

L'AUTORITÉ RELIGIEUSE AUX PREMIERS SIÈCLES DE L'ISLAM

Commençons par une définition banale : dans son groupe social, l'homme qui détient l'autorité religieuse est celui dont la légitimité est telle qu'il énonce, en discours et en acte, ce qui est permis et ce qui est interdit, au nom d'un ordre d'essence supranaturelle ou suprahumaine.

L'affirmation commune – et que nous voudrions discuter ici – est celle-ci : en islam, classique et moderne, les médiateurs du savoir et du sacré, les savants (*ʿulamâ*, pluriel de *ʿâlim*) et les saints (*awliyâ*, pluriel de *wâlî*), sont les attributaires légitimes de l'autorité religieuse. Mais l'on pose rarement la question de savoir si l'affirmation a toujours été vraie. Se pose seulement celle de l'existence d'un corps séparé, cléricalisé, de savants et de saints – les *ʿulamâ* formaient-ils un corps de statut ? étaient-ils des clercs, au sens chrétien du terme ? Quant au calife de l'islam classique, son autorité religieuse était en quelque sorte passive, existentielle et non active, à la manière de ce que Ghazâlî signifiait, dans une théorie considérée comme définitive : c'est la présence sur terre du calife qui permet que l'ordre règne, mais l'autorité religieuse dans sa pratique était entre les mains des bons savants et des hommes pieux.

Pour autant, à l'âge formatif de l'islam, les figures du savant et du saint n'étaient guère visibles, seule la figure du calife s'était imposée, celle du chef et guide (*imâm*) – à la représentation impériale – de ceux qui se disaient musulmans. Il s'agit, en premier lieu, de définir la nature de ce califat primitif. Il s'agira, ensuite, de tenter de répondre à la question, tout aussi importante, de la transformation du califat en autorité passive.

L'idée est largement admise, parmi les historiographes anciens et les historiens modernes, que l'institution du califat fut d'abord politique, ou plutôt que l'autorité religieuse du calife n'émergea, et de façon conflictuelle, que dans un second temps. Le pouvoir religieux du chef de la communauté des « vrais croyants » revenait au Prophète Muhammad et se scellait avec lui ; il ne se prolongeait qu'en mémoire, dans la mémoire des compagnons de Muhammad, lesquels se rappelaient et transmettaient ce qu'il avait dit, prescrit, pratiqué. Puisque les premiers califes – les quatre califes « bien guidés » (Abû Bakr, ʿUmar, ʿUthmân, ʿAlî) – étaient de fait des compagnons, ils pouvaient dans une certaine mesure faire coïncider en eux le

pouvoir politique du chef de la communauté et le pouvoir religieux de celui qui savait ce que le Prophète avait signifié. Mais la contestation du quatrième calife, `Alî (le cousin et gendre de Muhammad, le plus ancien de ses compagnons, le premier des convertis) et l'avènement des Omeyyades (660-750) rompit la chaîne califale des compagnons. C'est après ce premier grand différend (*fitna*), que d'autres hommes se firent spécialistes de la parole prophétique : les « traditionnistes » (collecteurs de la Tradition muhammadienne), les jurisconsultes, les théologiens. Mais le parti de `Alî se constitua et, après son assassinat (en 661) et l'élimination de ses deux fils, Hassan et Hussayn, se mit à revendiquer la légitimité du califat dans la lignée prophétique par Fâtima (la fille du prophète Muhammad). Une légitimité qui prit forme et se donna un langage en s'instaurant sur la monopolisation du Message révélé par cette lignée, un message dont la révélation se poursuivait et qui n'était pas la seule mémoire d'une tradition scellée : le chiisme s'installait. Voilà, si l'on veut, pour la vulgate historio-graphique.

À cette acception commune, on peut opposer que le pouvoir califal primitif était, non pas conjecturalement mais par essence, religieux et politique à la fois (1) et que, loin d'être une déviance, la revendication chiite de la transmission par l'imâm des préceptes divins avait quelque chose d'originaire.

Le calife de Dieu

D'abord ceci, à propos de titulature. Contrairement à ce qu'ont prétendu les savants (*ulamâ*) de l'époque abbasside, c'est le titre *Khalifat Allâh* (Député de Dieu) qui s'imposa en premier lieu pour désigner le calife et ce n'est qu'ensuite que vint le titre *Khalifat Rasûl Allâh* (Député du Messenger de Dieu). L'expression *Khalifat Allâh* est attestée pour tous les Omeyyades, comme pour les califes « bien guidés », et par des sources multiples (les poètes, les traditionnistes eux-mêmes, les premiers historiens arabes), de même que par la documentation archéologique. D'autre part, lorsque le terme seul *Khalifa* était employé, il était à l'évidence elliptique de cette même expression *Khalifat Allâh*. Certes, il y a la fameuse réticence attribuée à Abû Bakr al-Siddîq, le premier des califes : lorsque les gens de son entourage l'appelaient « Député de Dieu (Khalifat Allâh) », il signifiait de ne pas le nommer ainsi mais plutôt « Successeur du Prophète », ajoutant que ce titre le satisfaisait pleinement et signifiant que sa fonction n'avait rien d'une hypostase. Sur l'argument de cette phrase, les *ulamâ* des III^e et surtout IV^e siècles de l'islam (IX^e-X^e siècles) soutinrent qu'il y avait eu une invention omeyyade, une innovation blâmable. Il reste que le propos d'Abû Bakr a les caractéristiques d'une tradition apocryphe : tout à fait isolé, il est rapporté par une seule source, qui n'est pas antérieure au début du VIII^e siècle (un siècle après le califat d'Abû Bakr, 632-634) (2).

(1) CRONE, HINDS, 1986. Sur le thème abordé dans cet article, et sur les hommes et les faits évoqués ici, la bibliographie est considérable. Nous ne renvoyons ici qu'à quelques textes et travaux, plus présents ou plus directement utiles pour la rédaction de cet article.

(2) CRONE, HINDS, *op. cit.*, p. 20.

Positivement, c'est la conception omeyyade du califat qu'il faut appréhender. Durant la période dite sufyanide (660-683) (3), l'expression *Rasûl Allâh* (Messager de Dieu), pour désigner Muhammad, n'existait pas, et l'idée de Message dispensé par son intermédiaire était absente. L'expression est ensuite attestée sous le calife `Abd al-Mâlik ibn Marwân (685-705), et elle ne semble s'expliquer que dans le contexte de rupture avec l'empire byzantin : face à l'empereur Justinien II, le pouvoir arabe mettait opportunément l'emphase sur un prophète propre aux Arabes, sur un prophète en quelque sorte non biblique, non partagé par les chrétiens et les Arabes musulmans. À tout le moins, les califes de la période dite marwânide (684-750) (4) ne se sentaient pas subordonnés à Muhammad, leur autorité de princes des croyants émanait directement de Dieu.

Une lettre du calife Walîd ibn Yazîd ibn `Abd al-Mâlik (743-744), lettre rapportée par l'historiographe al-Tabarî pour l'année 125 de l'Hégire (5), et considérée comme authentique, a pour objet la réitération de la convention qui règle sa succession (6). Le document, certainement rédigé par un secrétaire, et sur un modèle administratif usuel, n'en reflète pas moins une image précise de la fonction légiférante du calife. Dieu a inspiré ses califes ; le calife est, par vocation, dans le bien ; le calife est l'instrument de Dieu, chacun doit lui obéir : tels sont les préceptes que scande la lettre, dans un style répétitif, ampoulé, marqué de la suffisance bureaucratique du décret. Lien efficient entre Dieu et le calife ; autorité légitime du calife ; reconnaissance obligée de cette autorité. Aussi le calife pouvait décider, légiférer, en toute autonomie. Il pouvait dire le bien et le mal, signifier l'interdit et juger au nom de Dieu dont il représentait ici-bas la puissance. Et c'est parce que l'on considère une telle représentation de l'autorité califale que l'objet précis de la lettre, la convention qui règle la désignation du successeur de Walîd ibn Yazîd, prend toute son importance. En substance, Walîd ibn Yazîd disait ceci : Dieu a délégué le Commandeur des croyants et celui-ci n'a pas de souci plus important que cette convention, puisqu'il sait quel rôle éminent une telle convention a dans les affaires des musulmans ; le Commandeur des croyants sait qu'une telle convention participe de l'accomplissement de l'islam.

En d'autres termes, le calife, armé d'une autorité qui émane directement de Dieu, dit l'ordre du monde ; les hommes musulmans, reconnaissant cette autorité, réalisent cet ordre ; mais pour que l'ordre soit réalisé, et d'abord pour que le calife le révèle, l'impératif catégorique est que le califat – en tant que principe de gouvernance – perdure, et donc que la succession califale soit assurée par une règle incontestée, établie par une convention très explicite. Le moment de la succession califale est ce temps incertain, infiniment tendu et irrésolu, où l'ordre du monde est mis en jeu. En d'autres termes encore, dans le procès en accomplissement de l'islam, la posture du calife est double, elle est active en ce sens que le calife énonce l'ordre et le fait reconnaître, elle est passive dans la mesure où c'est sur sa personne même, comme simple successeur, pourrait-on dire, d'un calife qui a vécu,

(3) Période marquée par le règne de trois califes de la branche d'Abû Sufyân de la famille Omeyyade : Mu`âwiya ibn Abî Sufyân (660-680), Yazîd ibn Mu`âwiya (680-683), Mu`âwiya ibn Yazîd (683).

(4) Nommée ainsi d'après le calife Marwân ibn al-Hakam (684-685) et les califes qui furent ses descendants.

(5) Citée par CRONE, HINDS, *op. cit.*, pp. 116-126.

(6) Succession à son fils Hakam, lequel ne régna jamais.

que repose la reproduction de cet ordre nécessaire. Dans cette ambivalence est le fondement de l'autorité califale, et l'étrangeté de cette lettre attribuée à Walîd ibn Yazîd est de l'exprimer de façon à la fois très théorique et très procédurière.

Un tel principe de gouvernance se dégage de celui du « roi sacré » tel qu'il a pu notamment exister dans le Proche-Orient ancien (7) : il y a, dans cet islam naissant, quelque chose comme une désincorporation de l'ordre signifié par le gouvernant. Autrement dit, s'il y a un calife qui *est*, dans son être existant, la possibilité de l'ordre humain, il y a un même calife qui *dit*, par un discours sur cet être existant, comment l'ordre humain peut se reproduire. Le corps existant du calife est signifiant – en soi – de l'ordre, mais la parole du calife exprime – hors de soi – cet ordre. Et elle l'exprime en posant la question centrale, à la fois première et ultime, de la succession califale. Bien plus qu'une question de continuité dynastique, la succession participe de l'ordre du monde : la succession bien accomplie assure la continuité de la communauté des croyants.

Deux piliers supportent, au total, la puissance du calife : son autorité émane directement de Dieu, si les hommes musulmans la reconnaissent, ils respecteront l'ordre divin ; sa succession est le moment où s'accomplit la pérennisation de l'ordre divin, si elle se déroule selon ses vœux, l'accomplissement historique de l'islam se fera. La loi des musulmans, d'inspiration divine, était et n'était que la loi califale. Le calife, commandant de sa communauté, définissait et élaborait la loi qui faisait le dessein divin. Les poètes de cour des Omeyyades, tel al-Farazdaq, le poète officiel de Walîd ibn Yazîd, parlaient du calife comme de l'être qui rendait possible l'existence de la communauté, comme le lien entre Dieu et les hommes (*Habl Allâh*, mot à mot : la corde de Dieu). Le lien est ce qui fait le religieux : emblème on ne peut plus signifiant de la fonction médiatrice du pouvoir politique.

Grandeur et consommation du califat

La première dynastie arabe, celle des Omeyyades, fut marquée de deux traits indélébiles : un processus de construction certes politique mais aussi religieuse, c'est-à-dire dogmatique, jurisprudentielle, rituelle, etc. avec ses symboles, ses repères, mais aussi un processus de fractionnement qui la mena à sa perte. Rappelons les faits essentiels.

Les Omeyyades appartenaient au lignage des Banû `Abd al-Shams, l'un des lignages les plus puissants de La Mecque. Longtemps opposés au Prophète Muhammad, on dit qu'ils ne se seraient ralliés à lui que tardivement et par intérêt plus que par conviction. Forgerie d'une tradition anti-omeyyade ? Certainement, mais Muhammad dut voir avec bienveillance ces puissantes élites mecquoises rejoindre un camp encore fragile. Mu`âwiyya ibn Abî Sufyân, l'homme fort de ce lignage, devint gouverneur de Damas sous le califat de `Alî ibn Abî Tâlib (lequel régna de 565 à 660). On sait qu'il se rebella contre `Alî et fut nommé calife en 660 (m. 680). Cette lutte – la grande *Fitna*, le grand Différend : première cassure de

(7) FRANKFORT, 1948.

l'islam – n'était que l'un des symptômes d'une tension violente entre différentes « classes » de croyants. Entre premiers combattants (ʿAli, le premier des convertis, était leur héros) et ralliés plus tardifs, entre ceux qui prônaient les valeurs bédouines et ceux qu'attiraient l'urbanité et la structure étatique des territoires conquis, entre les aristocraties nouvelles, nées de l'islam, et les chefferies anciennes. Raisons mêlées : si une chefferie ancienne l'emporta, si elle sut reconquérir le pouvoir qu'elle semblait avoir perdu avec le triomphe de la prédication muhammadienne, c'est bien parce qu'elle sut s'installer dans une province riche et s'appuyer sur des élites autochtones. En somme, l'avènement des Omeyyades marqua l'émergence d'une forme d'État territorial, impérial, centré sur une capitale, reposant sur des élites locales laissées en place, et marqua l'abandon d'une forme de groupement religieux qui ne puisait sa force que dans sa propre expansion.

Les Sufyânides furent les premiers agents de cette construction impériale. Par la mise en place d'un système centralisé (au sein des *dîwâns*, offices administratifs) d'impôt et de solde, par la création d'une poste à relais (*barîd*), par la répartition géographique des gouvernorats. C'est également durant cette période que les structures tribales commencèrent à se transformer – et dans un sens qui allait très profondément influencer, pour des siècles, la pratique des interactions sociales réglées. En effet, ce n'est pas une désagrégation (dans un État qui soit les absorbe, soit les nie) que vécurent les tribus, c'est bien au contraire une sorte de fusion générale, de condensation sur un modèle unique. En effet, les généalogies, qui constituaient le mode général de reconnaissance des unités tribales et d'appartenance de l'individu au sein de celles-ci, commencèrent à se reformuler, en prenant la forme toujours reproductible d'une distinction dichotomique (8). Dans un premier temps, les grandes tribus et confédérations de tribus se distinguèrent comme étant originaires soit du Sud (Yémen) soit du Nord (Arabie du Nord), et ce système devint peu à peu la règle, jusqu'aux plus petites fractions. Ce mode univoque de représentation de l'appartenance devint un système général de représentation de soi et d'autrui. Pratiquement, il naquit dans les milieux des combattants de la conquête et de leurs successeurs et il devint efficace, en ce sens que c'est par ce mode dichotomique de distinction de soi et d'autrui que les différends finirent par se comprendre. En un mot, ce système de représentation produisait des factions et les factions se généralisèrent dans les milieux où le pouvoir politique était en jeu, même sous forme de petites parcelles.

Nous n'évoquons ici ce fait – massif, au demeurant – que parce qu'il a eu une importance néfaste dans l'histoire des Omeyyades, et plus généralement dans l'histoire du califat. Au lieu d'arbitrer entre les factions, au lieu de subsumer un régime d'entendement des conflits par l'appartenance factionnelle, régime qui se généralisait dans les provinces de l'empire musulman, les Omeyyades entrèrent dans ce régime, et finirent par s'y perdre. Fragilisés par des révoltes successives, les Marwânides s'associèrent aux Banû Qays (tribu dite « du Nord ») pour conforter leur pouvoir : les rivalités factieuses occupèrent ainsi le centre de l'empire. Mais l'important est que c'est leur succession que les califes marwânides cherchaient à assurer en s'alliant avec l'une des tribus les plus emblématiques de l'Arabie du Nord, ennemie irréductible de tout le camp dit « yéménite ». Liant leur

(8) CRONE, 1980.

sort à une association circonstancielle avec les Banû Qays, les califes prenaient le risque fou de décrédibiliser le propos (dont nous avons à l'instant fait écho) qu'ils tenaient sur le caractère méta-historique de l'acte de transmission de leur pouvoir. C'est-à-dire qu'au lieu d'alimenter, par une pratique qui aurait marqué une distance affichée au factionalisme, un discours qui transcendait le vécu des conflits et des rivalités, les derniers califes omeyyades ne surent qu'appauvrir ce discours.

Pour autant, le califat omeyyade fut l'âge de la splendide affirmation de l'islam. Un seul exemple, significatif. Le premier monument religieux musulman est le Dôme du Rocher, à Jérusalem. Construit dans le dit *Haram al-Sharif*, « le noble sanctuaire (9) », il est de structure octogonale, avec deux déambulateurs autour d'un centre où est, apparent, le rocher. Il est daté de 691/692. Les traditions divergent, qui touchent à son édification. Une parole populaire rapportait que là le Prophète Muhammad avait posé le pied, à Jérusalem, lors de son Voyage nocturne. Un récit historiographique rappelait que le rebelle `Abd Allâh ibn al-Zubayr, l'anti-calife, avait pris La Mecque et s'y était installé ; le calife omeyyade Abd al-Mâlik ibn Marwân promu alors Jérusalem, voulut y détourner le pèlerinage et fit construire un monument marquant la sainteté de la ville. Mais les deux traditions sont tardives, et elles ne correspondent guère au discours que délivre le monument lui-même, car il est bavard. Mais préalablement, il faut revenir à la signification que pouvait avoir le Rocher de Jérusalem, au temps de la conquête arabe, ou peu après. Une tradition juive circulait, selon laquelle le *Haram* était à la fois le lieu du sacrifice d'Abraham et le site du Temple. Aussi, la construction d'un monument sur le lieu de la soumission d'Abraham à son Dieu était un signe très explicite de reconnaissance abrahamique : les Arabes de la conquête se disaient – et étaient désignés – comme Ismaélites, ou Hagarènes, c'est-à-dire descendants d'Ismaël, le fils d'Abraham et de son esclave Hagar. On sait que la revendication abrahamique des Arabes-musulmans était forte au temps du calife `Abd al-Mâlik, et l'édification du Dôme sur le Rocher apparaissait donc comme l'actualisation topographique de cette revendication, autant que comme l'appropriation d'un lieu sacré.

Mais le monument et ses inscriptions disent plus. Le Dôme est un *ciborium*, un reliquaire, une châsse, un monument commémoratif. Les ornements intérieurs sont des reprises de motifs symboliques byzantins et persans qui évoquent la sainteté du lieu ; les inscriptions parlent de l'unicité absolue de Dieu, qui n'a pas été enfanté et n'a pas enfanté, de la prophétie de Jésus et de la prophétie ultime de Muhammad. Au total, le monument s'adresse autant aux Gens du Livre qu'aux musulmans pour signifier la parenté abrahamique commune aux différentes appartenances religieuses ; il s'adresse aux chrétiens pour marquer la distinction de l'islam sur un monothéisme absolu qui rejette le principe de la Trinité et la divinité de Jésus, pour faire de l'islam l'accomplissement de l'histoire chrétienne de salut ; il s'adresse enfin aux vaincus de la conquête, en usant de leurs propres figures symboliques, pour exalter la supériorité d'une religion d'hommes vainqueurs, qui s'approprient l'un des lieux fondateurs du monothéisme révélé (10). Monument doctrinal, le Dôme du Rocher est le lieu fondateur d'une idéologie impériale, face à un empire encore très menaçant, Byzance.

(9) Un *haram* est une aire sacrée.

(10) GRABAR, 1959.

La prise de pouvoir par les Abbassides, en 750, changea l'assise de l'autorité califale. Rien ne changeait fondamentalement dans « l'idéologie impériale » des califes, telle qu'elle avait été construite par les Omeyyades. La fonction légiférante et ordonnatrice revenait toujours, et tout aussi légitimement, au calife au nom de sa connaissance intime du vrai dessein divin ; une extrême attention continuait à se porter sur le moment, ô combien délicat, de la succession califale ; le travail de distinction religieuse se radicalisait. Mais l'accession des Abbassides au califat fut (pour ce qui concerne au moins l'objet de ce papier) une révolution : les Banû `Abbâs, que nous appelons Abbassides, étaient de la famille du prophète Muhammad.

L'un des grands questionnements relatifs à la succession de Muhammad à la fonction de commandeur des croyants touchait bien évidemment aux qualités demandées à ceux-ci. Ils se devaient d'être « le meilleur d'entre les croyants » – précepte qui a constitué le fondement de la mouvance dite « kharidjite », c'est-à-dire de tous ceux qui, dès l'aube de l'islam, revendiquaient l'autorité politique et religieuse pour l'homme le plus pieux et le plus vaillant dans l'entreprise de la conquête, quel qu'il fût, quelle que fût son origine (11). Ils se devaient, par ailleurs, d'être « proches du Prophète ». Critère qui a prévalu à la désignation des quatre premiers califes (Abû Bakr, `Umar, `Uthmân, `Alî), lesquels furent des compagnons proches de Muhammad, mais qui ne fut jamais qualifié. Que signifiait « être proche » ? De quelle proximité s'agissait-il ? Au moment où le chiïsme naissait et commençait à se structurer, un autre mouvement, dit des Hâshimiyya, (des Banû Hâshim), du nom de l'arrière-grand-père du prophète Muhammad, apparut (dans les premières décennies du VIII^e siècle) (12), et organisa une campagne anti-omeyyade d'une grande efficacité. Les attendus des Hâshimiyya étaient que la famille omeyyade était illégitime : non pas tant pour son hostilité première au Prophète que parce qu'elle n'avait aucun lien de parenté avec lui. C'est une branche des Hâshimiyya qui s'empara du pouvoir en 750, les Banû `Abbâs, du nom de l'oncle de Muhammad.

Dès lors, la question de la succession des califes dans une chaîne familiale prenait un autre sens. Cette famille était celle du Prophète, et quelque chose du sang du Prophète coulait également dans les veines des Abbassides. Ce qui veut dire que la reproduction obligée de l'ordre humain et naturel ne reposait plus seulement sur une succession bien conduite entre les califes, elle reposait aussi sur l'apparement de la lignée ainsi construite au Prophète lui-même. La légitimation de la lignée, qui avec les Omeyyades s'était faite dans sa construction même, se déportait maintenant, avec les Abbassides, sur son origine.

Mais avant de revenir sur cette question qui allait devenir de plus en plus centrale, un dernier trait du début de l'ère abbasside (de la naissance du califat abbasside, en 750, à la mort du calife d'al-Ma'mûn, en 833) doit être évoqué. Les Omeyyades avaient créé une administration patrimoniale ; les premiers Abbassides, en mettant en place les structures d'application et d'exécution de la loi, la firent dépendre de cette administration patrimoniale. Ils installèrent les cadis. Pour appréhender le travail de ces cadis, il convient de se départir du principe moderne de distinction entre fonction juridique (qui relève du droit) et fonction judiciaire (qui

(11) DÉCOBERT, 1991, pp. 107-121.

(12) DÉCOBERT, *op. cit.*, pp. 121-125.

relève de la justice), de renoncer à simplement les ranger du côté du judiciaire. Pratiquement, la fonction de cadî dépendait de la fonction califale : le calife déléguait au cadî son pouvoir de trancher, d'émettre des jugements, il le rémunérait (13). Mais le cadî avait d'autres charges comme l'administration des biens de mainmorte (les *waqfs*), la tutelle des orphelins, etc. (14) Charges éminemment religieuses. En effet, qu'est-ce que le *waqf*? Un don, l'aumône d'un bien – souvent immobilier – au profit des nécessiteux, et par-delà toutes les catégories possibles de nécessiteux, un bien dont on se sépare, dans un acte de reconnaissance de la puissance d'un Dieu qui accorde aux hommes la jouissance des biens de la terre (15). Le *waqf*, qui naquit et se développa sous les premiers Abbassides, était une institution d'identification, dans la mesure où il contribuait, dans une pratique du don non consommé, inaliénable, à poser l'homme dans sa relation à autrui (l'homme comme donateur ou comme donataire) et dans sa relation à Dieu (le donateur comme donataire de tous les biens que Dieu, le créateur, a mis à sa libre disposition). La tutelle des orphelins se comprenait comme une fonction similaire de celle de la mainmorte. L'orphelin était attributaire de l'aumône, en tant qu'il était une personne qui ne pouvait être nourri par les siens. Le cadî, en le nourrissant et le protégeant, contribuait à rétablir l'orphelin dans son rang, dans le rang des attributaires des biens de ce monde. En quelque sorte, de telles fonctions faisaient du cadî un homme d'ordonnement, d'organisation sociale selon la Loi révélée. Et c'est parce qu'il était homme d'ordonnement que le cadî jugeait, tranchait, en reconnaissant le bien et le mal. D'ailleurs, le lieu de cette pratique était la mosquée – dans les premiers siècles Abbassides, le cadî officiait au lieu même du rituel communautaire de la prière.

La fonction du cadî était dépendante de la fonction califale. Dans un premier temps, le calife nommait les cadîs, puis ce furent les gouverneurs. Le *qâdî l-qudât* de Bagdad (mot à mot, « juge des juges », c'est-à-dire grand cadî) recevait la judicature directement du calife, judicature qu'il déléguait aux juges dans les provinces. Le système de délégation se dédoublait donc, le modèle de Bagdad – le grand cadî recevait son office du calife – se reproduisait dans les provinces – les cadîs recevaient leur office des gouverneurs. C'est signifier la dépendance étroite de la judicature au califat. Dans les provinces de l'empire, les cadîs réalisaient – mettaient en actes, actualisaient – les pouvoirs de mise en ordre et de maintien de l'ordre qui étaient ceux du calife.

Exemple et tradition

Mais si l'on parle de structure d'application de la loi, et donc de la manière de juger, il faut revenir à son fondement. D'autres personnes se disaient légataires d'une tradition sacrée qui permettait de juger. Et au temps des premiers Abbassides, des spécialistes de la loi sacrée appurent.

(13) ABŪ YŪSUF YA'QŪB, *Kharāj*, 1921, pp. 289-290.

(14) TILLIER, 2002.

(15) DÉCOBERT, *op. cit.*

Quelques définitions aideront à avancer. Trois termes arabes sont ici à considérer : *imâm*, *sunna*, *hadîth*. Dans le monde des tribus, d'avant l'Hégire, la *sunna* était l'ensemble des règles que la coutume retenait, c'était le droit coutumier ; l'imâm était l'homme dont l'action ou la pratique se révélait telle qu'il pouvait créer un précédent et constituer un élément du droit coutumier (16). Quant au *hadîth*, il s'agissait de la relation d'un fait, d'un récit. Avec l'islam, et le rattachement du monothéisme arabe à la lignée abrahamique, les prophètes furent considérés comme des imâms, les imâms d'un peuple qui trouvait sa *sunna* dans leur *sunna*. Avec l'islam également, les groupes sectaires (au sens troeltschien de l'expression) avaient tous leur imâm ; notamment, le chiisme qui parlait d'imâm pour Hassan, Hussayn, et tous les descendants de `Alî ibn Abî Tâlib et de Fâtima – d'ailleurs, les partisans `alides s'appelaient aussi les Imâmites.

Nous venons de voir en quoi les califes pouvaient être qualifiés d'imâms – leur pratique constituait la *sunna* des musulmans – ; nous verrons plus bas pourquoi toute une littérature dogmatique leur a refusé le qualifiant. Mais l'expression la plus répandue est *Sunnat al-nabî* (ou *Sunna nabawiyya*, son équivalent), « la *Sunna* du Prophète », laquelle désigne la pratique exemplaire de Muhammad ; elle est, en tant que corpus fini, constituée de l'ensemble des *hadîths* relatifs à ses gestes et paroles.

Le lien entre la *sunna*, norme originaire du temps présent, et le *hadîth*, épisode rapporté du temps passé (ou d'un « autre temps », comme dans la vision, le rêve), se faisait lorsqu'une pratique était l'objet d'une évocation mythique, apologique, qui en signifiait l'importance et situait le fait rapporté dans l'ordre cosmogonique. Aux premiers temps de l'islam comme avant l'Hégire, l'un des supports référentiels les plus importants de la pratique commune réglée était le recours au récit, sous forme de conte, de poème narratif, de rêve rapporté. Ce lien donc entre, d'un côté, le champ de la convention et du droit répressif et, de l'autre, le champ de la narration d'une réalité non immédiate ou non présente, ce lien entre la *sunna* et le *hadîth*, s'avérait en l'occurrence nécessaire. Une dernière précision préalable touche à la figure du prophète Muhammad et à son émergence. Nous avons rappelé que l'expression *Rasûl Allâh* n'existait pas durant la période sufyanide ; de fait, elle apparut dans les années 680, à la fois sur des monnaies et dans les inscriptions du Dôme du Rocher à Jérusalem (où Muhammad est ainsi identifié aux côtés de Jésus). C'est au début du IX^e siècle que l'expression devint courante. C'est à cette même époque que se constituait, comme corpus, la *Sunnat al-nabî* (17).

Un droit coutumier apparaît généralement comme fragmenté – non pas qu'il ne fût pas inscrit dans une cosmologie unifiante, mais parce que les règles (cosmologiques) de son fonctionnement ne sont pas dévoilées et que les impératifs ou les jugements semblent, par conséquent, coexister sans corrélation évidente. Et il apparaît ainsi à l'observateur extérieur mais également, et surtout, à l'acteur. Une ruse qui permet de rendre compte des divergences et de l'innovation : le rapport de chaque décision au cosmologique n'étant ni direct ni univoque, les divergences sont en quelque sorte compatibles entre elles, dans un même faisceau de lien à l'hétéronomie ; la décision nouvelle est acceptée, si elle prend la forme d'une décision

(16) CALDER, 1984.

(17) SCHACHT, 1950.

ancienne et si elle ne contredit pas formellement la représentation commune que se sont donnée les acteurs concernés, quitte à ce qu'à terme, par phagocytoses répétées, cette représentation finisse par être profondément transformée. Ce sont de tels processus qui ont produit la *Sunna* du Prophète.

En effet, pour répondre à un désir d'imiter les attitudes du fondateur charismatique de l'islam, sermonnaires et autres spécialistes de la mémoire partagée diffusèrent des relations de ses gestes et de ses paroles, et ces relations – devenant ainsi des éléments de tradition – prirent la forme de récits. Récits qui se multipliaient rapidement, répondant à une demande communautaire, à la fois boulimique et très circonstanciée.

On s'est longuement interrogé sur la manière dont une procédure ancienne d'appel à l'autorité (ce qui vaut pour règle est ce qui a été reconnu comme coutume) et de mémorisation de la référence autoritaire (par le récit) est passée à l'islam, pour devenir à la fois la Tradition du Prophète (la *Sunna nabawiyya*) et la Vie canonique du Prophète (la *Sira nabawiyya*). Les mêmes unités narratives relatives au prophète Muhammad pouvaient, effectivement, fonctionner comme des préceptes (participer de la *Tradition*) ou comme des événements (participer de la *Vie*). On s'est également interrogé sur l'antériorité théorique de l'une ou l'autre de ces fonctions : est-ce qu'un précepte prend la forme d'un récit pour être reconnu ? est-ce qu'un récit se réécrit de telle façon que s'y insèrent des éléments prescripteurs ? (18). Vaines questions, certainement ; il ne pouvait y avoir que concomitance entre l'invention du récit et la pensée de son contenu prescriptible : le récit n'étant que l'actualisation – la plongée dans le vécu – de la prescription.

Un autre type d'interrogation concerne la constitution du corpus de *hadiths*. À partir de quand les *hadiths* prophétiques commencèrent-ils à circuler et à entrer dans la *sunna* des Arabes-musulmans ? Et qui furent les vecteurs de leur invention et de leur diffusion (19) ? C'est du début du II^e siècle de l'Hégire (à partir des années 720) que l'on date les premières occurrences d'éléments de tradition prophétique en usage parmi les croyants. Dès lors, l'intrusion de cette « tradition nouvelle » devint massive et les récits prescripteurs commencèrent à se figer, jusqu'à prendre la forme que l'on connut ensuite, et jusqu'à aujourd'hui. Quant à la propagation de ces récits, elle se fit bientôt sous le mode de la « chaîne de transmission » (*silsila*). Tel *hadith* devait sa validité de la solidité de la chaîne de ses transmetteurs jusqu'au moment de sa fixation comme unité du corpus de la tradition prophétique. Mais nous devons considérer comme acquis que les maillons communs à de nombreuses chaînes de transmission de *hadiths* furent les véritables inventeurs de ces récits prescripteurs (20). En langage religieux, ces hommes furent les révélateurs autorisés de la Loi sacrée.

(18) WANSBROUGH, 1978.

(19) WANSBROUGH, *op. cit.*, pp. 51-97.

(20) JUYNBOLL, 1983, pp. 206-217.

Traditionniste et témoin

Considérons l'un de ces « traditionnistes » les plus éminents, Mâlik ibn Anas (médiinois, né entre 708 et 716, mort en 796). Il nous aidera à comprendre comment se fabriquait la Loi, comment s'élaborait une jurisprudence. Il nous aidera surtout à comprendre qu'une autre autorité que califale devint possible en islam. L'envergure de l'enseignement de Mâlik à Médine, la perspective explicitement juridique de son activité, sa longévité, ses interventions dans le domaine public, et surtout son corpus jurisprudentiel, le *Kitâb al-Muwatta'* (*Le livre du chemin aplani*), firent de lui un personnage-clé dans la constitution du droit islamique et dans l'usage de la Tradition prophétique. La structure de son *Kitâb al-Muwatta'*, selon sa vulgate (21), est celle d'un recueil de questions juridiques. Les entrées touchent à un grand nombre de domaines de la vie publique et privée, et sa visée d'exhaustivité paraît évidente.

Le principe de l'autorité selon Mâlik était le précédent. Le légitime était ce qui avait déjà été pratiqué. Règle absolue, qui ne différait en rien, nous l'avons vu, de ce qui fondait un quelconque coutumier. En rien, sauf que le précédent n'avait pas la simple fonction d'être une norme originaire, mais qu'il travaillait le présent de façon complexe, multiforme. De plus, la matière même du *Kitâb al-Muwatta'* contribuait à expliciter le fondement de ce qui est légitime et impliquait une démarche qui s'opposait à l'apparence fragmentaire du coutumier. Au total, avec Mâlik, la règle absolue du précédent changeait de sens et la Loi se donnait à voir comme totalisante.

Les lecteurs modernes de Mâlik ont été frappés par le grand nombre de ses interventions, de ses propres opinions et décisions, en regard de la pauvreté relative des références à l'Écriture coranique, laquelle ne semblait pas être la source évidente de l'autorité légiférante. Considérons, certes un peu longuement, la question en examinant ce qui, chez Mâlik, constituait un appel à l'autorité légitime : appel aux savants, à telle personne nommément désignée, à Mâlik lui-même.

La coutume (*sunna*) se transmettait par ceux que Mâlik appelait les *ahl al-'ilm*, les gens du savoir. Essentiellement caractérisée par son absence de divergence (« il y a rassemblement là-dessus, accord général... »), l'autorité se définissait ici comme une convention sociale, le respect des gestes dictés par le passé. Qu'une tranquille unanimité fût à l'envi réaffirmée n'empêchait pas Mâlik de considérer que cette convention avait ses limites, celles de Médine, et d'autre part d'en présenter ça et là sa face contraignante. Et c'est alors qu'intervenaient les gens du savoir. Prenons un exemple, parmi tant d'autres. Un verset coranique dit, à propos de celui qui va mourir :

« S'il laisse un bien, qu'il teste en faveur de ses père et mère, et de ses proches » (II, 180).

Pour commentaire, Mâlik affirmait que le verset était un abrogé (avait été abrogé par Dieu), mais que l'abrogeant (le verset le remplaçant) n'était pas descendu du registre des prescriptions divines jusque dans le Livre. Il ajoutait ceci :

(21) C'est-à-dire selon le *textus receptus*, mis en forme et transmis par Yahyâ al-Masmûdî (m. 848).

« Une coutume (*sunna*) fermement établie parmi nous, et qui ne souffre aucune divergence, est qu'un testament n'est pas autorisé à un héritier, car si cela était permis ce serait l'héritage du mort. Et si certains acceptaient ce fait et d'autres le déniaient, la loi de celui qui l'autorise serait rendue acceptable par eux et celui qui l'interdit y puiserait sa loi » (22).

En d'autres termes, le verset coranique n'est pas légitime dans la mesure où il contrevient à une solide pratique médinoise ; dans le cas où il serait malgré tout suivi par certains, celui qui – parmi les « gens du savoir » – recommanderait d'agir selon le Coran, fonderait de toute façon sa recommandation dans la pratique de ces Médinois... Ces quelques lignes, denses et paradoxales, exposent tous les enjeux du *modus operandi* du coutumier selon Mâlik.

On remarquera d'abord que le Coran, comme source de loi, pouvait être récusé, avec la plus grande netteté. La révélation virtualisée d'un verset abrogeant le verset existant n'ayant, en définitive, pour but que de se démarquer de l'intention divine du Texte lui-même. Et de manière générale (il faudrait ici multiplier les exemples), le *Kitâb al-Muwatta'* s'opposait à ce qui menaçait les maillons forts de la structuration sociale. La transmission des biens était un de ces maillons forts. Dans ce domaine, le Coran proposait, comme choix possible, de l'effectuer en faveur des ascendants du défunt dans la lignée, au lieu de respecter la coutume de l'attribution aux descendants. Il était difficile à Mâlik d'accepter que fût remise en question, sur un acte essentiel, la stratégie lignagère de l'identification de l'individu par l'ascendance et, comme marque de cette reconnaissance, le système de réattribution, des biens des ascendants vers les descendants, voire vers les collatéraux. Le verset coranique s'engageait dans une autre logique, qui était celle du don, celle de la circulation libre des biens dans la famille, suivant le modèle de la donation libre au pauvre et au combattant (23). Et cette proposition coranique, d'ailleurs tempérée par son contexte même, ne contrevenait pas à la loi de la généalogie, mais elle visait à promouvoir une autre procédure de répartition des biens, celle de la *sadaqa* (de l'aumône rituelle). Mâlik, comme ses contemporains à n'en pas douter, ne le comprenait pas. En un mot, le Coran n'allait pas de soi...

Cet exemple de l'héritage et du testament possible en faveur des ascendants du défunt est, ne serait-ce que par la négative, révélateur de la fonction des « gens du savoir » (les *ahl al-`ilm*). Ceux-ci avaient une fonction de prescription : leurs recommandations étaient contraignantes ; ils étaient, par ailleurs (et ceci est comme un attendu du paradoxe cité à l'instant), les porte parole de l'entendement général. Soumission à l'ordre des faits, la tâche prescriptrice des gens du savoir n'était jamais que description de cet ordre. Mâlik définissait ainsi la loi comme *expression* de ce qui était convenu. Le savoir (*`ilm*) de ces juriconsultes revenait à connaître les termes à exprimer. Il n'y avait dans cette compétence nul pouvoir que celui de connaître et reconnaître les *termes* de ce qui était convenu. Mais dans le domaine du possible, dans la confrontation à ce qui n'existait pas encore, s'exerçait le pouvoir contraignant des gens du savoir : en dénonçant tel fait qui n'était pas dans l'ordre des choses, en le récusant par la production de termes contraires, ils dessinaient l'aire d'application des pratiques réglées.

(22) MÂLIK IBN ANAS, 1971, p. 543.

(23) DÉCOBERT, *op. cit.*, pp. 307-316.

Ces gens du savoir, groupe anonyme, ne sont jamais mentionnés, dans le *Kitâb al-Muwatta'*, comme recenseurs de récits concernant le Prophète ou certains de ses compagnons prestigieux. Ils avisaient sur des pratiques sans qu'il leur fût nécessaire d'évoquer telle parole antérieure ou tel fait ancien les corroborant. Mais un deuxième appel à l'autorité, dans le *Kitâb al-Muwatta'*, passait par l'intervention d'une personne précise, nommée, en principe identifiable. Une telle personne est convoquée par Mâlik, soit parce qu'elle avait accompli elle-même telle pratique, soit parce qu'elle relatait telle pratique – pratique générale ou celle d'une autre personne elle aussi nommée. C'est-à-dire qu'il y avait deux types d'intermédiaires : l'agissant et le relatant. Les agissants appartenaient au monde de l'islam originaire ; il s'agissait de Muhammad, de l'un de ses compagnons, de ceux qui eurent d'une manière ou d'une autre un rôle déterminant dans l'histoire de la communauté primitive ('Umar, Abû Bakr, 'Alî, Fâtima, etc.). Une partie des relatants se recrutaient également dans la communauté primitive, mais ils faisaient partie de ces compagnons moins éminents, qui n'étaient en réalité connus que parce qu'ils avaient rapporté ces faits, dont ils avaient été témoins ; d'autres relatants appartenaient à l'époque même de Mâlik, ils étaient les aînés qu'il avait côtoyés et qui lui parlaient de pratiques anciennes.

De cette répartition des tâches, action et relation, on dégagera deux valeurs, en termes de logique : la valeur d'exemplarité des hommes de l'origine, et particulièrement de Muhammad ; la valeur de transmission de l'exemple originaire, laquelle se réalisait dans l'identification symbolique des contemporains de Mâlik aux témoins, dans la première communauté, de l'action prophétique. Mais Mâlik disait plus.

Envisageons un instant les procédures utilisées dans le *Kitâb al-Muwatta'* pour introduire des exemples de pratiques réglées. L'action ou la relation du prophète Muhammad s'introduit directement : l'Envoyé de Dieu agit ainsi, dit ceci. Mais celle d'un compagnon prestigieux est systématiquement introduite par quelqu'un d'autre : d'après Untel, 'Umar ibn al-Khattâb faisait ceci, disait ceci. Cet intermédiaire, entre 'Umar et Mâlik, se retrouvait ailleurs. Il était également témoin de pratiques réglées qui s'accomplissaient durant la première génération de l'islam ; et il rapportait directement ces pratiques : Untel dit que l'on faisait ceci. De même que la relation par l'un des contemporains de Mâlik (les célèbres Sa'îd al-Musayyab, Rabî'a ibn Abî 'Abd al-Rahmân, et bien d'autres) de pratiques de son temps se faisait directe : Sa'îd al-Musayyab dit que l'on fait ceci. Seule, donc, l'action d'un compagnon prestigieux est médiatisée par un relatant. Cette procédure, absolument récurrente, ne paraît pas être l'effet d'un hasard, mais un élément de structuration de l'exemplarité légitime au temps de Mâlik. À l'immédiateté de l'exemple prophétique s'opposait la médiatisation de l'exemple du compagnon prestigieux ; à la médiatisation par tel compagnon-témoin dans la relation d'une pratique convenue de la communauté primitive équivalait la médiatisation de tel savant, contemporain de Mâlik, pour rendre compte de ce qui se faisait de son temps. Autrement dit, le traitement de la tradition prophétique (action et parole) n'était structurellement pas le même que celui de la tradition d'un compagnon-témoin (parole). Ce que faisait et disait Muhammad était présent à Mâlik ; ce que faisait et disait 'Umar ou Abû Bakr était transmis à Mâlik par la parole d'un témoin. Ce témoin, d'autre part, avait la même fonction que tel contemporain de Mâlik, que tel savant (*âlim*), pour transmettre ce qu'était la pratique réglée de sa communauté.

Dans le *Kitâb al-Muwatta'*, il y avait un dernier appel à l'autorité en matière de pratique réglée et de jugement : l'appel à Mâlik lui-même. Mâlik décidait, tranchait. Il légiférait par défaut, ou par nécessité, en l'absence de tout précédent et dans un vide de pratique convenue. Une telle liberté a maintes fois été signalée, mais il faut en dire à la fois la réalité et les limites. Lorsqu'une question sans réponse préalable incitait Mâlik à intervenir, son objet était soigneusement défini, les règles de l'accord général pour des décisions voisines étaient rappelées, et la matière elle-même de la décision se bornait généralement à proposer un compte rigoureux des peines et des amendes en cas d'infraction. Il n'empêche que Mâlik précisait que c'était en l'absence de jugement du Prophète qu'il jugeait.

Il y avait, en définitive, trois types dédoublés d'intervenants autorisés pour Mâlik ibn Anas : d'une part, pour le présent, les gens du savoir, tel savant identifié, Mâlik ; d'autre part, pour le passé, les compagnons-témoins, tel compagnon prestigieux, Muhammad. Et deux modalités d'autorité, deux formes de passage à l'efficacité de préceptes divins. Ces deux modalités – immédiateté de l'exemple prophétique et médiation de l'intervenant – n'étaient pas complémentaires, elles se recouvraient l'une l'autre, elles existaient dans la tension de leur confrontation, pour définir la position du savant dans le champ de l'autorité religieuse : immédiateté au savant (tel Mâlik), de l'exemplarité prophétique et du coutumier ; médiation du savant. Mais s'il est vrai que, dans ce jeu de correspondances, dans la mise en équivalence des groupes d'hommes (les gens du savoir/les compagnons-témoins), l'exemplarité de type prophétique servait de modèle à la transmission de la coutume, il est également vrai que la part active, législatrice, de la connaissance de cette coutume servait de motif à l'efficacité de la tradition muhammadienne. La décision de Mâlik apparaissait, structurellement, comme une figure de l'action prophétique, mais, pragmatiquement, elle ne relevait que de lui.

L'exposition de l'immédiateté de la tradition rapportée et de la pratique commune ne signifie pas chez Mâlik un désintérêt pour l'acte de transmission de la connaissance de ces faits et coutumes. Au contraire, le mode, unique, de transmission est maintes fois mis en scène : il s'agit d'un dialogue entre un savant (*âlim*) et son cadet. À preuve, ce dialogue entre Rabî'a ibn Abî 'Abd al-Rahmân, traditionniste médinois, et son aîné Sa'îd al-Musayyab, à propos du prix du sang pour celui qui avait blessé autrui en lui coupant un doigt :

« – Rabî'a : Combien pour un doigt de femme ? - Sa'îd : Dix chameaux. - Rabî'a : Pour deux doigts ? - Sa'îd : Vingt chameaux. - Rabî'a : Pour trois doigts ? - Sa'îd : Trente chameaux. - Rabî'a : Pour quatre doigts ? - Sa'îd : Vingt chameaux. - Rabî'a : Pourquoi la blessure augmente-t-elle alors que l'amende diminue ? - Sa'îd : Es-tu un Irakien ? - Rabî'a : Non, seulement un savant précautionneur ou un ignorant qui veut apprendre. - Sa'îd : C'est la coutume, ô fils de mon frère » (24).

Laissons le cocasse de la situation, l'allusion appuyée sur le respect de la coutume, quelle qu'elle fût, la flèche tirée contre ces Irakiens qui cherchaient à tout comprendre ; retenons que la transmission de la règle coutumière se faisait par la parole et l'écoute, établies entre deux personnes en situation quasi-filiale de formation, d'apprentissage (25).

(24) MÂLIK IBN ANAS, *op. cit.*, p. 619.

(25) La notation « ô fils de mon frère » est significative du rapport entre les deux hommes : l'oncle paternel était souvent celui qui aidait à l'apprentissage de l'enfant, à son accompagnement vers l'âge adulte.

Pour résumer ce long recours à Mâlik ibn Anas, disons que la régulation du paradigme « gens du savoir/compagnons-témoins » revenait à la construction de la figure du *savant-témoin* et au dogme de sa *présence* au temps de la prescription. Ce qu'au temps de Mâlik ibn Anas on appelait la *Sunna* du Prophète était la projection du précédent coutumier dans le mode de l'exemplarité du *hadîth*. La *Sunna* du Prophète n'était pas la pratique de Muhammad à La Mecque ou à Médine, pas plus que celle de Mâlik à Médine, un siècle et demi plus tard, mais le principe, dans le présent de l'expérience du savant, des deux pratiques confondues.

L'épreuve

Les termes *imâm* et *sunna* voyaient leurs désignations changer au fur et à mesure que la dogmatique islamique se précisait. On parlait de *Sunnat al-nabî*, puisque la *sunna* du Prophète était la *sunna* des croyants. La logique normative des traditionnistes impliquait qu'elle *devait être* la *sunna* des croyants, en « oubliant » le travail accompli par leurs prédécesseurs, lequel travail avait largement été de faire de leurs coutumes locales la pratique (prophétique et) universelle – le devoir être de la pratique islamique normée.

Mais l'on assistait, au tournant du IX^e siècle, à un véritable glissement de sens. Le mot “imâm” ne définissait plus seulement celui par qui la *sunna* se faisait mais également le matériau même de la *sunna*. On parlait du Coran comme imâm, de la *Sunnat al-nabî* comme imâm. Ce déplacement marquait un transfert de la notion d'acte sur le Texte coranique et sur le corpus reconnu des traditions muhammadiennes comme acteurs. Le Coran et la *Sunna* étaient tenus pour performatifs. Le motif en est un retrait volontaire du dispositif des traditionnistes, qui s'abstenaient de revendiquer le travail accompli de constitution positive de la pratique réglée. Le transfert de la performance sur le matériau produit est le signe le plus évident que le corps des traditionnistes se donnait à voir comme un corps de simples transmetteurs, exempts de tout travail sur le matériau en question. La logique du discours était, en toute évidence, celle de la réception de la tradition.

Au total, deux horizons de l'ordre étaient concevables en islam : un salut du croyant par la soumission, dans l'épaisseur de l'histoire, à Dieu ; une identification du croyant dans la conformité à l'ordre présent. Et deux attributaires de l'autorité de prescrire ce qui est juste, soit pour le salut, soit pour l'identification de soi : le Commandeur des croyants, l'homme du savoir. Et deux chaînes de modèles d'autorité : les prophètes, Muhammad, les califes « bien guidés » ; les prophètes, Muhammad, les compagnons-témoins.

Face à la mise en place de ce qui constituerait bientôt un groupe de statut, celui des *ulamâ*, à la mise en forme d'un langage qui leur devenait commun, et après un siècle omeyyade marqué par l'affirmation de l'autorité califale, les Abbassides affichaient le quietisme de ceux à qui le sang – ils étaient, rappelons-le, du même sang que Muhammad – accordait une légitimité, en quelque sorte, naturelle. Légitimité du sang qui semblait prendre le pas sur la légitimité de fonction (de Commandeur des croyants, d'initiateur de l'ordre divin parmi les croyants). Mais ce n'était

peut-être là qu'une apparence. De fait, les califes abbassides, les gouverneurs et les émirs s'entourèrent volontiers de juristes et théologiens, mais la relation de complicité qu'ils entretenaient avec ceux-ci ne signifiait pas, loin s'en fallait, qu'il y eût renoncement à la prééminence du califat. C'est que la légitimité naturelle (du sang) pouvait fort bien s'accommoder de la légitimité des gens du savoir, et réciproquement : leur rapport était oblique, la nature des uns ne faisait pas nécessairement face à la fonction des autres. Elle ne lui faisait face que si, ostensiblement, le discours de la légitimité de nature alimentait la revendication des prérogatives de la fonction. Il est vrai que cela se produisit. Une seule fois.

Voici les faits. Les acteurs principaux sont le calife al-Ma'mûn (qui régna de 813 à 833) et le traditionniste Ahmad ibn Hanbal (780-855). Al-Ma'mûn avait eu un règne difficile, à lutter d'abord contre son frère al-Amîn pour la suprématie sur le territoire impérial, à combattre les révoltes locales de populations soumises, en Syrie, Irak, Égypte, à contrôler les légitimistes `abbassides après son rapprochement avec le parti des `Alides (26). Au terme de ce règne mouvementé, l'unité de l'empire était cependant assurée, les révoltes avaient été réprimées, les légitimistes s'étaient assagis.

Au début de l'année 833, al-Ma'mûn était à Raqqa, sur l'Euphrate. Il décida d'écrire à Ishâq ibn Ibrâhîm, son représentant à Bagdad, d'interroger les cadis de la cité sur la question de la création du Coran. La lettre disait en substance ceci : la religion de Dieu doit, en droit, être accomplie en tout point et la vraie croyance doit triompher ; en particulier, la croyance au fait que le Coran est créé, car il est dit dans le Texte même : « Nous en avons fait un Coran arabe » (XLIII, 3) ; les vulgaires (*al-`amma* (27)) trompent les croyants en prétendant que le Coran est pré-éternel (*qadîm awwal*), incréé ; ces vulgaires croient faire lien avec la *sunna* et se disent ainsi les gens de la vraie religion, de la vérité du droit, alors qu'ils ne sont que le peuple de l'incroyance, la « langue du diable »... Une autre lettre d'al-Ma'mûn arriva à Ishâq, lui enjoignant de lui envoyer sept traditionnistes éminents. Ce qui fut fait. Les traditionnistes, ayant accepté de professer la création du Coran, purent rentrer chez eux. De semblables lettres furent expédiées en Égypte, en Syrie. À Bagdad, où de nouveaux traditionnistes et juristes étaient interrogés – rudement parfois, d'où le nom que l'on donna à l'événement, *mihna*, « épreuve » –, il y eut quelque résistance : deux hommes, Ahmad ibn Hanbal et Muhammad ibn Nûh, déclarèrent l'incrédation du Coran. Enchaînés, ils furent envoyés à Tarsous, où se trouvait désormais al-Ma'mûn, au retour d'une campagne guerrière contre Byzance. Mais la nouvelle de la mort du calife arriva : on les renvoya à Bagdad. Muhammad ibn Nûh s'éteignit en chemin ; arrivé à Bagdad, Ahmad ibn Hanbal fut jeté en prison.

Le frère d'al-Ma'mûn, al-Mu'tasim (833-842), lui succéda. Bien que moins préoccupé qu'al-Ma'mûn de faire appliquer rigoureusement le dogme de la création du Coran, il maintint Ibn Hanbal en prison, et pour deux ans et demi. Ibn Hanbal fut enfin flagellé, au terme de cette « épreuve » on le libéra : avait-il enfin cédé et déclaré que le Coran était créé, comme beaucoup d'historiographes l'ont cru ?

(26) Il s'agit des descendants de `Alî ibn Abî Tâlib. Le chiisme est la construction politico-religieuse de légitimation des `Alides à gouverner l'Islam.

(27) Au sens ancien de vulgaire, antithétique d'aristocrate. Il ne s'agit pas ici de la masse des gens, mais clairement des savants qui en étaient issus, les traditionnistes, notamment.

Avait-il, au contraire, été relâché sous la pression de la foule de Bagdad qui le supportait ? La vraie raison importe peu ici. La *mihna* dura encore, mais de plus en plus molle. Al-Wathîq (842-847), fils d'al-Mu'tasim, avait d'autres soucis, comme le mouvement de sécession d'Ahmad ibn al-Aghlab en Ifriqiyya (l'actuelle Tunisie). Et al-Mutawakkil, frère d'al-Wathîq, mit fin à l'épisode dès son arrivée au pouvoir : on ne parlerait plus du Coran... Peu après, les derniers lettrés emprisonnés furent libérés, les « martyrs » réhabilités. La doctrine de l'incrédation du Coran s'imposait, définitivement, dans l'empire.

La *mihna* a été longuement étudiée d'un point de vue politique, décryptée d'un point de vue théologique, il est inutile d'y revenir ici (28). L'une des questions préalables a porté sur la raison d'un tel activisme religieux du calife al-Ma'mûn. L'homme était savant, versé dans les questions de fondement du droit ; son confident était le mu'tazilite Ahmad ibn Abî Du'âd, et l'on sait que le mu'tazilisme, dans son effort de conceptualisation théologique, de construction doctrinale du monothéisme absolu, avait affirmé le caractère créé du Coran. Al-Ma'mûn était-il sous influence mu'tazilite ? Avait-il une vision plus personnelle de ce qu'était le véridique en matière de croyance ? Plus généralement, et pour ce qui nous concerne ici, on a pu voir dans cet épisode insolite de l'histoire califale une sorte de sursaut, de discours de revendication ultime ou désespérée de l'autorité religieuse sur les croyants. La proposition est vraie, à condition qu'on l'instruise – car il ne s'agissait pas de simple « idéologie ». Pour cela, revenons aux deux acteurs principaux du drame, al-Ma'mûn et Ibn Hanbal.

Ahmad ibn Hanbal représentait ce que pourrait appeler la fonction aboutie du traditionnisme. Un traditionnisme rigoureux, un littéralisme de tous les instants, sans faille, qui se voulait totalisant, épuisant, en quelque sorte, la totalité de ce qui faisait son objet, la connaissance des fondations de l'ordre pour ce monde. Une telle posture fidéiste se mêlait de refus de systématisation : Ibn Hanbal était connu pour son inquiétude à voir son « travail » considéré comme une théorie, c'est-à-dire construit comme une pensée, avec ses implications doctrinaires, ses déploiements cohérents, ses effets logiques. Un tel refus de conceptualisation se voulait la marque du travail de médiation qui était le sien : travail se faisant dans la seule transmission simple, transparente mais ostensible, des commandements de la tradition, dont il avait la connaissance immédiate.

Le Calife al-Ma'mûn était l'opposé naturel d'Ibn Hanbal. Revenons un instant à la première lettre qu'il écrivit à Ishâq ibn Ibrâhîm (29). La manière d'avancer ses idées sur la nature du Coran sont significatives. Nous avons vu qu'il s'attaquait violemment aux traditionnistes, à ceux qui, se disant les transmetteurs de la *sunna*, proclamaient être les modèles des vrais croyants et revendiquaient les prérogatives de la distinction entre le vrai et le faux, entre le juste et l'injuste. Mais la manière dont il introduisait ses virulentes attaques est significative de l'autorité qu'il se donnait pour, précisément, savoir reconnaître le vrai du faux, le juste de l'injuste. Il commençait ainsi : l'ordre de Dieu que les imâms des musulmans, les califes, recevaient était triple. Lutter pour la préservation de la religion de Dieu ; hériter de la prophétie muhammadienne ; œuvrer pour que leur troupeau agisse envers eux en toute obéissance envers Dieu. En d'autres termes, le devoir que Dieu imposait aux

(28) PATTON, 1897 ; SOURDEL, 1962 ; LAPIDUS, 1975 ; VAN ESS, 1990.

(29) AL-TABARÎ, *Ta'rikh*.

califes consistait à veiller au maintien de la double intermédiation qui faisait la religion, le lien entre Dieu et les califes pour la reproduction de la prophétie, le lien entre les musulmans (le troupeau) et les califes. C'est pourquoi, continuait la lettre, Dieu assistait le calife – al-Ma'mûn, lui-même – pour qu'il reste ferme dans la vraie voie, pour gouverner les croyants. Par le bénéfice des deux modes de légitimation de sa fonction (ordre divin, assistance divine), le calife al-Ma'mûn était investi du savoir sur les hommes et sur les choses. À ce moment de l'argumentaire, la lettre changeait de sujet, il n'y avait plus Dieu comme acteur principal (qui agissait), et les califes comme acteurs secondaires (qui agissaient en tant qu'ils sont les destinataires de l'action de Dieu), al-Ma'mûn seul occupait la scène. La suite de la lettre est introduite par une formule définitive : « le commandeur des croyants sait que... ». Avec superbe, al-Ma'mûn affirmait, de façon ultime, la raison du califat dans le salut des vrais croyants.

Deux questions ultimes sont de savoir quel lien il y avait entre la nature du Coran et les modes d'autorité que représentaient le calife et l'homme du savoir – et de comprendre pourquoi le conflit fut si vif. Une réponse à la première question tient certainement au fait que deux réalisations différentes du passage au monothéisme étaient en jeu. Du côté d'Ibn Hanbal, il y avait, dans la prééminence du principe de l'exemplarité prophétique, une procédure d'écrasement de l'histoire, il y avait également la sortie du Coran de l'histoire, du monde créé. Les deux prémisses avaient pour effet commun l'accès de l'homme du savoir à l'immédiateté du sens des choses. Le Coran, incréé, ne pouvait être accessible à l'homme que dans une parfaite immédiateté. Cette immédiateté à la parole de Dieu et à la règle est une des conditions d'imposition du dogme de l'absolue conformité de l'univers à la volonté de son créateur. Le risque étant que, dans l'acceptation fidéiste de ce qui est, le lien entre le monde du fondement et l'ici-bas se distende infiniment. Les offensives, qui furent plus tard menées (par les milieux mystiques notamment) contre les traditionnismes fidéistes, portaient précisément sur l'accusation de rupture du lien avec le monde du fondement et de renoncement au principe premier de l'hétéronomie.

Du côté d'al-Ma'mûn, il y a l'idée centrale que le dessein divin s'accomplit dans l'histoire, pour le salut de l'homme. Mais l'essentiel est le principe de médiation, puisque c'est elle qui fait lien entre le monde du fondement et l'ici-bas. Médiation du virtuose qui dit le juste et l'injuste, qui donne accès à un Coran dont le sens, puisqu'il est créé, n'est pas nécessairement obvie. Le déchiffrement du sens, comme l'une des formes de la médiation obligée, participe du lien qui fait la profonde unité ontologique entre le naturel et le supranaturel, l'humain et le suprahumain.

À la question de comprendre pourquoi le conflit entre al-Ma'mûn et certains traditionnistes fut si vif, on peut répondre par un examen, même rapide, du champ religieux. L'empire califal, nous l'avons vu, avait un double effet sur les groupes tribaux : de réduction du pouvoir des chefs (les *sayyids*) et de cristallisation généalogique. Un autre effet touchait les hommes en armes, ceux qui avaient participé aux guerres de conquête. Les Omeyyades les avaient massivement écartés. Démilitarisés, perdant leur solde, nombre d'entre eux furent sédentarisés dans les régions fertiles de l'Euphrate, du Khurâsân, ou du Delta égyptien. Le ressentiment contre les Omeyyades grandit parmi leurs descendants – ces ralliés tardifs et tactiques à Muhammad. Il trouva à s'assouvir, au Khurâsân, dans l'aide que ces descendants apportèrent à la cause abbasside. Ahmad ibn Hanbal appartenait au groupe de ces Khurâsâniens floués.

Plus généralement, les descendants des combattants des premières générations et des *sayyids* anciennement puissants, se retrouvèrent du côté des gens du savoir, dans l'entreprise qu'ils menaient d'une élaboration dogmatique autonome de l'autorité califale. Idéalement, ces mêmes hommes ne pouvaient qu'être attirés par la centralité de la figure muhammadienne, figure à la fois de fondateur, de combattant et de modèle de comportement. À l'opposé, les élites nouvelles, nées de la bureaucratisation de l'empire, ne pouvaient guère que se porter sur la figure du calife, à la fois faiseur d'ordre et garant de la puissance patrimoniale à laquelle elles étaient liées.

L'opposition, enfin, des adversaires d'un califat législateur fut d'une grande efficacité. Les savants, théologiens et historiographes, qui majoritairement étaient dans les rangs de cette opposition, nièrent bientôt toute autorité religieuse *active* aux califes, les privant de la légitimité du titre d'imâm (30).

Hypothèse

Si l'historien veut définir l'autorité religieuse en régime de société traditionnelle, il doit situer l'institution religieuse dans laquelle elle joue. Comme objet de son investigation et non comme essence, l'institution religieuse ne se comprend pas tant comme le champ d'un ensemble de croyances, comme le champ de dépôt d'une substance, que comme le lieu d'un mode particulier de croire en quelque chose ; l'institution religieuse est un cadre formel. S'y joue un mode de croire qui repose sur l'existence d'une chaîne continue de croyants. Autrement dit, c'est un trait caractéristique du croire religieux que de passer par une chaîne de croyants. Cette chaîne permet la transmission – c'est-à-dire la reconstitution continue – de la tradition religieuse. La tradition religieuse est une mémoire religieuse autorisée ; une mémoire autorisée l'est par une instance, laquelle sait où est le vrai et le faux, laquelle dit la tradition vraie ; l'autorité religieuse est la fonction de cette instance.

Mais de façon superlative, on reconnaît l'instance d'autorité religieuse, au sein même de l'institution religieuse, en ce qu'elle constitue une chaîne singulière, à la fois séparée et très centrale, de croyants : la chaîne des virtuoses, ou les chaînes concurrentes de virtuoses. L'instance d'autorité religieuse est le modèle même de l'institution religieuse, elle en est la forme épurée ; plus même, elle est archétypale en ce sens qu'elle se veut une disposition première, originaire, sur laquelle l'institution religieuse s'est construite.

La question de l'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam (aux trois premiers siècles, pour être précis) est à la fois fondamentale et largement reconstruite. Elle est fondamentale parce qu'elle est liée à la manière dont un mouvement religieux se constitue, c'est-à-dire comment il oriente ses premiers pas, rassemble ses premiers adeptes, vit son premier développement communautaire et établit les hiérarchies à l'intérieur même du groupement communautaire, régule enfin un mode de relation entre les adeptes et les autres (ceux qui sont à l'extérieur du

(30) CALDER, *op. cit.*

groupement). De fait, la manière dont un mouvement religieux se constitue au cours des premiers temps de son existence détermine fortement la façon dont, ensuite, il élabore son langage dogmatique et donc écrit son histoire. Il convenait donc, en premier lieu, de faire le point sur ce que nous savons de la détention de l'autorité religieuse dans l'islam naissant, et sur son *modus operandi*.

Mais le discours du dogme et de l'histoire de salut *a travaillé* – dans la phase de stabilisation du « mouvement religieux » en « religion instituée » – des faits centraux qui ont construit, au sens fort, ces moments premiers. Un tel travail de reconstruction de traits essentiels de ce qu'ont été les premiers temps d'une « religion instituée » a largement occulté la réalité du premier islam.

Il y a eu reconstruction de pans entiers d'une histoire première qui est l'histoire d'un mouvement islamique naissant ; et cette reconstruction s'est faite dans l'élaboration même de ce qu'on appelle la « tradition prophétique » et par la formation d'un milieu stable de virtuoses, de lettrés spécialistes du savoir religieux et monopolisant leur capital. L'opération de constitution de la tradition prophétique a proprement consisté en une action de déplacement du centre de l'autorité religieuse.

Christian DÉCOBERT

*Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux – Paris,
Institut Français du Proche-Orient – Damas*

BIBLIOGRAPHIE

- ABU YUSUF YA'QUB *Kitâb al Kharâj*, Bûlâq, Imprimerie nationale, 1302H (trad. Henri Fagnan, *Le Livre de l'impôt foncier*), Paris, Geuthner, 1921.
- CALDER Norman, « The significance of the term Imâm in early Islamic jurisprudence », *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaft*, 1, 1984, pp. 253-264
- CRONE Patricia, *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- CRONE Patricia, HINDS Martin, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- DÉCOBERT Christian, *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*, Paris, Seuil, 1991.
- FRANKFORT Henri, *Kingship and the Gods. A study of Ancient Near East Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.
- GRABAR Oleg, « The Omeyyad Dome of the Rock in Jerusalem », *Dumbarton Oaks Papers*, 3, 1959, pp. 33-62.

- JUYNBOLL Gauthier H.A., *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- LAPIDUS Ira M., « The separation of State and religion in the development of early Islamic society », *International Journal for Middle Eastern Studies*, 6, 1975, pp. 363-385.
- MALIK IBN ANAS, *Kitâb al-Muwatta'*, recension de Yahyâ ibn Yahyâ al-Laythî, Beyrouth, A.R. 'Armûsh éd., 1971.
- PATTON William M., *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna*, Leyde, Brill, 1897.
- SCHACHT Joseph, *The Origins of Mohammadan Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, 1950.
- SOURDEL Dominique, « La politique religieuse du calife `abbâside al-Ma'mûn », *Revue des études islamiques* 30, 1962, pp. 27-48.
- AL TABARI, *Al-Ta'rikh* (Annales de Tabari), M.J. DE GOEJE, éd. Leyde, Brill, 1879-1901.
- TILLIER Mathieu, *Vies des cadis de Misr (237/851-366-976)*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, *Cahier des Annales islamologiques* 24, 2002.
- VAN ESS Joseph, « Ibn Kullâb et la Mihna », *Arabica* 37, 1990, pp. 172-233.
- WANSBROUGH John, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

Résumé

La question de l'autorité religieuse dans l'islam classique a été au centre d'une élaboration doctrinale visant à asseoir la légitimité d'un corps de spécialistes, celui des « gens du savoir ». Ces derniers étaient les transmetteurs et commentateurs d'une tradition prophétique qui imposait la conformité absolue de ce qui est (dans ce monde-ci) au dessein divin (dans l'au-delà). Dans le même temps, les gens du savoir recouvraient de leur enseignement une autre voie qui avait été ouverte dans l'islam naissant. La voie d'un islam proprement de salut, soumis à l'autorité inspirée d'un calife qui disait le vrai et le juste pour la communauté des croyants. Cet article tente de reconstituer les implications et les moments de ce débat fondateur.

Abstract

The question of religious authority in classical Islam was the centre of a doctrinal construction which attempted to establish the legitimacy of a body of specialists known as the "men of knowledge". These specialists were the conveyors and commentators of a prophetic tradition which imposed absolute conformity between that which exists – in this world – and divine will in the hereafter. Yet these "men of knowledge" also disguised, in their teachings, another tendency developing in the newly emerged Islam : that of an Islam becoming a real religion of salvation, subject to the inspired authority of a caliph who spoke Truth and Justice for the community of believers. This article attempts to reconstruct the specific phases and implications of this formative confrontation.

Resumen

La cuestión de la autoridad religiosa en el Islam clásico fue central en la elaboración doctrinal tendiente a fundar la legitimidad de un cuerpo de especialistas, el de los "hombres del saber". Estos últimos eran los transmisores y los comentadores de una tradición profética que imponía la conformidad absoluta entre lo que es (en este mundo) y el designio divino (en el más allá). Al mismo tiempo, los hombres del saber cubrían con sus enseñanzas otra vía que había sido descubierta en el Islam naciente. La vía de un Islam propiamente de salvación, sometido a la autoridad inspirada de un califa que decía lo verdadero y lo justo para la comunidad de los creyentes. Este artículo intenta reconstruir las implicaciones y los momentos de ese debate fundador.