

Cet ouvrage a fait l'objet des trois séminaires organisés par le Département des Etudes Historiques (Dipartimento di Studi Storici, Università Ca' Foscari Venezia) en collaboration avec la Fondation du Roi Abdül Aziz Al Saoud pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines - Casablanca et le Groupe de Recherches et d'Etudes sur la Méditerranée et le Moyen Orient (GREMMO, Université de Lyon II).

Ouvrage publié grâce au soutien de la Direction Générale de la Recherche de la Commission européenne, dans le cadre du réseau d'excellence RAMSES² financé par le 6^e Programme Cadre (numéro de contrat C1T3-CT-2005-513366).

Cet ouvrage relève de la seule responsabilité de l'éditeur et ses auteurs ; la Commission Européenne ne peut pas être tenue responsable de son contenu ni de son utilisation.



RAMSES²

SMT RAMSWORK PROGRAMME



Entre théologie et politique. Les origines théologiques cachées de la pensée politique contemporaine dans les pays de la Méditerranée

Sous la direction de Paola Gandolfi et Giovanni Levi

© 2010 Libreria Editrice Cafoscarina

ISBN: 978-88-7543-276-8

Libreria Editrice Cafoscarina srl

Dorsoduro 3259, 30123 Venezia

www.cafoscarina.it

Tutti i diritti riservati.

Prima edizione maggio 2010

Index

Introduction

Giovanni Levi

Sessão I

Ordre politico-juridique et ordre moral
dans les traditions occidentales et islamiques

Crime et péché. Réflexions sur le rapport entre l'ordre juridique
et l'ordre moral dans la tradition occidentale
Paolo Prodi

Le questionnement théologico-politique
dans la pensée arabe contemporaine
Mohamed Sghir Janjar

Dualisme et sociétés catholiques
Giovanni Levi

Shari'a et modernisme juridique dans le monde musulman
Mohamed Haddad

Théologie et modernité dans le monde musulman entre
« modernisation de l'Islam » et « islamisation de la modernité »
Mohamed-Chérif Ferjani

La Shari'a comme droit : cas de figure de la combinaison
entre normativité juridique et normativité islamique
Jean Philippe Bras

Sessão II

Entre loi et morale :

contextes juridiques contemporains dans la Méditerranée

L'autorité d'une loi moralement contrainte. La morale,
l'Islam, le droit et le juge dans l'Égypte contemporaine
Baudouin Dupret

Textualité d'un meurtre : Représentations de l'*homo criminalis* dans les tribunaux contemporains syriens
Zouhair Ghazzal

121

Clémence et culte du pardon dans la justice pénale italienne de l'Unité à nos jours

Guido Neppi Modona

185

Session III

Sources pour l'étude du pouvoir et du politique

Images de Dieu, images de l'homme. Lectures de la Genèse 1, 26-28, de Pic de La Mirandole à Locke

Pier Cesare Bori

199

Spinoza et Maimonide. A propos du concept « théologico-politique »

Raphaël Draï

207

Philosophie politique et approche pragmatique du politique en contexte islamique. Lecture d'al-Mâwardi

Mohamed Nachi

223

Politique et pouvoir. Sources hébraïques

Amos Luzzatto

237

Archéologie religieuse du « contrat social »

Stefano Levi Della Torre

243

Session IV

Héritage religieux et pratiques juridiques

Théologie du salut, marché et identité civique dans l'Europe chrétienne (XII^{ème}-XV^{ème} siècles)

Giacomo Todeschini

251

Vie de famille et dévouement au savoir. Les héritages ambivalents des communautés pré-modernes chrétiennes, musulmanes et juives

Gadi Algazi

257

« Être humble ». Les *Observations sur la morale catholique* d'Alessandro Manzoni. Réponse à Sismondo de Sismondi
Pier Cesare Bori

26

Session V

Religion et politique : ambiguïtés contemporaines

Processus de cadrage en Israël. La société civile, entre symboles religieux et laïques
Alvise Vianello

28

Entre politique et religion. Enjeux éducatifs et enjeux civiques dans les pratiques quotidiennes des migrants marocains en Italie
Paola Gandolfi

30

Philosophie politique et approche pragmatique
du politique en contexte islamique.
Lecture d'al-Mâwardi

MOHAMED NACHI

Université de Liège

Je voudrais présenter ici l'ébauche d'une réflexion portant sur la théorie politique dans la pensée islamique, en prenant pour illustrer mon propos, l'exemple d'al-Mâwardi. La question que tout un chacun est en droit de se poser : pourquoi cet auteur ? Pourquoi représente-t-il l'endroit où je vous propose de nous arrêter pour élucider la question du politique ? Que représente-t-il donc de particulier, de privilégié ? En quoi diffère-t-il des autres, *fugah* ou *falāsifa* ?

Il me semble que l'examen des idées exprimées dans son œuvre maîtresse *al-Ahkâm al-Sultāniya* (*Les statuts gouvernementaux*) fournit dans une certaine mesure une réponse à ces questions. En effet, si l'on compare la pensée politique des *falāsifa*, animé par l'idée d'une *cité idéale*, vertueuse, à celle d'al-Mâwardi, dont l'ambition est de s'occuper aussi bien de la théorie que la pratique, on constate aisément que la grande différence se situe dans ce que je proposerais d'appeler la *dimension pragmatique* que procure l'étude du pouvoir et de l'organisation politique et administrative de l'État.

Les *falāsifa*, à l'instar d'al-Fârâbî, sont fortement marqués par la philosophie de Platon, du néo-platonisme, dont l'ambition fut de poser les conditions de possibilité du *meilleur régime politique*. Les *falāsifa*, écrit Rémi Brague, « sont ainsi contraint à repenser les questions de la nature politique de l'homme, l'essence de la cité, et de la façon dont cette essence est plus ou moins réalisée dans les cités musulmanes de leur époque »¹. La démarche des *falāsifa* est donc *spéculative*. Al-Mâwardi, lui, est très fortement animé par la situation du pouvoir de son époque et les événements qu'il a lui-même connus ou vécus et qui ont fait naître chez lui le besoin de repenser le statut du calife, ses droits et devoirs, des vizirs et autres dirigeants. Il est fondamentalement marqué par ses expériences de conseiller et de négociateur au service du calife. A cet égard, il introduit dans la pensée politique une *orientation pragmatique*, inspirée, de l'ordre des choses, de l'ensemble des faits et événements connus.

1 R. Brague, « Islam. Philosophie politique musulmane », in P. Raynaud, S. Riols (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996, p. 297.

Ce faisant, il nous livre une réflexion lucide sur le fait politique. C'est pour cette raison qu'il est impossible de comprendre l'analyse d'al-Mâwardi sans étudier préalablement son époque en profondeur. Je crois que c'est cette perspective pragmatique ainsi que l'ambition de s'occuper aussi bien de la théorie que de la pratique qui permet d'expliquer en grande partie l'originalité de l'analyse d'al-Mâwardi et la place privilégiée qu'il occupe dans l'histoire de la pensée politique en Islam.

Par ailleurs, en cherchant à tenir compte de la réalité du pouvoir politique à son époque, en l'occurrence la situation du calife, al-Mâwardi a été amené à rectifier tout ensemble d'éléments liés au statut et la fonction du calife. Il met en évidence la complexité des rapports de pouvoir entre le calife et les sultans à la tête des émirats ; il distingue ainsi « l'émirat de capacité » et « l'émirat de conquête ». On pourrait citer de nombreux exemples de nouveautés qu'introduit al-Mâwardi et qui changent profondément l'étude du fait politique. Je reviendrais sur ces exemples plus loin.

Le '*ʿIlm al-kalām* et la question de la dévolution du califat

Le '*ʿIlm al-kalām* (lit. « Science de la parole »)² est habituellement utilisé pour désigner la « théologie » en terre d'Islam. Les théologiens sont appelés les *mutakallimūn*. Plutôt que par « théologie », Louis Gardet suggère de le désigner par « apologie défensive », discursive et raisonnée. La définition que donne Ibn Khaldūn va dans ce sens : « La science du *kalām* est une science qui fournit les moyens de prouver les dogmes de la foi par des arguments rationnels et de réfuter les innovateurs qui, en ce qui concerne les croyances, s'écartent de la doctrine suivie par les anciens et par les gens de la tradition. L'essence même de ces dogmes est la profession de l'unité de Dieu »³.

Le *kalām* désigne donc une science religieuse qui s'est développée notamment dans le courant du second siècle de l'hégire. Toutefois, les premiers germes de cette science nouvelle remontent à la toute première période de l'histoire de l'Islam et plus exactement au « mouvement de réflexion et les controverses qui suivirent la bataille de Siffīn (37 H. /657)⁴. Les controverses en question portaient sur la légitimité du pouvoir et la dévolution du califat.

« La désignation du Calife (*Imām*), lieutenant-successeur du Prophète, fut la première source d'affrontements entre musulman, arabes ou non (bataille de Siffīn, 37 H. /657). Cette bataille opposa le « groupe » dévotionnellement attaché à la lignée du Prophète, au « groupe », qui se présentait comme pouvant assurer efficacement la grandeur de l'Islam »⁵.

Il apparaît donc clairement que ce qui fut à l'origine du *kalām* c'était une controverse foncièrement politique. Ce sont les luttes d'obédience pour le choix d'un régime politique pour gouverner l'Empire. C'est de cette période (656-661) de « grande discorde » (*Djāhīl*) que date le principal schisme de l'Islam dont la conséquence fut la division de la communauté des croyants en deux « groupes » : les gens de la Tradition (*sunna*) qui n'exigent pas que le calife soit un descendant de Ali et le « parti de Ali » (*chi'at 'Alī*), les partisans de la famille de 'Alī, cousin et gendre du Prophète par sa fille Fatima, qui ne reconnaissent comme *Imām* qu'un descendant de la « Maison du Prophète ». Il y eut dès lors les trois grandes lignes politico-religieuses de l'Islam : le *Kharījisme*, le *chiisme* et le *sunisme*, chacune d'elles apporte des réponses différentes aux problèmes du Califat, de sa dévolution, de sa légitimité, aux conditions de validité exigées pour l'exercice du pouvoir, etc.

Cependant, si les amorce du *kalām* sont étroitement liées à des problèmes politiques, ses développements ultérieurs, à partir du deuxième siècle de l'hégire (8^e siècle), et la formation de la première école importante de '*ʿIlm al-kalām*, le Mu'tazilisme, les controverses politiques autour de la question de l'imamat vont passer au second plan. « Le *kalām* deviendra discipline constituée quand ces arguments et discours seront mis au service de la défense des données de foi, Coran et Hadīth »⁶. Désormais, les *mutakallimūn* vont faire la part belle aux questions doctrinales. Des discussions approfondies portent sur la nature du Coran (est-il créé ou increé ?), sur le statut de l'homme : est-il libre de ses actes, ou, au contraire, ses actes sont-ils déterminés par la volonté de Dieu ? Sur le statut de celui qui commet une faute grave (*al-kābira*), est-il *kāfir* (impie), doit-il être exclu de la communauté ? Le thème le plus controversé et le plus longtemps débattu - depuis cette époque jusqu'à Muhammad 'Abdūh - est celui de l'Unité et de l'Unité de Dieu au point que

2 Le terme « *Kalām* » signifie « parole » (dans le Coran « parole de Dieu »). Il en est venu à signifier : discours, discussion, controverses ; spéculations sur les choses divines ».

3 Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle*, *Al-Muqaddima*, (tr. fr. V. Monteil), Paris, Sindbad, 1967-1968, cité in L. Gardet, G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948, p. 309.

4 L. Gardet, *op. cit.*, 1984, p. 37.

5 L. Gardet, « Écoles dissidentes et monothéisme strict », in C. Bouamrane, L. Gardet, *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Sindbad, 1984, p. 152.

6 L. Gardet, « Le *kalām* et sa critique », in C. Bouamrane, L. Gardet, *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Sindbad, 1984, p. 36.

7 Rappelons que l'une des œuvres théologiques de Muhammad 'Abdūh porte le titre *Rissāla al-Tawhīd* (1925), (« Épître sur l'Unité de Dieu »), Paris, Geuthner, 1984.

l'on en vient à appeler *'ilm al-Kalâm*, *'ilm al-Tawhîd* : « science de l'Unité (de Dieu) »⁸.

Comme le fait remarquer Henri Corbin, la question du *Tawhîd* est pensée « jusqu'au vertige »⁹ chez de nombreux auteurs – pas seulement les *mutakallimûn* – à l'instar du philosophe al-Fârâbî, cela aboutit même à une science de l'Unité ayant pour fondement l'ontologie de l'Être, l'Un en tant qu'Être unique et nécessaire en soi. Ces auteurs, écrit Richard Frank, « ont voulu constituer "une métaphysique autonome et critiquement rationnelle" pour conceptualiser, ordonner, expliquer et, dans la mesure du possible, justifier les doctrines principales reconnues par la communauté faisant référence en matière de croyance »¹⁰.

À cet égard, la première école du *Kalâm*, le *Mu'tazila*, n'a pas dérogé à la règle et a accompagné l'évolution vers l'élaboration d'une doctrine plus argumentative et spéculative que politique. L. Gardet met bien en évidence cette évolution : « On a pu parler de « *Mu'tazilites* politique » du 1^{er} siècle de l'hégire et du début du 2^e : centrés sur le problème de l'*imâmât*, sur l'opposition à l'égard des Umayyades, et sur l'obligation de combattre tout acte public contraire à la loi de la Communauté. Au temps des *Abbasides*, et sous l'impact de la pensée grecque, les *Mu'tazila*, de "politique", devinrent "doctrinaires" »¹¹.

Cette évolution vers d'avantage de spéculation a atteint son apothéose avec la théorie de l'atomisme. Les créatures se subdivisent en deux catégories : « atomes » et « accidents ». Les corps sont des entités constituées d'atomes (*jawâhir*) qui sont leurs ultimes parties (*qizâ'*)¹². Cette théorie se voulait une réponse à l'ontologie de l'Être. L'Être c'est l'atome, le mouvement, crée par une cause unique. Le réel est atomisé, c'est une création continue. L'atome n'est pas une particule de la matière, mais une particule, un mouvement de l'Être. Il y a un agent qui est la cause du mouvement, de l'atome ; c'est Dieu. Al-Ash'arî écrivait : « Dieu étant acte pur, Il est la possibilité absolue. Il est le créateur de la cause, non seulement à l'origine, mais à tout moment de l'Être ». On est loin des débats sur la dévolution du pouvoir, il y a eu comme

8 On sait que la doctrine *mu'tazilite* s'organise autour des fameuses « cinq thèses » ou « cinq principes », dont le premier porte justement sur « l'unicité de Dieu » (*Tawhîd*).

9 H. Corbin, *Paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1982, p. 14.

10 R. Frank, « The science of *Kalâm* », *Arabic Sciences and Philosophy*, 2, 1992, pp. 7-37; cité in J. Jolivet, *La théologie et les Arabes*, Paris, Cerf, 2002, p. 22.

11 L. Gardet, *op. cit.*, p. 41.

12 R. M. Frank, « Bodies and Atoms : The Ash'arites Analysis », in M. E. Marmura, *Islamic Theology and Philosophy, Studies in Honor of George F. Hourani*, New York, Albany, State University of New York Press, 1984, p. 39.

un déplacement vers de la méditation métaphysique et ontologique. Nous allons voir que les analyses d'al-Mâwardî sont beaucoup plus terre à terre.

Al-Mâwardî : figure exemplaire de la pensée politique islamique classique

1. Éléments biographiques

Abû al-Hasan Ali Ibn Muhammad al-Mâwardî naquit à Basra en 364 H. /974 et mort, à l'âge de 86 ans, à Bagdad en 450 H. /1058. Il a acquit une grande notoriété grâce à l'étendue de ses connaissances et fut nommé Cadi dans plusieurs villes, avant d'exercer cette fonction à Bagdad. Après avoir fait ses preuves, on lui attribua le titre honorifique de *akdha al-Kadhât* ou « Cadi par excellence », bien que les juristes de l'époque, à l'instar d'al-Tabarî, contestaient la légalité d'un tel titre. Par ailleurs, al-Mâwardî a joué le rôle de négociateur en tant qu'émissaire du Califé. En effet, à quatre reprises (422H. /1031 ; 428H. /1042 ; 434H. /1048 et 435H. /1049) le calife al-Kâ'im (422-467H. /1031-1074) lui confia la charge de remplir des missions diplomatiques. D'ailleurs, Auparavant, sous le précédent Califé al-Kâdir (381-422H. /991-1031), al-Mâwardî avait joui de la même estime auprès de ce dernier qui, en outre, s'était servi de lui pour mener des négociations avec le Bûyides (ou Buwayhides).

Les rares indications biographiques qui nous sont parvenues (rapportées par des auteurs arabes) convergent et présentent al-Mâwardî comme quelqu'un de « doux, plein de dignité et poli » ; on souligne également sa loyauté même devant les puissants. Il n'a toutefois pas échappé aux soupçons des défenseurs de l'orthodoxie qui lui ont reproché ses connivences avec les opinions *mutazilites*¹³.

L'œuvre d'al-Mâwardî est assez variée et se rapporte à des domaines aussi différents que la religion, le droit (*fiqh*) ou *al-adab*. Mais ce sont les ouvrages de caractère politique et social et plus particulièrement *Kitâb al-Ahkâm al-Sultânîya* (*Traité des statuts gouvernementaux*) qui ont fait la notoriété de notre auteur aussi bien dans le monde musulman qu'en Occident.

13 Cette question n'a pas été élucidée par les études modernes sur al-Mâwardî, le débat demeure donc ouvert.

2. Réception et postérité de l'œuvre d'al-Mâwardî

Al-Ahkâm al-Sultâniya est considéré comme une œuvre majeure de la pensée politique islamique. Les auteurs musulmans de l'époque classique s'y référent, puisent leurs informations dans cet ouvrage, mais sans véritablement discuter de son apport ou de ses limites. Il en est ainsi, par exemple, chez *al-Ghazâlî*, *al-Juwaynî*¹⁴, *Ibn Khaldûn*, entre autres. Al-Mâwardî est l'une des sources principales d'Ibn Khaldûn, mais ce dernier se contente de s'en servir en toute confiance. « Il est, en effet, inutile de répéter ce qui figure dans les traités d'Administration (*al-Ahkâm al-Sultâniya*), comme celui du Juge Abû-I-Hassan al-Mâwardî ou d'autres juristes distingués »¹⁵.

En définitive, ce sont les auteurs occidentaux qui ont contribué à mieux asseoir la postérité de cette œuvre d'al-Mâwardî. D'abord, l'ouvrage a été édité pour la première fois à Bonn, en 1853, par M. Enger. S'en suivent alors de nombreuses traductions fragmentaires, en français, en allemand et une traduction hollandaise intégrale, mais qui présente bien des omissions¹⁶.

En 1915, Edmond Fagnan a publié à Alger la traduction intégrale sous le titre *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif* ; réédité à Paris chez Le Sycomore, en 1982. C'est cette traduction qui est encore en vigueur, bien qu'elle apparaisse un peu vieillie. C'est elle qui a fait connaître al-Mâwardî en Occident.

Depuis, de nombreux travaux sont venus alimenter la discussion au sujet de la portée qu'il conviendrait de conférer à cette œuvre. Les jugements à son égard sont d'ailleurs parfois contradictoires. En voici quelques illustrations : d'abord, Carl Brockelmann, auteur de la notice sur al-Mâwardî dans *Encyclopédie de l'Islam*, 1^{ère} éd., considère qu'il s'agit d'un « exposé purement idéal, abstraction faite des conditions politiques de son temps » (EI, t. III, p. 447). Dans la nouvelle édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, l'auteur a retiré de sa notice ce jugement défavorable ; le passage en question fut supprimé.

Un autre verdict aussi sévère se trouve chez l'historien Jean Sauvaget pour qui *al-Ahkâm al-Sultâniya* est un « ouvrage purement théorique en contradiction constante avec le témoignage des sources, (ne donnant) qu'une vision

idéale de l'État musulman »¹⁷. Là aussi, dans la nouvelle édition refondue et complétée par Claude Cahen le jugement devient plus nuancé. Ainsi pourrait-on lire : « *Les Statuts gouvernementaux* d'al-Mâwardî sont un exceptionnel traité de droit public, où se combinent un programme presque utopique de redressement du califat avec la considération des pratiques effectives des régimes musulmans successifs »¹⁸. Le même C. Cahen, dans *L'Islam des origines au début de l'empire Ottoman*, n'hésite pas de parler d'une « exception magistrale », d'un « vrai traité de Droit public qui restera d'ailleurs sans équivalent dans la littérature musulmane tout entière »¹⁹.

Le regard que porte L. Gardet sur *al-Ahkâm al-Sultâniya* semble plus pertinent et en tout cas plus nuancé. Ce livre d'al-Mâwardî, observe-t-il : « est considéré comme le traité classique par excellence de « droit public ». Mais en fait (et encore qu'il entende défendre maintes données coraniques et traditionnelles contre les abus introduits), il serait plus juste de le définir comme l'exposé des principes de droit public tels qu'ils furent appliqués sous les grands califes abbassides. A l'époque où écrivait Mâwardî, la décadence commençait, et les principes vécus à l'apogée de la dynastie se présentaient comme une gloire à reconquérir.

On peut donc s'attendre à trouver dans les *Ahkâm al-Sultâniya* d'une part certaines notions de base spécifiquement musulmanes à coup sûr, mais d'autre part, certains modes d'applications (qui risquent de gauchir parfois les notions de bas elles-mêmes) liés à des contingences historiques, et donc devenus forcément caduques »²⁰.

A vrai dire, ce sont les orientalistes anglo-saxons qui ont davantage contribué à la postérité d'al-Mâwardî : en effet, jusqu'à 1968, date de publication de la monographie que Henri Laoust a consacré à *La pensée et l'action politiques d'al-Mâwardî* ; il n'existait pas d'étude en langue française consacrée exclusivement à notre auteur. Dans le monde anglo-saxon, au contraire, dès la fin des années 30, Sir Hamilton Gibb publia deux importants articles : le premier, publié en 1937, intitulé « al-Mâwardî Theory of the Khilāfa », et le second, publié en 1939, intitulé : « Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate ». Ce faisant, Gibb donne un nouvel élan à l'étude de la pensée politique islamique.

14 Cf. H. Laoust, *La politique de Ghazâlî*, Paris, Geuthner, 1970. L'auteur montre comment al-Mâwardî a inspiré *Kitâb Ghîyâth al-Ummân* de al-Juwaynî.

15 Ibn Khaldûn, *op. cit.*, p. 484.

16 Cf. A. H. al-Mâwardî, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif* (tr. fr. E. Fagnan) Paris, Le Sycomore, 1982. Dans l'introduction, E. Fagnan recense toutes les autres traductions qu'il a pu consulter : voir « Introduction », pp. IX-XI.

17 J. Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1946, p. 89.

18 J. Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, (éd. refondue par C. Cahen), Paris, Maisonneuve, 1961, p. 51.

19 C. Cahen, *L'Islam des origines au début de l'empire Ottoman*, Paris, Bordas, 1970, p. 66.

20 L. Gardet, *La cité musulmane. Vie sociale et politique* (1954), Paris, Vrin, 4^e éd., 1981, p. 46.

S'agissant d'*al-Ahkâm al-Sultâniya*, l'analyse de Gibb vise à l'inscrire dans son contexte historique, à tenir compte du fait qu'il s'agit d'une œuvre de commande, rédigée à la demande du calife de l'époque, en l'occurrence du calife al-Kâ'im (422-467 H. / 1031-1074). Il ne perd pas de vue la situation des deux califes al-Kâdir et al-Kâ'im qui exerçaient leur fonction sous la domination des Bûyides. De ces considérations historiques et conjoncturelles, Gibb parvient à la conclusion que la théorie politique sunnite était, en fait, « seulement une rationalisation de l'histoire de la communauté »²¹.

« The fully developed political theory of the Sunnī jurists was thus - in contrast of the theories of the Shi'a and the Khawarij - not speculatively derived from the sources of Revelation, but rather based upon an interpretation of these sources in the light of later political development, and reinforced by the dogma of the divine guidance of the community and the infallibility of its *Imā* ('My community will never agree upon an error') »²².

Les arguments développés par al-Mâwardi sont donc, d'une certaine manière, un plaidoyer pour la restauration de la légitimité du pouvoir califal, afin d'éviter son usurpation par les Bûyides, mais ce plaidoyer tient compte des rapports de force et du fait que les deux califes, sous le règne desquels a vécu al-Mâwardi, exerçaient leur pouvoir sous la domination de ces dynasties.

Par ailleurs, Gibb avance l'idée, aujourd'hui battue en brèche, selon laquelle *al-Ahkâm al-Sultâniya* doivent être lu comme une étape dans le processus par lequel la théorie *ash'arite* finit par dissocier l'*imamat* de la *shar'ā*. (« *Al-ahkām should be read as a step in the process by which 'Asharite theory ends up by divorcing the Imamate from the Shar'ā and the complete negation of the rule of law'* »)²³.

Cet argument laisse penser qu'al-Mâwardi était *ash'arite* ; or des travaux récents montrent que ce ne fut pas le cas. En effet, la thèse du palestinien Hanna Mikhail, soutenue à Harvard en 1968, publiée en 1995 et traduite en arabe en 1997 réfute l'idée de l'appartenance *ash'arite* ou *Mu'tazilite* d'al-Mâwardi, et affirme qu'il était un « penseur indépendant »²⁴.

21. H. A. R. Gibb, « al-Mâwardi's Theory of the Caliphate », in H. A. R. Gibb, *Studies on the civilization of Islam*, Boston, Beacon Press, 1962, p. 162.

22. H. A. R. Gibb, *op. cit.*, pp. 154-155.

23. H. A. R. Gibb, « Some Considerations on the Sunnī Theory of the Caliphate », in H. A. R. Gibb, *op. cit.*, pp. 142-143.

24. H. Mikhail, *al-Siyāsa wal Waḍīy. Al-Mâwardī wa mā ba'dahā* (Politique et Révélation, al-Mâwardi et après), Beyrouth, Dār al-Talīca, 1997.

A la même période (1968), H. Laoust publie sa monographie sur al-Mâwardi montrant que ce dernier appartenait à « cette catégorie de docteurs de la Loi qui ne condamnaient pas l'acharisme, mais ne s'y ralliait pas et gardait sa liberté de jugement »²⁵. En fait, il avait une préférence pour le chafisme, mais n'en faisait pas une doctrine officielle du Califat, refusant ainsi tout exclusivisme. Comme le fait remarquer H. Laoust, « il sut faire aux trois autres écoles dans les *Ahkām al-Sultâniya*, la place qui leur revenait, laissant au calife le choix de ses décisions ».

Au terme de ce bref rappel des travaux portant sur l'œuvre d'al-Mâwardi - rappel qui ne prétend aucunement être exhaustif -, il apparaît que cette œuvre a bénéficié d'un intérêt somme toute non négligeable, mais que les jugements à son égard sont très contrastés : l'un, à l'instar de celui de J. Sauvaget, est sommaire et erroné, l'autre, comme celui C. Brockelmann, est défavorable, l'autre encore, celui de C. Cahen, est plus nuancé. Avec les études de Gibb et, ultérieurement, de H. Laoust et de Hanna Mikhail s'amorce une réflexion nouvelle, plus consistante qui, partant des données historiques fiables, cherche à comprendre la pensée politique d'al-Mâwardi, sans *a priori*. Toutefois, on est encore loin du compte et, si je puis dire, le terrain reste en friche. D'ailleurs, H. Laoust ne manque pas de le souligner dès le début de son étude.

« On ne saurait cependant dire que les idées politiques d'al-Mâwardi aient été étudiées avec toute l'attention qu'elles méritent, ni que la portée réelle de son traité ait été dégagée avec la précision désirable. Relativement peu d'études ont été, jusqu'ici, consacrées à une œuvre au demeurant considérable mais dont le caractère théorique, exagérément souligné dès le départ, a, pendant fort longtemps, déconcerté ou déçu historiens des idées et des institutions »²⁶.

Cela étant, comment doit-on appréhender cette œuvre ? Comment dégager avec précision les idées maîtresses d'al-Mâwardi sans tomber dans les travers d'une interprétation sommaire ? Il convient tout d'abord de tirer les enseignements requis des précédents travaux. Mais il faut aussi établir une grille d'analyse qui pose le fondement d'une lecture compréhensive. Cela passe, à notre avis, par l'adoption d'une *perspective pragmatique* soucieuse d'inscrire cette œuvre dans son *contexte historique d'élaboration*, mais aussi de l'interroger à partir de nos préoccupations actuelles pour mesurer sa réelle

25. H. Laoust, « La pensée et l'action politique d'al-Mâwardi », *REI*, XXXVI, 1968, p. 59.

26. H. Laoust, *art. cit.*, p. 12.

portée moderne. C'est à l'esquisse de cette perspective pragmatique que nous allons s'y atteler.

3. Al-Mâwardi et les orientations de la pensée politique islamique

Si on veut entreprendre une lecture sérieuse d'*al-ahkâm al-sultâniyya* il me semble qu'il y a, de prime abord deux écueils à éviter : d'une part, éviter de « moderniser » la pensée d'al-Mâwardi pour en maintenir l'actualité ; d'autre part, ne pas chercher à faire de son œuvre une production circonstancielle, ce qui mènerait inéluctablement à la figer et révéler son caractère caduc.

Ces deux écueils évités, il importe dès lors de développer une perspective dont l'objectif est d'articuler à la fois la *dimension historique*, qui fait l'originalité et la pertinence de l'œuvre dans le contexte de son élaboration, c'est-à-dire à travers son caractère historique relatif à une époque donnée ; et la *dimension théorique* qui fait sa singularité dans l'histoire de la pensée politique islamique. Sa particularité est de développer une théorie de la dévolution du pouvoir basée tout autant sur des considérations tirées de la Loi, de la Tradition et de la morale que sur des considérations liées aux circonstances de fait, aux impératifs du moment. Nous verrons, à l'appui de cette perspective, que al-Mâwardi *tien à associer la théorie et la pratique*.

Pour marquer l'originalité de la démarche d'al-Mâwardi, nous suggérons de faire la diction entre trois types d'orientations qui ont marqué l'histoire de la pensée politico-juridique islamique : *al-Siyâsa al-madaniyya*, *al-Siyâsa al-shar'iyya* et *al-Ahkâm al-Sultâniyya*.

1. Al-Siyâsa al-madaniyya

Le philosophe Fauzi Najjar, spécialiste d'al-Fârâbî, propose de rendre de cette expression dans les langues occidentales par « régime politique ». C'est l'orientation prise par les *falâsifa*, au premier rang desquels se place al-Fârâbî, auteur d'une œuvre intitulée justement : *Kitâb al-Siyâsa al-madaniyya*. Il s'agit d'une réflexion spéculative sur « l'art de gouverner » et sur l'établissement du meilleur régime politique. F. Najjar souligne bien la spécificité de cette orientation : « sous l'influence de la philosophie classique, notamment de Platon et d'Aristote, les *falâsifa* considéraient la *siyâsa* comme une branche importante et autonome de la philosophie.

En conséquence, la vie politique est justiciable de l'enquête philosophique, et ses principes peuvent être établis par la raison, en dehors du *fiqh* et du

Kalâm »²⁷. Un aspect important qui caractérise cette orientation, qu'il faut garder à l'esprit pour bien la distinguer de la seconde, c'est l'autonomie de la *Siyâsa* par rapport au *fiqh* et au *Kalâm*. Il s'agit d'une science à part entière : *al-'ilm al-madani*. Dans son *Kitâb Ihisâ' al-'Ulûm*, al-Fârâbî consacre le chapitre cinq au *'ilm al-madani* (traduit parfois par « science politique » et parfois par « science civique »). Cette science, écrit al-Fârâbî, « s'interroge sur les types d'action, les modes intentionnels de conduite, les dispositions naturelles, les caractères, les traits et composants naturelles dont dérivent ces actions et ces modes de conduites » (*Ihsâ' al-'Ulûm*, texte arabe, p. 91).

2. Al-Siyâsa al-shar'iyya

C'est une doctrine légale et constitutionnelle qui occupe une place centrale au sein du sunnisme. Elle exige une harmonisation entre la Loi (*shar'*) et le droit (*fiqh*), subordonnant celui-ci à celle-là. Elle peut se résumer dans la formule « gouverner en accord avec la *shar'a* », autrement dit, la *Siyâsa* ne doit pas être menée en accord avec la raison et encore moins bénéficier d'une quelconque autonomie, comme l'affirment les *falâsifa*, mais doit être subordonnée à la *shar'a*. La *Siyâsa* est *shar'iyya* « dans la mesure où toute l'action politico-administrative de l'autorité doit être conforme aux principes supérieures du *shar'*, de l'Islam, puisque, aussi bien, elle n'est qu'une des manifestations de cette action »²⁸. Ainsi, tout le corpus juridique de règles conformes au *shar'* constitue *al-Siyâsa al-shar'iyya*. En revanche, tout ce qui n'est pas conforme au *shar'*, relève de l'arbitraire et constitue une *Siyâsa zalîma* (injuste, inique).

L'un des meilleurs représentants de cette doctrine est le théologien hanbalite Taqî al-Dîn Ahmad Ibn Taymiyya (661-728 H. /1262-1328). On peut citer également son disciple Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 751H/1350) ainsi que al-Ghazali et Ibn 'Aqîl²⁹. Mais c'est surtout Ibn Taymiyya qui a posé les fondements de cette doctrine dans son célèbre traité justement intitulé : *al-Siyâsa al-shar'iyya fi Islâh al-Râ'i wa al-ra'iyya* (trad. par H. Laoust sous le titre *Traité du droit public*). Son principal disciple, non moins célèbre, Ibn Qayyim al-Jawziyya a contribué à conforter les assises doctrinales de la théorie du

27. F. M. Najjar, « *Siyâsa in Islamic Political philosophy* », in E. Marmura, *Islamic Theology and Philosophy. Studies in honor of Georges F. Hourani*, New York, Albany, State University of New York Press, 1984, p. 132.

28. E. Tyan, « Méthodologie et sources du droit en Islam (*Ishtisâh, Istisâh, Siyâsa shar'iyya*) », *Studia Islamica*, X, 1959, p. 104.

29. Grâce aux travaux d'Henri Laoust et de son disciple Georges Makdisi, nous disposons désormais de données non négligeables concernant l'école hanbalite en général et d'études spécifiques sur Ibn Taymiyya (H. Laoust) et sur Ibn 'Aqîl (par G. Makdisi).

maître. On lui doit aussi un important traité de droit public basé sur une théorie de la preuve, intitulé : *al-Turūq al-huqmīyya fi al-Siyāsa al-sharʿiyya*, éd. Al-ʿaskari, Le Caire, 1961.

Ce qui est notoire pour notre propos, c'est la place que nos deux théologiens confèrent à la *sharʿa* ou Loi divine. Celle-ci doit être rigoureusement respectée pour que la *siyāsa* des dirigeants (*calīf, sultān, amīr, wālī*) demeure conforme au *fiqh* (droit). Celui-ci étant élaboré par les *fuqahāʾ* (jurisconsultes) les gouvernants se trouvent de facto subordonnés aux *fuqahāʾ* ; et la *siyāsa* subordonnée au *fiqh*. Dans son étude magistrale sur Ibn Taymiyya (1939), H. Laoust résume la visée doctrinale du canoniste hanbalite de la manière suivante : « Ainsi s'explique que l'on oppose couramment à la *sharʿa*, la législation d'origine divine dont le *fiqh* est l'humaine interprétation, la *siyāsa*, qui est bien plutôt, à l'époque d'Ibn Taymiyya entendra réduire, en assouplissant la *sharʿa* au contact de la coutume régulière et en rapprochant la coutume des principes généraux du *fiqh* (*Siyāsa sharʿiyya*) »³⁰.

3. *Al-ahkām al-sultāniyya*

Le terme « *Ahkām* » (plur. de *hukm*) est polysémique et par conséquent, difficile à traduire. Il pourrait être rendu en français par « statuts légaux » (*Ahkām*). Les *Ahkām* englobent un ensemble de lois, de règles et de procédures qui peuvent être de nature politiques, juridiques ou administratives. Si l'on suit notre argument et on admet la pertinence de la distinction entre les trois orientations de la pensée politique que nous proposons, il devient alors nécessaire de dissocier « *Siyāsa sultāniyya* » (*Statuts Gouvernementaux*). Nous considérons que le choix de telles expressions n'est aucunement fortuit. Du reste, il ne s'agit pas uniquement de l'œuvre d'al-Māwardī, c'est-à-dire d'une tentative isolée ! On sait qu'un autre auteur, de surcroît contemporain d'al-Māwardī, d'obédience hanbalite, Ibn al-Farrāʾ (380-458 H. / 990-1066), connu aussi sous le nom du *cadi* Abū Yaʿlā, a publié lui aussi, un traité de droit public portant le même titre : *Kitāb al-Ahkām as-sultāniyya* (édité au Caire en 1938).

On est dès lors en droit de s'interroger sur les raisons qui ont conduit ces deux auteurs, l'un *shafʿite* et l'autre *hanbalite*, à produire deux œuvres ayant des surprenantes similitudes et des analyses – dont les convergences sont non moins surprenantes – où se conjuguent les aspects politiques, juridiques, éthiques et pratiques. D'ailleurs, les études récentes sur al-Māwardī à l'instar

de celle de Donald Little, insistent sur le fait qu'il n'est plus possible d'étudier al-Māwardī sans faire le parallèle avec Ibn al-Farrāʾ et établir l'antériorité de l'un (al-Māwardī ou al-Farrāʾ, le débat est ouvert) sur l'autre et expliquer les différences et les similitudes entre les deux œuvres³¹.

Nous reviendrons bien évidemment sur de telles considérations qui ouvrent sans aucun doute un nouveau chantier d'investigations et de réflexion. Pour clore, ce point, voici comment H. Laoust souligne l'originalité d'al-Māwardī.

« Il ne conviendrait pas cependant de croire qu'al-Māwardī fasse uniquement appel, dans son doctrine politique, aux données de la Loi révélée comme les jurisconsultes des quatre grandes écoles l'avaient de son temps élaborée. Il estime que l'on doit faire entrer en ligne de compte la considération de la coutume ('*urf*), c'est-à-dire des usages admis non seulement dans les milieux gouvernementaux, mais encore parmi les '*uléma*, voire même dans le commun des gens ('*amma*). Il importe aussi de se fonder sur la pratique régulière ('*amal*), comme elle s'est instaurée dans le fonctionnement du califat, non seulement à l'époque des *Rashīdīn*, mais encore à celle des *Omeyyades* ou des *Abbasides*. Toutes les fonctions publiques (*walāyāt*) dont il entend fixer les règles, ne sont, en aucune manière, des fonctions définies dans l'abstrait, mais des fonctions qu'avaient pris corps dans la vie quotidienne de l'État et dont l'existence est attestée par de nombreuses autres sources - qu'il s'agisse du *vizīrat* ou de l'*émirat*, de la direction du *jihād* ou du pèlerinage, de la *niqāba* des *Tālibīyīn* ou des '*Abbasīyā*, sans parler de la *judicature* et des *mazālim* ou, plus modestement, de la *hisba* »³².

Quoi qu'il en soit, cette troisième orientation de la pensée politique islamique, celle des *Ahkām sultāniyya* apparaît profondément différente de la *Siyāsa sharʿiyya*, en ce sens que la *Siyāsa* (politique) n'est pas du tout subordonnée à la *sharʿa* et encore moins au *fiqh* (droit). A certains égards, cette orientation est plus proche de la première, celle des *falāsifa* : les deux accordent souvent plus d'importance à la *siyāsa* qu'à la *sharʿa* ; les deux cherchent en outre à trouver les fondements et les principes de l'action politique, de la *Siyāsa*, dans la raison, indépendamment du *fiqh* et du *Kalām*.

30 H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques Taḥṣīl al-Ahkām B. Taymiyya*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie orientale, 1939, p. 55.

31 D. F. Little, « A New Look at al-Ahkām as-Sultāniyya », *The Muslim World*, LXIV, 1, 1974, pp. 6-7.

32 H. Laoust, « La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī », *REL*, XXXVI, 1968, p. 25.