxe, 268, 272.

M

ma'ād, 224, 252, 358.
ma'ādin, 290.
Macdonald (D. B.), 10.
maḏhab, 73, 178, 246, 275, 296, 362.
madīna, 74, 223.
Madīna (al-) al-fāḍila, 68.
madrasa, 29, 30, 31, 34, 45, 48, 52, 108.
ma'ḏūn, 81.
maǧālis, 299.
maǧāz, 172.
magie, 325, 338, 339.
maǧma', 191.
maǧūs, 159, 349, 361.
maǧūsiyya, 349.
maḥabba, 327-330.
Māḥaq al-ḫilāf, 65.
maḥārim, 148, 256, 267, 300.
Mahdī (al-) (le calife abbasside), 270.
Mahdī (al-) ('Ubayd Allāh), 349.
mahdī, 36, 54, 195, 231, 358.
mahdī (le) de Baṣra, 54, 57.
mahdiyya, 255.
maḥlūq, 365.
Maḥmūd (fils de Turkān Ḫātūn), 59, 61.
Maḥmūd le Ghaznévide (b. Subuktakīn), 28, 36.
maḥmūda, 206.
maḥsūs et *maḥsūsāt*, 156, 355.
maḥẓūr, 153.
Maison de Dieu, 293, 294.
maisons de débauche, 49.
maître, 366.
makārim al-aḫlāq et *makārim al-šarī'a*, 116, 315, 329.
Makkī (al-) (Abū Ṭālib), 120, 297, 317, 333, 334, 338, 339, 373.
makrūh, 153.
māl, 332.
malakūt, 202, 222, 225.
malbas, 191.
malik, 74, 111.
Mālik b. Anas, 65, 81, 160, 169, 210, 274, 297.
Malik (al-) al-Mu'aẓẓam, voir Atsīz.
Malik (al-) al-Raḥīm, 35, 38.
malikites, 154.
Malikšāh, 29, 31, 32, 33, 40, 42-46, 49, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 136, 152, 372.
Malikšāh b. Barkiyārūq, 133, 144.
ma'lūm, 306.

ORIENTAL INSTITUTE OXFORD

mamarr, 266.
mamlaka, 222.
Mamlouks, 46.
Ma'mūn (al-), 15, 151.
Ma'mūniyya (al-), 137.
manāsik, 197, 292.
manāṭ, 176.
mandūb, 153.
manfa'a, 308.
manhaǧ, 72.
Manṣūr (al-), 114, 270.
manṭūq, 176.
Mantzikert, 45.
Maqālāt (al-) (d'al-Aš'arī), 368.
maqarr, 265.
maqāṣid, 288.
Maqāṣid (al-falāsifa), 67, 68, 69, 77, 84.
maqṣūd, 335, 365.
ma'qūlāt, 81.
Marāġa, 135.
marālib, 336.
marchands de vin, 49.
marché de l'autre-monde, 314.
marchés, 131.
Mārdīn, 135.
mariage, 95, 126, 154, 159, 176, 243, 244, 319, 320, 361.
ma'rifa, 10, 20, 72, 75, 86, 93, 116, 131, 147, 199, 218, 219, 227, 236, 246, 255, 265, 282, 283, 284, 323, 328, 336.
marsūm, 31.
martyr, 329.
ma'rūf et *ma'rūfāt*, 128, 274.
Ma'rūf al-Karḫī, 202.
Marw, 111.
Marwa, 294.
Marwān, 274.
mašāhid, 42.
maṣāḥif, 155.
maṣāliḥ, 92, 96, 260, 261, 304.
maṣāliḥ 'āmma, 258.
maṣāliḥ al-dīn wa-l-dunyā, 125.
masculinité, 119, 247.
mašhūr, 164.
maskan, 191.
maskūt, 176.
maṣlaḥa, 19, 85, 120, 127, 139, 140, 166-171, 176, 177, 213, 353. (Voir *istiṣlāḥ*.)
ma'ṣūm, 79, 156, 194, 279.
maṭ'am, 191.
mathématiques, 207, 208.
mauvaise monnaie, 310-311, 376.
Māwardī (al-), 18, 19, 21, 28, 35, 37, 82, 83, 92, 146, 183, 230, 242, 244-247, 249, 255-259, 261, 262, 290, 372, 376.
mawārīṯ, 96, 261.
mawhūma, 162.
mawlā, 241.
maymūniyya, 347.
mazīd, 300.
mazra'a, 197, 224.
Mazyadites (les), 43.
médecin et médecine, 141, 142, 205, 208, 220, 221, 261, 327.
médecine des âmes, 132.
médecine des corps, 132.
Médine, 41, 56, 90, 107, 111, 161, 233, 238, 245.
médisance, 100, 101, 200, 341.
méditation, 122, 123, 200.
Mekke (la), 41, 56, 90, 107, 111, 161, 197, 285, 292, 297, 354.
mendicité, 303.
mensonge, 101, 200, 292, 341.
mer, 314.
mérite, 119.
Messie (le), 54.
mesurage, 311.
méthode des soufis, 72.
métiers, 191, 260, 313.
meurtriers de 'Uṯmān, 119.
Miḥakk (Kitāb al-), 152, 184.
miḥna, 15, 344.
Minā, 294.
minéraux, 301, 302.
minimum imposable, 290.
mīqāt, 293.
miracles, 350.
mīrāṯ, 262, 303.
mise à l'écart à l'intérieur de la communauté, 344.
miškāt, 221.
Miskawayh, 42, 371.
mission des docteurs de la Loi, 277-279.
missionnaires, 81, 252, 255, 279.
mīzān, 226.
Mīzān et *Mīzān al-'amal*, 70, 71-75, 215, 315.
modestie, 125.
Moïse, 157, 163, 214, 241, 349.

monachisme, 293.
monnaie cassée, 307.
morale, 73.
morale naturelle, 368.
mort (la), 148, 224, 225.
mosquée et mosquées, 129, 131, 215, 274, 314, 349.
mosquée al-Aqṣā, 111.
mosquée d'al-Manṣūr, 37, 53, 54.
Mossoul, 35, 38, 39, 46, 60, 135, 137.
Mu'āḏ, 163, 166, 255.
mu'āhad, 257.
mu'allim, 197.
mu'āmala et *mu'āmalāt*, 73, 74, 103, 115, 139, 154, 200, 220, 328.
mu'āraḍa, 234.
mu'āwaḍa, 176, 302, 308.
Mu'āwiya, 66, 119, 238, 241, 248, 261, 269, 270, 377.
Mu'ayyad (al-), 35.
mu'ayyan, 153.
Mu'ayyid al-Mulk, 31, 33, 41.
mubāḥ, 153, 206.
mubāḥiyya, 347, 359.
Mubārak (al-) b. Fuḍāla al-Baṣrī, 270.
Mubarrad (al-), 179.
mubāšara, 259.
mubāya'a, 251.
mubham, 153.
mubtādī', 160.
muḍāraba, 308.
meurtre, 159, 168, 182, 337.
muḍayyaq, 153.
muḍill, 168.
mudrik, 222.
mufāraqa, 225.
mufaṣṣal, 173.
mufāwaḍa, 309.
Mufīd (al-) (cheykh), 195.
muftī et mufti, 178, 179, 181, 304.
muǧābana, 310, 312.
muǧāhada, 122, 318, 320, 322, 342.
muǧāhid, 123.
muǧassima, 27.
muǧayyir, 162.
muǧāwara, 56.
mu'ǧizāt, 70.
muǧmal, 172, 173.
muǧtahid, 119, 152, 154, 159, 160, 161, 164, 165, 171, 178, 179, 180, 181, 182, 196, 243, 244, 248, 249.
muǧtahid muṭlaq, 180.
muḫālaṭa, 99, 124, 214.
Muḥammad (le Prophète), 80, 85, 117, 118, 132, 148, 149, 158, 159, 163, 192, 193, 202, 212, 214, 227, 235, 263, 270, 319, 328, 330, 346, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 365, 371.
Muḥammad Ḍaḥīrat al-Dīn, 40.
Muḥammad b. al-Ḥusayn, 348. (Voir Dindān.)
Muḥammad b. Ismā'īl, 348.
Muḥammad b. Ka'b al-Qurazī, 268.
Muḥammad b. Malikšāh, 59, 63, 109, 110, 111, 113, 133-138, 144, 145, 146.
muḥammira, 79.
muḥāriba, 258, 302, 305.
Muḥāriš, 39.
Muḥāsibī (al-), 317.
muḥaṣṣiṣ, 162.
muḥdaṯāt, 273, 274.
muhimmāt, 237.
muḥtarif, 299.
Muḫtaṣar (d'al-Muzanī), 64.
mu'izz al-dīn, 44.
mukāfa'a, 322.
mukallaf, 154, 217.
mukāšafa, 103, 116, 139, 199, 203, 220, 328.
muklasaba, 247.
mulk, 75, 110, 148, 192, 197, 202, 220, 222, 225, 249.
mullazam, 294.
mulūk, 149, 238.
mulūk al-aṭrāf, 56.
mulzim, 155.
mumāṭala, 307.
munāǧāt, 288.
munāsaba, 176, 219, 323, 327.
munāsaba maṣlaḥiyya, 176, 177.
munāza'a, 238.
munkar et *munkarāt*, 128, 274.
Munkar, 118, 293.
Munqiḏ (al-), 9, 10, 13, 14, 19, 20, 22, 33, 64, 67, 68, 71, 72, 76, 77, 90-92, 100, 102, 104, 107, 108, 109, 112, 132, 138-144, 145, 147, 152, 185, 208, 214, 279, 343, 369.
Muntaẓam (al-), 32, 37, 113.
muqarrab, 283, 315.
muqāyasa, 203.

Muqtadī (al-), 40-41, 42, 43, 44, 50, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 152.
murābiṭ et *murābiṭūn*, 18, 223.
murǧi'a, 345.
murīd, 72, 121, 122, 123, 317.
muršid, 123, 197, 278, 365.
murtadd, 359.
mušā', 262.
mušabbiha, 50, 348, 353.
muṣādarāt, 96, 97, 110, 261.
mušāhada, 76, 273, 283, 329.
mušāhada ǧaqīniyya, 284.
mušākala, 219, 327.
muṣālaḥa, 96, 261.
muṣallā, 274.
mušāraka, 308.
mušāwara, 248.
muṣḥaf, 155.
muṣīb, 182.
musique, 297, 298, 340, 331.
mušīr, 223, 228, 248, 277.
muslim, 198, 346.
Muslim, 179.
Musnad (al-), 316.
Mustadrak (al-), 29.
Muṣṭafā (al-), 63. (Voir Nīzār.)
Musta'lī (al-), 62, 114.
musta'liyya, 63, 114.
mustanad, 236.
Muṣtanṣir (al-), 35, 39, 47, 51, 62, 78.
Mustaršid (al-), 134.
Mustaṣfā (al-), 20, 22, 28, 71, 115, 138, 152-182, 184, 186, 193, 195, 255, 272, 343, 350, 367, 369.
Mustaẓhir (al-), 34, 57, 61-62, 76, 77, 78, 109, 110, 112, 113, 133, 134, 135, 144, 146, 371.
Mustaẓhirī (al-), 12, 13, 17, 20, 58, 64, 66, 67, 75-83, 84, 87, 88, 90, 92, 120, 127, 132, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 146, 147, 149, 150, 152, 184, 185, 186, 193, 216, 224, 228, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 247, 251, 255, 263, 265, 269, 270, 278, 343, 356, 369, 370, 371, 372.
muṭā', 236, 250.
muta'addiya, 299.
muta'allim, 299.
mutabilité, 85. (Voir *badā'*.)
mutakallif, 278.
mutakallim, 20.
Mu'tamid (al-) b. 'Abbād, 66.
Mutanabbī (al-), 172.
mutāšabihāt, 211.
Mu'taṣim (al-),
Mutawakkil (al-), 16, 30.
mutawallī, 300.
Mutawallī (al-) (Abū Sa'd), 31, 43.
mu'tazila, 69, 71, 73, 104, 153, 345, 353, 367.
mu'tazilisme et mu'tazilites, 15, 16, 28, 30, 68, 70, 156, 164, 175, 180, 184, 210, 230, 231, 240, 253, 255, 284, 317, 344, 345, 348, 366, 367, 368.
muṭlaq, 310, 334.
muṭlaqūn, 321.
muwāfaqa, 157.
muwaḥḥid, 300.
muwālāt, 99, 251, 365.
muwassa', 153.
Muwaṭṭa' (al-), 274.
Muzanī (al-), 65.

N

nabī, 355.
nabīḏ, 341.
nābilat al-zamān, 77.
naf', 207.
nafs, 73, 218, 221, 332, 337.
nafsī, 321.
nafy aṣlī, 161, 162.
naǧaš, 311.
naǧāt, 194.
naǧda, 247.
Nahāwand, 58.
Nahrawān, 37, 38, 39.
nahy, 335.
nā'ib, 110.
Nakīr, 118, 293.
naqīb, 36.
naqīb al-nuqabā', 41.
naql, 89.
nasab qurayš, 247.
nasḫ, 85, 117, 155, 162.
nasī'a, 307, 312.
naṣīḥa, 16, 19, 76, 128, 129, 269, 270, 278, 329.
Naṣīḥa al-mulūk, 20, 116, 138, 144-152, 186, 211, 216, 224, 237, 238, 239, 255, 263, 265, 271, 272.
naṣṣ, 118, 162, 172, 176, 230, 240-242, 243.
nāṭiq, 350, 357, 358.

nature double de l'homme, 219-224.
nature de la prophétie, 315.
nawāfil, 121, 123, 268.
naẓar, 180, 182, 258.
Naẓẓām (al-), 355.
nécessité, 120. (Voir *ḍarūra*.)
néo-ismaélienne, 47.
néo-platonisme, 11.
Nicée, 46.
nifāq, 218.
ni'ma, 250, 328.
niṣāb, 290.
Nīsābūr, 17, 26, 29, 50, 111, 136, 137, 138, 141, 142, 143, 145, 146, 185, 371.
Nīsābūrī (al-) (al-Ḥākim), 332.
Nīsābūrī (al-) (Quṭb al-Dīn), 108.
nisba, 28.
naṣīḥa, 235.
niǧāḥa, 297.
niyya, 286.
niẓām, 236.
Niẓām al-Dīn Aḥmad, 134.
Niẓām al-Mulk, 12, 25, 27, 28-29, 30, 31, 32, 33, 42-44, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 113, 114, 136, 146, 150, 151, 183, 185, 370.
Niẓāmiyya (de Bagdad), 9, 12, 30-32, 34, 41, 43, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 64, 65, 66, 67, 76, 91, 92, 108, 114, 134, 184, 367,
— de Nīsābūr, 9, 27, 30, 137, 145.
Niẓāmiyya (émirs de Niẓām al-Mulk), 59.
Nizār, 62. (Voir al-Muṣṭafā.)
nizāriyya, 63, 114, 136.
noblesse de l'homme, 218-219.
Noé, 163.
nombre des électeurs, 249.
non-Arabes, 85.
nourriture, 214, 318.
nubuwwa, 80, 85, 117, 148, 192, 218, 232, 271, 346.
nuit, 123, 299.
Nuit du destin, 333, 335.
Nu'mān (le cadi), 205.
nūr, 193, 200, 284.
Nūr al-Dīn, 46.
nuṣra, 246.
nuṣūṣ, 30.
nuzūl, 147.
nuẓẓār, 73.

O

obéissance, 94, 122, 127, 128, 183, 185, 233, 282, 365.
obéissance à Dieu, 148-149, 282, 318.
Obermann (J.), 10.
obligatoire, 153.
obligation, 162.
obligation de l'imāmat, 230.
obligations collectives, 205.
obligations communautaires, 205.
œuvres du culte, 162. (Voir *'ibādāt*.)
obsèques, 102.
Omeyyades, 14, 234, 239, 244, 371.
ordonner le bien, 100, 128, 130, 260.
ordre étatique, 128.
ordre légal, 152, 154.
ordre public, 368.
orge, 307.
orgueil, 103, 124, 125, 200, 217, 218.
orphelin, 337.
outrecuidance, 217.

P

pacte, 302.
panthère, 216.
paradis, 118, 225, 227, 330, 350, 353.
pardon, 270.
parole (la), 295.
parole de Dieu, 80, 85, 147, 154, 155, 172.
paroles du Prophète, 171-174.
Pascal, 196, 224.
passions, 131, 140, 216, 217, 219, 221, 266, 273, 298, 321, 322, 329, 331, 354.
paysans, 377.
peine de mort, 170, 258.
peines discrétionnaires, 258, 260, 351.
peines légales, 230, 256, 339, 340. (Voir *ḥadd* et *ḥudūd*.)
pèlerinage, 149, 160, 182, 197, 215, 260, 288, 292-295, 321, 350.
perception et répartition des biens, 248.
perception sensible, 93, 276.
perfidie, 217.
permis, 153.
Persans, 263, 347.
personne, 167.
pesées, 311.
Pharaon, 303, 322.

philosophes, 204, 205, 207, 209, 356.
philosophie, 67, 207, 208, 209.
pièces de monnaie altérées, 49.
Pierre noire, 294.
piliers de l'islam, 354.
plaisirs, 298.
plante et plantes, 215, 224.
pluralisme, 374.
pluralité de l'imāmat, 231.
poésie, 206.
politique, 209. (Voir *siyāsa*.)
politique hachémite, 36.
politique juridique, 346.
politique (la) et la morale, 315-318.
pont, 118.
porc, 216.
position intermédiaire, 15.
potins, 100.
pots-de-vin, 96.
pouvoir, 281, 378.
pratique, 245.
pratique gouvernementale, 255.
pratiques cultuelles, 154, 198, 268, 285. (Voir *'ibādāt*.)
pratiques surérogatoires, 123.
prédicateurs, 110, 256.
présence du cœur, 296.
présomption, 71, 254, 275, 350, 353, 374. (Voir *ẓann*.)
présomption de continuité, 161. (Voir *istiṣḥāb*.)
prestige, 272.
preuves légales, 350.
prière, 139, 140, 149, 160, 183, 198, 287-289, 350.
prière du vendredi, 125, 333.
prières d'oraison, 99, 121, 122.
prières rituelles, 182, 158, 161, 215.
prince et princes, 94-98, 102, 104, 127, 128, 130, 139, 142, 144, 148, 150, 151, 153, 167, 186, 194, 227, 263, 264, 265-271, 278, 323, 328, 366, 377, 378.
prise de possession, 262.
prison, 170.
profession de foi, 147, 148, 179.
professions, 74.
Prophète (le), 79, 80, 81, 82, 92, 93, 94, 95, 118, 119, 121, 125, 131, 139, 141, 149, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 169, 170, 171, 174, 175, 180, 185, 192, 193, 194, 195, 202, 203, 207, 209, 211, 221, 227, 232, 233, 235, 239, 240, 241, 243, 244, 248, 251, 252, 253, 254, 259, 268, 271, 273, 274, 278, 279, 303, 311, 318, 320, 326, 327, 330, 343, 345, 346, 347, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 362, 365, 366, 367, 369, 371, 373, 374, 375, 376, 378.
prophète-annonciateur, 355.
prophète énonciateur, 358.
prophète-législateur, 355.
prophète silencieux, 358.
prophètes (les), 149, 193, 194, 238, 270, 271, 287.
prophétie, 192.
prophétisme et prophétique, 85, 117, 118, 131, 139, 148, 193, 218, 232, 271, 352.
prophétologie, 357.
propriété, 361.
prosternation, 289.
prosternation de l'oubli, 288.
protection légale, 354.
puberté, 92, 217, 247.
publicité, 311.
pureté, 287.
pureté légale, 94.
purification du cœur, 287.
purification des membres, 287

Q

qabḍ, 262, 306.
qabūl, 158.
qaḍā', 255, 286.
qadarī, 210.
qadariyya, 27, 180.
Qaddāḥ (al-) (Maymūn), 348.
qadf, 338.
qaḍīb, 110.
qāḍif, 170.
qadīm, 276.
Qādir (al-), 17, 18, 36, 48, 78, 256, 371, 372.
qādiriyya, 36, 49, 52, 256.
qāhir, 74.
qahr, 130.
qā'im, 358.
Qā'im (al-), 18, 34-37, 40, 48, 63, 78, 256, 372.
qalam, 151, 263.
Qalānisī (al-), 244.
Qal'at Ğa'bar, 46.
qalb, 218, 220, 266.
Qannād (al-), 317.
qānūn, 196.

qānūn al-siyāsa, 197, 209, 316.
qarā'in, 273, 363.
qarāmiṭa, 79.
qarḍ, 97.
qarīna, 173, 175.
Qarmaṭ (Ḥamdān), 79, 348, 349.
qarmates, 348. (Voir bāṭiniyya.)
qarmaṭiyya, 79.
Qārūn, 303.
qasīm amīr al-mu'minīn, 45.
qawl, 129.
qayyim, 223.
Qibla, 353, 365, 374.
qirā'a, 72, 121, 285, 295.
qirāḍ, 308.
qiṣāṣ, 168.
qisma, 309.
qiyāma, 80, 358.
qiyās, 19, 71, 89, 164, 166, 175-177.
qiyās šabah, 177.
qualités à exiger de l'imām, 88.
qualités angéliques, 267.
qualités animales, 267.
quatre (les) premiers califes, 88, 118, 119, 161, 230, 356.
qudra, 128.
quint, 258, 290, 302.
Qurayš b. Badrān, 39.
Qušayrī (al-) (Abū l-Qāsim), 30, 50.

R

rabbāniyya, 220.
rābiṭa, 289.
rachat des prisonniers, 264.
Rāḍakānī (al-) (Aḥmad b. Muḥammad), 25.
Rāḍī (al-), 367.
rāfiḍa, 53, 345, 347, 356, 369. (Voir chiites.)
rāfiḍī 'alawī, 114.
Rāfi'ī (al-), 65.
raǧā', 289, 364.
Raḥba, 60.
raison, 12, 69, 70, 71, 79, 80, 84, 85, 86, 87, 89, 118, 151, 154, 155, 157, 161, 162, 165, 167, 168, 176, 207, 210, 215, 217, 222, 223, 230, 232, 236, 247, 253, 266, 270, 281, 328, 338, 350, 365, 366, 368, 373.
raison universelle, 359.
raisonnement analogique, 89, 171, 173, 175-177. (Voir *qiyās*.)
raisonnement *a contrario*, 174.
raisonnement *a fortiori*, 174.
ramaḍān, 158, 162, 167, 182.
rās al-māl, 308.
Rasā'il (des Iḫwān al-ṣafā'), 68, 77, 195, 205, 213, 371.
Rašīd (al-) (Hārūn), 98, 268, 270.
Rāšidūn, 14, 88, 146, 164, 186, 231, 234, 239, 244, 269, 271.
rassemblement final, 86. (Voir *ḥašr*.)
raśwa, 96.
rawāfiḍ, 12, 27, 39, 119, 240.
rāwandiyya, 242.
rawātib, 73, 123.
ra'y, 18, 79, 140, 244, 366.
ra'y naẓarī, 355.
ra'ya, 74.
Rayy, 40, 44, 60, 63, 111, 113, 114.
réalisme et idéalisme, 229.
réalisme politique, 170.
rebelle, 120, 257.
rébellion à l'État, 260.
recherche du gain, 126, 303-304.
recherche de la gloire, 217.
recherche de la richesse, 217.
recherche de la science, 233.
récipients d'or ou d'argent, 340.
récitation coranique, 121, 122, 295-296, 299.
recommandé, 153.
règle de droit, 162, 177. (Voir *ḥukm*.)
rejet de l'*iǧmā'*, 355-356.
relations sociales, 154.
relativisme, 374.
religion, 167, 281.
religions extérieures à l'islam, 351, 352.
renard, 216.
renoncement au monde, 318-320.
répartition des fonds publics, 258.
repentir, 123, 169, 226, 327, 360, 361, 375.
repentir de l'hérétique, 361-364, 369.
répréhensible, 153.
représentations figurées, 306.
République (la) (de Platon), 68.
résiliation, 312.
résistance passive, 16.
responsabilité, 366.
résurrection (la grande), 225, 226.
résurrection (la petite), 225, 226.

résurrection des corps, 69, 72, 86, 94, 117, 118, 148, 224, 225, 226, 227, 358.
rétractation publique, 256.
retraite, 92, 99, 102, 107-109, 116, 122, 123, 124, 125, 132, 139, 141, 142, 144, 285, 318, 323. (Voir *'uzla*.)
rétribution finale, 94, 117, 224, 225, 227.
révélation, 69, 85, 118, 119, 161, 162.
rêves prémonitoires, 143.
révolte armée, 376.
ribā et ribā, 306-307, 308, 334, 337, 338, 376.
ribāṭ, 29, 108, 125, 223, 278, 318, 319.
ribḥ, 308, 312.
richesse, 123, 281, 320.
riḍā', 148, 269, 327.
ridda, 18, 257, 342, 343, 360.
Riḍwān, 63, 137.
rifq, 269, 300.
rikāz, 290.
risāla, 117, 192. (Voir *nubuwwa*.)
Risāla (al-) (al-Qadsiyya), 116, 117, 118, 119, 120, 146, 147, 211, 212.
Risāla (al-) (d'al-Qušayrī), 30.
Risāla (al-) (d'al-Šāfi'ī), 152.
rivalités seljouqides, 109-110.
riwāya, 169, 179, 277.
riyā', 101.
riyaḍā, 122.
riyāsa, 322.
rizq, 250, 277.
roi et rois, 149, 223, 238, 271.
rôle des docteurs de la Loi, 277-279.
route du pèlerinage, 38.
royauté, 149, 186, 237-239.
ru'asā', 62, 238.
rubūbiyya, 69, 84, 212, 217, 218, 282, 322, 323, 324, 331, 336, 366.
rudoiement verbal, 129, 130.
rues, 131.
rūḥ, 203, 220, 221.
Ruhā (al-), 46.
rūḥāniyya, 220.
ruhbāniyya, 293.
ruḫṣa, 125.
rukn al-dīn, 38.
ruqya, 327.
Ruṣāfa, 51.
ruse, 217.
ru'ya, 147, 227.
Ruwāḍ, 46.

S, Š, Ṣ

sa'āda, 269, 359.
sabab, 173, 258, 300.
šabah, 177.
saba'iyya, 331.
sabb, 129.
sabéens, 118, 349.
sab'iyya, 79, 218.
ṣabr, 177, 216, 321-323, 327.
Sābūr b. Ardašīr, 30.
Sa'd al-Dawla Kuhrā'īn, 32.
Sa'd al-Mulk (Abū l-Maḥāsin), 134, 136.
Ṣadaqa b. Dubays, 53, 133, 134.
ṣadaqāt, 258, 303. (Voir aumône légale.)
Šaḏarāt (al-), 27.
šafā'a, 103, 226.
šafaqa, 330.
Šāfi'ī (al-), 19, 25, 81, 95, 98, 152, 159, 160, 164, 165, 202, 210, 243, 297, 299, 328, 341.
Ṣafwā, 294.
sagesse, 73, 315.
ṣaġīra, 332, 334.
šahāda, 92, 93, 117, 169, 220, 225, 238, 346, 353.
šāhanšāh, 38.
Šahdiz, 136.
ṣāḥib al-zamān, 54.
šāhid, 304, 329.
Sahl al-Tustarī, 202, 317, 322, 373.
Sa'īd b. Ḥusayn, 348.
sā'ima, 290.
Saint-Jean-d'Acre, 112.
šakk, 275. (Voir doute.)
salaf, 30, 49, 24, 255, 366. (Voir Anciens.)
salafī, 30, 36, 50.
ṣalāḥ, 352.
Salāḥ al-Dīn, 46.
salam, 308.
salāṭīn, 238.
ṣāliḥ, 315, 321.
sālimiyya, 202, 373.
Salmān al-Fārisī, 268.
salut, 75, 126, 141, 200, 201, 213, 227, 236, 318, 336, 365, 367, 378, 379.
sam', 157.
samā', 86, 205, 254, 275, 283.
samā' (concert spirituel), 121, 297.
ṣamadiyya, 292.
Samarqand, 43, 111.
ṣāmit, 358.

sam'iyya et *sam'iyyāt*, 118, 176.
Sanğar (b. Malikšāh), 59, 63, 109, 110, 111, 136, 137, 145, 146, 185.
ṣāni', 352.
šaqāwa, 269.
Saqīfa (des Banū Sā'ida), 243.
Šaqīq al-Balḫī, 268, 270.
šar', 70, 89, 131, 213, 226, 266, 365. (Voir Loi révélée.)
šaraf, 32, 218.
šaraf al-a'imma, 55.
šar'ī, 230.
šarī'a, 71, 80, 117, 203, 232, 235, 284, 329, 358, 366.
sariqa, 310.
šar'iyyāt, 275.
Sarūğ, 46.
Šāšī (al-) (Abū Bakr), 34, 41, 108, 134.
Sassanides (les), 149, 150.
Satan, 294.
sauvegarde, 302.
savants (les), 102, 103, 272, 273, 275, 278, 299, 304.
Sāwa, 134.
Sawād, 92.
šawka, 40, 127, 194, 196, 247, 249, 250, 251.
šawq, 293, 327.
Sa'y, 294.
Šaybān al-Rā'ī, 202.
Ṣaydā, 135.
sayf, 151, 263.
Sayf al-Dawla Ṣadaqa, 110.
šayḫ, 121, 278.
šayḫāniyya, 217, 218, 331.
sayyid, 117.
Šayzar, 136.
sceptre (du Prophète), 110.
schismatiques (les), 169. (Voir *takfīr*.)
science et sciences, 94, 119, 128, 152, 195-213, 329, 373.
sciences de l'autre-monde, 199-201, 201-205.
sciences du cœur, 21, 67, 72, 200, 373.
sciences de ce monde, 196-199, 201-205.
sciences naturelles, 208.
sciences profanes, 195, 205-210.
sciences rationnelles, 195, 254.
sciences religieuses, 195, 209, 254.
secrétaires de chancellerie, 151.
secte et sectes, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353-354, 356, 365, 366, 367, 371.
sécurité, 281.
séditions, 101.
sel, 307.
Seljouqides (les), 34, 35, 37, 248, 249, 370, 372, 379.
semi-ẓāhirisme, 365.
sens allégorique, 174. (Voir *ta'wīl*.)
sens propre, 174.
septimains, 79.
sermonnaires, 52, 104, 194.
service de Dieu, 284-287.
Séville, 66.
šī'a, 157. (Voir chiites.)
šidda, 330.
ṣiddīq, 100, 157, 200, 209, 226, 287, 292, 315, 321, 322.
ṣidq, 157.
Šifā' (al-) al-ġalīl fī l-qiyās wa-l-ta'līl, 66.
ṣifāt, 328. (Voir attributs.)
ṣifāt malakiyya, 267.
Ṣiffīn, 242.
Siğistānī (Abū Dāwūd al-), 178.
Šihāb al-Dīn Quṭlumuš, 44.
šiḫna, 50, 51, 53, 113.
siḥr, 339.
Šikāya (al-) (d'al-Qušayrī), 30.
sikka, 127.
silence, 99, 123.
sincérité, 286.
Sīrāz, 17.
Šīrāzī (Abū l-Farāğ), 46.
Šīrāzī (al-) (Abū Isḥāq), 30, 31, 41, 42, 49, 50, 51, 52.
Šīrāzī (al-) (Abū Muḥammad), 32.
širk, 332, 335, 337.
širka, 309.
širkat al-abdān, 309.
širkat al-'inān, 309.
širkat al-wuğūh, 309.
sirr, 177, 203, 273, 287.
siyāḥa, 293.
siyāsa, 19, 20, 67, 73, 74, 186, 191-195, 197, 205, 206, 208, 232, 329, 343, 362, 375.
siyāsa nabawiyya, 193.
Siyāset Nāmeh, 29.
siyāsiyya, 254.
société à mandat limité, 309.

société de travail, 309.
sodomie, 334, 337, 339.
solitude, 125, 126, 141.
sollicitation, 304.
sorcellerie, 325.
soufi et soufis, 75, 121, 124, 125, 209, 296, 317, 325.
soufisme, 9, 13, 14, 26, 95, 109, 139, 284, 316, 317, 326.
soufisme légaliste, 373.
soumission à l'État, 126.
sourate *al-Anfāl*, 361.
sourate des *Femmes*, 333.
sourate *al-Ḥašr*, 361.
sourate *Yūsuf*, 348.
souveraineté, 152-154, 366.
souveraineté (de Dieu), 117, 282.
spirituel, 304, 336.
station de 'Arafat, 294, 321.
statut des bāṭiniyya, 359-361.
statut légal, 165.
šubha, 314.
subjectivisme, 298, 374.
Subkī (al-) (Tāǧ al-Dīn), 25, 26, 27, 28.
subterfuges, 104. (Voir *ḥiyal*.)
šubuhāt, 321.
successions, 303, 361.
successions en déshérence, 261.
ṣūfī et *ṣūfiyya*, 30, 50, 58, 138, 139, 142, 185, 268, 287, 373.
Sufyān al-Ṯawrī, 98, 210.
šuhūd, 43.
sujets, 74. (Voir *ra'ya*.)
sukūn al-nafs, 283.
sukūt, 157, 212.
Sulamī (al-) ('Abd al-Raḥmān), 18, 26, 317.
Sulaymān b. 'Abd al-Malik, 270.
Sulaymān b. Dāwūd, 44.
Sulaymān b. Quṭlumuš, 46.
sultan, 149, 304.
sulṭān, 54, 75, 95, 102, 142, 196, 197, 237, 377.
sulṭān al-mašriq wa-l-maġrib, 145.
sulṭān muṭā', 236.
sulṭān al-waqt, 142, 145.
sultanat, 29, 39, 40, 43, 56, 88, 133, 145, 146, 152, 185, 186, 237-239, 377.
sunan, 287.
sunna et Sunna, 16, 17, 19, 30, 53, 154, 155, 156-158, 162, 165, 166, 178, 181, 203, 205, 209, 211, 225, 245, 253, 301, 310, 324, 335, 347, 352, 365, 366.
sunnisme et sunnites, 18, 36, 38, 46, 53, 184, 230, 240, 253, 279, 333, 370, 372.
šūrā, 235, 244, 245.
šurṭa, 223.
šurūṭ, 242.
sūs, 80.
suspicion, 101.
syllogisme, 71. (Voir *qiyās*.)
symbolisme, 370, 374.
Syrie, 38.

Ṭ, Ṭ, Ṭ

ṭā'a, 127, 246, 267, 318.
ta'allum, 195.
ta'āwun, 74.
Ṭabarī (al-) (Abū l-Ṭayyib), 30, 31.
tabdī', 344, 351.
Table (la) bien gardée, 155.
tablīġ, 131, 155, 192.
Tabrīz, 40, 135.
tadāruk, 337.
tadbīr, 324.
taḏlīl, 351.
tafāḍul, 307, 312.
tafahhum, 289.
tafḍīl, 117, 262.
tafrī', 180.
tafsīq, 351.
tafsīr, 277.
tafwīḍ, 36, 42, 59, 82, 212, 232, 233, 235, 247, 251.
Tāǧ al-Mulk al-Marzubān, 33, 34, 57, 58, 59, 60, 61.
taǧābun, 74, 376.
taǧallī, 276, 284, 295.
taǧassus, 341.
Tāǧiyya (al-), 34, 67, 108, 114.
taǧrība, 125, 222, 205.
taǧrīm, 337.
Tahāfut (al-) (de Ġazālī), 13, 67, 69, 70, 77, 84, 85, 92, 139, 185, 207, 208, 343, 367, 369.
ṭahāra, 274.
taḥfīf, 178.
taḥkīm, 253.
taḥsīnāt, 167.
taḥṣīṣ, 162, 169, 174, 206.
taḥṭi'a, 351.

ṭā'ifa, 48.
takḏīb, 89, 275, 351, 356.
takfīr, 70, 89, 160, 342-346, 350, 351, 356, 368.
taklīf, 119, 140, 154, 167, 277, 358, 366.
Takrīt, 133.
Ṭālibiyyūn (al-), 36.
ta'līf al-qulūb, 150.
ta'lil, 174.
ta'līm, 12, 13, 76, 79, 124, 131, 137, 139, 140, 141, 194, 195, 205, 252, 255, 278, 279, 285, 356, 378.
ta'līmiyya, 79-82, 138, 140, 142, 278.
talion, 168, 322.
Ta'līqa (al-) fī furū' al-maḏhab, 26.
tambour, 111.
Tamīmī (al-) (Abū Muḥammad), 41.
tamyīz, 217.
tanāsuḫ, 359.
tanāsuḫiyya, 347.
tanawiyya, 77, 356, 357.
tanbīh, 176.
tanṣīṣ, 252.
tanwī', 300.
tanzīh, 147, 211.
tanzīl, 79, 82, 153, 252, 279.
tapis, 274.
taqdīs, 211.
taqiyya, 169, 242, 362, 363, 364.
taqlīd, 93, 123, 140, 164, 179, 180-182, 273, 282, 283, 296, 365. (Voir *iǧtihād*.)
taqrīb, 335.
taqrīr, 117, 156, 157.
taqwā, 266, 293.
tarāwīḥ, 314.
ta'rīf, 129, 130.
Ṭarīq Ḫurāsān, 43.
ṭarīqa, 121, 281.
tark, 324.
tartīb, 74, 118, 200.
tartīb maḥmūd, 74.
tartīb mustaḥabb, 74.
Ṭarṭūs, 46.
ṭarwa, 303.
tarwiya, 108.
taṣarruf, 148, 309, 361.
taṣdīq, 79, 85, 92, 93, 117, 157, 211, 275, 284, 351, 352, 367, 374, 375.
taṣḥīf, 274.
taškīk, 13, 140, 279, 342, 371.
taslīm, 92, 148, 212, 232, 306, 367.
taṣrīf, 61.
taṣrīk, 279.
taswiya, 262.
ṭaṭhīr, 266, 287, 360.
tatimma, 31.
ta'ṭīr, 176.
taureau, 216.
ṭawāf, 294.
tawakkul, 277, 284, 318, 323-327.
tawallud, 70.
tawaqquf, 86, 337.
tawātur, 244.
tawaṣṣul, 197.
tawātur, 155, 156, 158, 165, 241, 242, 254, 276, 352, 354, 355, 375.
tawba, 15, 49, 123, 169, 226, 256, 297, 327, 360, 361, 364, 375.
tawba du *zindīq*, 362, 369.
tawḥīd, 212, 284, 366.
Tawḥīdī (al-) (Abū Ḥayyān), 68.
ta'wīl, 12, 69, 82, 96, 173, 204, 252, 255, 349, 352, 353, 354, 355, 356, 358.
tawkīl, 305.
tawliya, 251.
tawqīf, 258.
ta'ẓīm, 289.
ta'zīr, 18, 171, 258, 260, 351.
tazkiya, 119, 262.
tazyīnāt, 167.
témoignage, 340, 341, 361.
témoignage en justice, 169.
témoins légaux, 262, 304.
tempérance, 73, 315.
Temple de la Mekke, 293, 294.
tentures de soie, 99.
terre morte, 97, 176, 302.
territoire de l'islam, 256.
testaments, 303.
texte (régulièrement transmis), 89, 172, 173, 176, 230, 240-242.
textes écrits, 273.
théodicée, 208, 366.
théologie dogmatique et théologiens, 160, 180, 207, 209, 210-213, 283, 347, 373.
Thora, 42, 147, 163.
Tibr (al-) al-masbūk, 145. (Voir *Naṣīḥa*.)
Ṭirād al-Zaynabī, 41.
titulature, 38.

tolérance, 353, 369, 374.
tombe, 225.
tombe du Prophète, 107.
torture, 113, 169.
tradition, 117, 275, 283, 288. (Voir Sunna.)
traditionnistes, 160, 175, 179.
traditions isolées, 158, 254. (Voir *aḫbār āḥād*.)
Traité du bonheur (d'al-Fārābī), 68.
Traité politique (Kitāb al-Siyāsa) (d'al-Fārābī), 68.
transactions, 154.
transmigration des âmes, 359.
transmission orale, 86. (Voir *samā'*.)
travail, 309.
trésor, 97.
tributaires, 257.
tric-trac, 341.
Trinité (la), 159.
Tripoli, 112, 135.
tromperie, 217.
Trône (de Dieu), 147, 294.
ṭuġrā', 33.
Ṭuġril-Beg, 34, 35, 39, 40, 44, 370.
Tuġtakīn, 112, 135, 137.
ṭuġūr, 257.
Tukuš, 45.
Turcomans (les), 95, 131, 305.
Turcs (les), 95, 248, 257, 305, 372, 373, 377.
Turkān Ḫātūn, 57, 58, 59.
Ṭūs, 25, 26, 27, 28, 52, 109, 111, 138, 141, 371.
tutelle matrimoniale, 176.
tuteur, 168, 170.
Tutuš b. Alp Arslān, 45-46, 56, 59, 60, 61, 63, 64, 90.

U, 'U

'Ubayd Allāh, 349.
'ubbād, 268.
'ubūdiyya, 282, 336, 366.
uġra, 308.
'Ukbarā, 39.
'ulamā', 11, 29, 41, 48, 62, 100, 139, 142, 194, 271, 304.
'Umar (b. al-Ḫaṭṭāb), 118, 164, 181, 244, 250, 252, 261, 262, 268, 269, 274, 291, 299, 300, 318, 354, 357.
'Umar b. 'Abd al-'Azīz, 102, 268.
umarā', 238.
umma, 159, 172, 191, 192, 215.
ummahāt al-ḏunūb, 217.
'umra, 314.
'umūm, 162, 292.
union substantielle, 328.
unitaire, 300.
unité divine, 93, 276.
universaux (les), 353.
uns, 327.
'uqūbāt, 154.
'urf, 19, 87, 245, 246, 305.
'urf al-balad, 156.
'urūḍ, 308.
usage, 87.
uṣūl al-dīn, 152, 186, 213.
uṣūl al-fiqh, 28, 65, 71, 152, 186, 196, 213.
uṣūlī, 19, 20, 160.
usure, 304, 334. (Voir *ribā*.)
usurpateur, 168.
usurpation, 338.
'Uṯmān (b. 'Affān), 118, 119, 231, 262.
'uzla, 99, 116, 214.

V

vanité, 103, 217.
vases d'argent, 99.
vasque (la), 227.
vasque (la) de ce monde, 227.
végétaux, 301.
veilles, 123.
vente, 95, 304-306, 308, 310.
vente à livrer, 308.
véridiques (les), 200, 209, 292, 315, 321, 322, 375. (Voir *ṣiddīq*.)
vérité, 284, 316, 352.
verset des Émirs, 238.
vertus, 267, 315.
vertus cardinales, 73.
vertus-mères, 315.
vêtement, 214.
vêtements luxueux, 99, 129, 340, 341.
victimes, 294.
vie dans le monde, 99, 122, 124, 214.
vie sociale, 341.
vie de la tombe, 86.
vin, 129, 139, 140, 166, 167, 301, 338.
vin de dattes, 341. (Voir *nabīḏ*.)
vision de Dieu, 227, 281, 316. (Voir *ru'ya*.)
vision véridique, 284.
visite, 128.

visite aux malades, 102, 125.
visite de Médine, 294.
visite à un prince, 128.
visite de la tombe du Prophète, 295.
vivification (des terres mortes), 97, 176.
vizir et vizirat, 29, 145, 146, 150-152, 223, 228, 233, 234, 248, 263, 264.
voie des soufis, 72, 373.
vol et voleur, 168, 169, 175, 182, 217, 257, 260, 337.
volonté de puissance, 218, 227.
vomissement provoqué, 292.
voyage, 126.
voyages maritimes, 314.

W

wādī, 326.
waǧd, 298.
wāǧib et *wāǧibāt*, 153, 287.
Waǧīz (al-) (de Ġazālī), 65, 255, 260, 262, 264, 286, 287, 289, 292, 343.
waǧīza, 71.
waḥm, 170.
waḥy, 81.
wakāla, 323.
wakīl, 134, 324.
walāya, 226.
walī, 159, 168, 300.
wālī, 269, 270.
walī l-'aḥd, 41.
waqf et *awqāf*, 31, 33, 42, 92, 96, 97, 261, 304.
waqfiyya, 31.
waqt, 310.
wara', 119, 199, 247, 248, 251, 320, 321, 340, 367.
waraṭa, 232.
waraṯat al-anbiyā', 194, 271.
wasā'iṭ, 277.
wasaṭ, 74, 75, 315, 367.
waṣāyā, 303.
waṣf, 301.
waṣī, 80, 350.
wasīla, 295.
Wasīṭ (al-) (de Gazālī), 65.
wāsiṭ, 39, 54, 110, 133.
wasīṭa, 71.
wāsiṭa, 155.
waṣiyya, 193, 244, 271.
waṭan, 224.
Wāṭiq (al-), 15.
Watt (Montgomery), 13.
wa'ẓ, 104, 129, 286, 299.
Wensinck (A. J.), 10, 215.
wilāyā et *wilāyāt*, 59, 82, 127, 169, 235, 258, 262, 340.
wird, 122, 126, 285, 298-300.
wird du jour, 298.
wird de la nuit, 298.
wu"āẓ, 194.
wuǧūb, 87, 230.
wuqūf, 294.

Y

Yahūdī (al-) (Abū Sa'd), 58.
yad, 129.
Yaḥyā b. Lamak al-Ḥammādī, 114.
Yaḥyā b. Ma'īn, 202.
yaqīn, 71, 176, 275, 276, 289. (Voir certitude.)
Yazīd b. Mu'āwiya, 66, 67.
Yazīd b. 'Umayra, 210.
Yazūrī (al-) (Abū Muḥammad), 34, 35, 47.
Yūsuf b. Abaq, 63.
Yūsuf b. Tašfīn, 66.

Z, Ẓ

zād, 266.
zāhid, 323.
ẓāhir, 12, 80, 166, 172, 173, 193, 198, 199, 201, 202, 203, 205, 219, 288, 320.
ẓāhira, 295, 327.
ẓāhirisme, 175.
za'īm, 232.
zakāt, 149, 160, 183, 215, 258, 262, 288, 289, 290, 291, 326, 331, 346.
ẓālim, 315.
Zallāqa, 66.
zandaqa, 169.
Zankī, 46.
ẓann et *zanniyyāt*, 71, 156, 158, 162, 176, 182 275, 325, 350, 353.
zāwiya, 33, 72, 108, 123, 143.
zaydiyya, 15, 240, 347.
zayf, 310.

zayn, 32.
Zayn al-'Abidin, 270.
zayn al-dīn, 55.
Zenkides (les), 46.
zinā, 168.
zindīq, 169, 361-364.
zigāra, 42.
zoroastriens et zoroastrisme, 159, 348, 349, 352, 356, 361.
zuhd, 318-320, 327, 367.
zuhhād, 268.
ẓuhūr, 242.
ẓulm, 148.
Zurqān, 243.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 9

PREMIÈRE PARTIE

LA POLITIQUE DANS LA VIE ET L'ŒUVRE DE ĠAZĀLĪ

chapitre premier

La formation et les débuts (450-484/1058-1091)

I. — *Les années d'apprentissage* 25
II. — *La situation politique* 34
III. — *Les agitations religieuses à Bagdad* 48

chapitre II

Le séjour à Bagdad (484-488/1091-1095)

I. — *La lutte pour le pouvoir* 56
II. — *Les premières œuvres et le problème politique* 64
III. — *Le Mustaẓhirī* 75
IV. — *L'Iqtiṣād* 84
V. — *Les raisons du départ de Bagdad* 90

chapitre III

La retraite et les dernières années (488-505/1095-1111)

I. — *Le règne de Barkiyārūq* (488-498/1095-1105) 107
II. — *L'Iḥyā'* 115
III. — *Les débuts de Muḥammad b. Malikšāh* (498-505/1105-1111) 133

IV. — *Le Munqiḏ* 138
V. — *La Naṣīḥa* 144
VI. — *Le Mustaṣfā et la théorie de l'ordre légal* 152
Conclusion 182

DEUXIÈME PARTIE

LA POLITIQUE DANS LA DOCTRINE DE GAŻALI

chapitre IV

Définition et objet de la politique

I. — *Définition de la politique* 191
II. — *La politique et la science* 195
III. — *La politique et l'homme* 213

chapitre V

Les bases de l'ordre politique

I. — *Les fondements de l'imāmat* 230
II. — *La désignation de l'imām* 240
III. — *Les attributions de l'imām* 252
IV. — *Règles de conduite à l'usage de l'imām et des princes* 265
V. — *Les docteurs de la Loi* 271

chapitre VI

Les buts de l'action politique

I. — *L'obéissance à Dieu* 282
II. — *Les interdictions légales et l'éthique économique* 300
III. — *Les vertus morales* 315
IV. — *La hiérarchisation des fautes et l'honorabilité* 330
V. — *La politique devant les religions et les sectes* 342

CONCLUSION 365
ABRÉVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES 381
INDEX GÉNÉRAL 387
TABLE DES MATIÈRES 413

ORIENTAL INSTITUTE OXFORD

IMPRIMERIE A. BONTEMPS
LIMOGES (FRANCE)
Dépôt légal : 4e trimestre 1970