

Éthique, politique, religions

2021 – 1, n° 18

Éthique, politique, religions

Philosophie politique et arts
de gouverner à l'Âge classique de l'Islam

Revue semestrielle éditée par l'Institut
de recherches philosophiques de Lyon (IRPhiL)

Numéro coordonné par Makram Abbès

PARIS
CLASSIQUES GARNIER
2021

RÉDACTEUR EN CHEF

Thierry GONTIER

SECÉTAIRE DE RÉDACTION

Romain CARNEVALI

COMITÉ DE RÉDACTION

Frédéric BRAHAMI (Centre Raymond Aron – EHESS), Philippe BÜTTGEN (Université Paris 1), Isabelle DELPLA (Université Lyon 3), Hugues FULCHIRON (Université Lyon 3), Mai LEQUAN (Université Lyon 3), Thierry MÉNISSIER (Université de Grenoble 3), Corine PELLUCHON (Université Paris Est – Marne-la-Vallée), Jean-Philippe PIERRON (Université Lyon 3), Bruno PINCHARD (Université Lyon 3), Michel SENELLART (ENS de Lyon, Lyon)

COMITÉ DE LECTURE

Makram ABBÈS (ENS de Lyon, Lyon), Florence CAEYMAEX (Université de Liège), Michaël FÆSSEL (École Polytechnique), Luc FOISNEAU (Centre Raymond Aron, CNRS/EHESS), Claude GAUTIER (ENS-LSH, Lyon), Charles GIRARD (Université Lyon 3), Marie GOUPY (Institut Catholique de Paris), Nadia Yala KISUKIDI (Université Paris 8), Stéphane MADELRIEUX (Université Lyon 3), Jean-Claude MONOD (Archives Husserl, CNRS), Lionel OBADIA (Université Lyon 2), Pierre-Yves QUIVIGER (Université de Nice-Sophia Antipolis)

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Francesco ADORNO (Université de Salerne), Lazare BENAROYO (Université de Lausanne), Thomas BERNS (Université libre de Bruxelles), Marc-Antoine DILHAC (Université de Montréal), Jocelyn MACLURE (Université de Laval), Matthias RIEDL (Central European University, Budapest), David WALSH (Catholic University of America, Washington), Ghislain WATERLOT (Université de Genève)

© 2021. Classiques Garnier, Paris.

Reproduction et traduction, même partielles, interdites.

Tous droits réservés pour tous les pays.

ISBN 978-2-406-11575-5

ISSN 2265-0156

SOMMAIRE

- Makram ABBÈS
Introduction. Les savoirs de gouvernement
à l'Âge classique de l'Islam /
*Introduction. Knowledge of Government
in the Classical Age of Islam* 9
- Makram ABBÈS
L'Aristote politique et les philosophes arabes /
The Political Aristotle and Arab Philosophers 21
- Mohamed BEN MANSOUR
De la politique d'al-Mağribī. Les réverbérations
du miroir face à la réalité du pouvoir /
*Al-Mağribī's On Politics. The Reverberations
of the Mirror in the Face of the Reality of Power* 75
- Anoush GANJIPOUR
La royauté comme fonction métaphysique.
Sur la politique mystique d'Al al-Dīn Kāshānī /
*Royalty as a Metaphysical Function.
On the Mystical Politics of Al al-Dīn Kāshānī* 117
- Rémy GAREIL
Dans l'ombre des Miroirs des princes. Les normes du bon
gouvernement dans la production abbasside du IV^e/X^e siècle
à partir du cas d'al-Masūdī (m. 345/956) /
*In the Shadow of the Mirrors for Princes. The Standards of Good
Government in the Abbasid Production of the 4th/10th century
from the Case of al-Masūdī (d. 345/956)* 133

Sophia MOUTTALIB

Légiférer avant l'ère constitutionnelle ottomane.

Loi et souverain dans la pensée politique de l'Islam /

Legislating before the Ottoman Constitutional Era.

Law and Sovereign in the Political Thought of Islam 159

Résumés/*Abstracts* 181

INTRODUCTION

Les savoirs de gouvernement à l'Âge classique de l'Islam

Consacré à la pensée politique de l'Islam classique (VII^e-XV^e siècles) et mobilisant de nombreux textes et auteurs pour en sonder les contenus et en maîtriser les enjeux, ce dossier a pour ambition de présenter les recherches les plus récentes dans ce domaine, et de les mettre à la disposition du public désireux de mieux connaître cette littérature. Il tente aussi, parallèlement, d'arracher les lecteurs contemporains à certains poncifs, favorisés et entretenus par le contexte actuel à propos de l'existence d'une essence politique de l'islam¹, totalement engluée dans le religieux et incapable de s'en défaire. La consultation de l'histoire de l'Islam et la lecture des textes produits pendant plusieurs siècles témoignent, en effet, de la présence de réalités très différentes de ce qui est soutenu aujourd'hui dans certains discours, y compris académiques parfois. D'où l'intérêt de sortir de l'illusion de fermeture identitaire à laquelle est soumise actuellement l'approche de la pensée politique en Islam, en raison de l'omniprésence d'un discours qui rejette le renouvellement de cette pensée au nom de l'existence d'un modèle disponible, fondé au VII^e siècle avec l'avènement de la nouvelle religion. Un discours qui refuse, ensuite, de voir que les savoirs qui ont pu se mettre en place à partir de cette date se sont détachés petit à petit de la gangue religieuse qui les enveloppait du fait de l'expérience de la révélation prophétique, et qui cherche, enfin, à dénier le caractère profane et séculier inhérent au développement de nombreuses disciplines, y compris celles qui sont très liées aux textes sacrés tel que le droit.

En réalité, ce modèle politique de l'islam – à supposer qu'il existe un modèle propre à cette civilisation, et qui en reflèterait l'identité – est

1 Conformément à l'usage académique, le mot « islam » en minuscule renvoie à la religion, alors qu'avec la majuscule, il renvoie à la civilisation.

d'abord pluriel, comme en témoigne ce dossier qui présente de nombreux savoirs de gouvernements provenant de disciplines et de traditions textuelles assez distinctes les unes des autres : histoire, philosophie, belles-lettres et droit. Par ailleurs, l'expérience politique des premiers musulmans, y compris le Califat des bien guidés² qui fut érigé dans l'imaginaire collectif comme l'incarnation d'une certaine norme de gouvernement, n'était qu'un gouvernement mondain qui s'était certes inspiré des préceptes de la morale religieuse et des valeurs de justice et d'égalité prônées par Loi mais il ne relevait en aucun cas, à cette période, de la promotion d'un système politique particulier, ni d'un gouvernement religieux ou théocratique. C'est pour cette raison que ce qui est mis en avant aujourd'hui dans le cadre de l'islam politique est, au mieux, une construction idéologisée et fétichisée de certains éléments de cet héritage, triés parmi tant d'autres et mobilisés avec beaucoup de transformations non élucidées ou non assumées, afin de servir des enjeux éminemment modernes tout en postulant, à tort, que le modèle proposé actuellement est celui qui fut institué dès le début de l'islam par le Prophète et ses compagnons.

L'examen rapide de l'attitude des premiers musulmans à l'égard de la culture politique des Anciens montre qu'ils étaient très ouverts à leurs savoirs, et qu'ils ne les rejetaient pas au nom de la religion ni de l'existence d'un modèle exclusivement « islamique » qui aurait été présent et disponible dans les textes sacrés. Outre les savoirs pratiques de gouvernement d'origine grecque ou perse utilisés par les premiers califes (comme le deuxième calife 'Umar ibn al- a āb qui s'inspire des Perses pour fonder les offices de son administration ou *dīwān*) ou de ceux qui furent transmis directement grâce à l'arabisation de l'administration sous le califat omeyyade de 'Abd al-Malik ibn Marwān (m. 705), la période allant de la fin du VII^e jusqu'au début du VIII^e siècle voit l'émergence d'un grand intérêt pour la traduction de textes portant sur la conduite des affaires politiques. Pratiquement un siècle avant le début du grand mouvement de traduction des textes scientifiques et philosophiques grecs en langue arabe, on a traduit vers le VIII^e siècle une littérature politique d'origine grecque, indienne et perse qui sera intégrée dans le fond islamique et même

2 Premier gouvernement des quatre successeurs immédiats du Prophète, qui s'arrête avec la Discorde (*Fitna*) et la prise du pouvoir par les Omeyyades en 661.

antéislamique afin de constituer progressivement la base des futurs traités de gouvernement³.

Trois textes majeurs, qui sont à l'origine de cette tradition pluriséculaire, ont été traduits au début du VIII^e siècle. Tout d'abord les *Lettres d'Aristote à Alexandre*, du Pseudo-Aristote, qui vont nourrir la tradition des Miroirs des princes, d'abord par leurs maximes et réflexions sur la guerre et la paix, ensuite par l'élucidation du lien entre le savoir (incarné par la figure d'Aristote) et le pouvoir (représenté par Alexandre le Grand), enfin à propos de l'éthique du prince et de la construction d'un modèle parfait de la souveraineté.

Le deuxième texte qui a fortement contribué à la constitution des traités de gouvernement est *Kalila et Dimna*, fables d'origine indienne attribuées au philosophe Bidpai (III^e siècle). Cet ouvrage expose une certaine vision de ce que doivent être, idéalement, les relations entre savoir et pouvoir. Comme dans le texte précédent, le savoir est incarné par le philosophe qui doit éduquer le prince et lui expliquer les devoirs d'un bon chef d'État. On doit aussi à ce texte une forte réflexion sur les passions humaines qui déterminent l'anthropologie politique, et une abondante conceptualisation du thème de gouvernement de soi en tant que fondement du gouvernement des autres. Ces fables ont beaucoup circulé dans la tradition arabe et elles ont été traduites en latin ainsi que dans d'autres langues pendant le Moyen Âge.

Le troisième texte est le Testament d'Ardašīr, roi perse du III^e siècle dont l'action fut déterminante sur le plan politique puisqu'il a unifié la Perse en fondant l'Empire Sassanide. Après les conquêtes d'Alexandre, l'empire perse était disloqué, et plusieurs royaumes ont coexisté pendant des siècles. Ardašīr met fin à ce contexte de fragmentation politique en unifiant le royaume sous une seule autorité, en neutralisant les dissensions et en centralisant le commandement contre les princes et seigneurs locaux (les rois des taifas ou *mulūk al-awā'if* dans la tradition historique arabe). En plus des maximes portant sur la guerre, la division politique ou le rapport gouvernants/gouvernés, le point fort du texte concerne la question de la religion : Ardašīr a été le contemporain de l'ébullition de la pensée religieuse en Perse, qui conduira plus tard à la prédication

3 Voir sur ce point Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, trad. Abdesselam Cheddadi, Paris, Aubier, 2005, p. 45-60.

de Mani, fondateur du manichéisme à partir du mazdéisme et d'autres emprunts à des religions comme le christianisme. Le *Testament d'Ardašīr* s'en fait l'écho, notamment dans les réflexions sur la place des doctrines religieuses dans l'empire, et à propos de la nécessité, pour un pouvoir souverain, de contenir l'influence des clercs et de ceux qui parlent au nom de la religion. L'enseignement majeur de ce texte est qu'il ne faut pas que le pouvoir politique cède la place à des acteurs religieux car, tôt ou tard, ils finiront par l'engloutir.

Ces textes qui sont appris aux jeunes princes, transformés en manuels pour certains d'entre eux, cités dans les différentes cours, et discutés dans les cénacles et les salons vont irriguer les réflexions des auteurs postérieurs, et conduire à la maturation de ce genre politique majeur, assimilé à juste titre au genre universel des conseils aux princes (*Fürstenspiegel*). En prenant le titre de « *na ī at al-mulūk* » (conseils aux rois), d'*adab al-mulūk* (les règles de la conduite des rois) ou d'*ādāb sul āniyya*, les règles de la conduite du pouvoir politique), ces textes s'imposent comme l'équivalent des Miroirs des princes présents dans plusieurs cultures antiques et médiévales comme la Chine et l'Europe. Pour le cas de l'Islam, à partir du x^e-xi^e siècles, les traités politiques sont mieux structurés que les textes cités plus haut, divisés en parties et sous-parties, cherchant à la fois la démonstration théorique des idées, et leurs illustrations sensibles à travers les anecdotes historiques et les maximes de sagesse. Vers la fin de l'Âge classique de l'Islam (xv^e siècle), on assiste à la naissance des grandes synthèses d'Ibn Khaldūn (1332-1406), d'al-Qalqašandī (1355-1418) ou d'Ibn al-Azraq (1427-1491) mais le genre continue jusqu'à l'époque contemporaine d'être le dépositaire de la science politique, comme en témoigne la dédicace d'un Miroir au sultan ottoman Abdulhamid II (1842-1918) au début du xx^e siècle⁴.

L'intérêt de cette tradition des arts de gouverner réside, entre autres, dans la richesse de son contenu qui intègre la philosophie (réflexions théoriques sur la politique, et sur les règles de la conduite des princes et la direction de l'État), l'histoire (connaissance des biographies des grands souverains) et les belles-lettres (utilisation de nombreuses formes comme

4 Voir, à propos des Miroirs composés au début du xx^e siècle, Annie K. S. Lambton, "Islamic Mirrors for Princes", *La Persia nel Medioevo*, Rome, Anlquad, 1971, p. 419-442, et J. Dakhliā, « Les miroirs des princes islamiques : une modernité sourde ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002-5 – 57^e année, p. 1193.

le testament, la maxime, et les poésies). Ce caractère pluridisciplinaire du genre fait qu'il est tantôt assimilé à la philosophie populaire (par opposition à une philosophie savante accessible seulement à une élite restreinte), tantôt à la littérature historique (parce qu'il s'appuie sur les *exempla*), et le plus souvent aux belles-lettres (en raison du soin accordé au style et à l'art d'écrire d'une manière générale). Il n'en reste pas moins que son inscription dans le genre de l'*adab* qui cherche d'abord à former l'homme et à le doter des outils intellectuels permettant d'avoir une vie réussie, explique la présence d'un invariant qui sous-tend le genre, à savoir les maximes de sagesse et les récits historiques portant sur les grands souverains. Aussi le rapport entre l'art de gouverner et l'histoire est-il problématisé d'une manière étonnamment moderne, comme on le voit chez Miskawayh qui, dans l'introduction de son livre *L'Expérience des nations*, affirme que la méditation des événements historiques fournit à l'homme politique les moyens de tirer des leçons profitables sur la naissance des États, les dysfonctionnements qui peuvent les affecter, la manière de réformer la mauvaise situation et de dépasser la crise, la voie pour atteindre la prospérité, unir le peuple, maîtriser les ruses de guerre et connaître la manière de conduire la conduite des responsables politiques comme les ministres, les généraux de l'armée ou les agents de l'État⁵.

Cette fonction assignée aux *exempla* repose sur une conception cyclique de l'histoire, dans laquelle les événements politiques du passé doivent ressembler à ceux du présent, vu que les passions qui animent les hommes sont toujours les mêmes. L'interférence entre les deux régimes temporels transforme le passé en paradigme que le prince, loin de chercher à le reproduire servilement, doit assimiler pour pouvoir s'en inspirer dans l'action qu'il engage vis-à-vis de sa population, de ses collaborateurs ou ses ennemis. La notion d'expérience (*ta riba*) à laquelle renvoie la somme historique de Miskawayh s'étend de la sorte aux événements que le prince n'a pas vécus personnellement, mais dont il peut s'approprier l'esprit grâce à la méditation du contexte de leur émergence : « Tous les événements que l'homme garde en mémoire deviennent, affirme Miskawayh, des expériences qui lui appartiennent en propre, dans lesquelles il est propulsé et desquelles il tire une sagesse confirmée,

5 Miskawayh, *Ta ārib al-umam (L'Expérience des nations)*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003, vol. 1, p. 59-60.

comme s'il avait vécu tout ce temps passé, et qu'il avait eu affaire lui-même à ces événements⁶ ». Loin de conduire à idéaliser le passé ou à le transformer en un poids qui écrase de toute sa force le présent, le rapport que l'homme politique doit entretenir avec lui en fait un instrument permettant de prévoir l'avenir et de deviner les fins dernières bien avant l'accomplissement des choses. Cette conception unissant la politique et l'histoire est au cœur du concept même de *tadbīr* qui signifie gouvernement, direction et qui est le plus souvent interchangeable avec *siyāsa* (politique, conduite). Le *tadbīr* est le fait de prévoir, dans et par la pensée, la fin dernière des choses, ce qui en fait une notion gouvernée par une temporalité toujours rivée sur les conséquences ultimes d'une action non encore engagée.

Cette dimension ressort clairement du travail de Rémy Gareil qui montre comment la discipline historique, abordée à partir de l'œuvre d'al-Mas'ūdī, a pu forger des modèles politiques érigés en outils de légitimation de l'exercice du métier du prince au X^e siècle. Sans être auteur d'un Miroir des princes, un historien et polygraphe comme al-Mas'ūdī témoigne ainsi de la constitution de normes politiques qui circulaient à son époque, ce qui illustre la manière dont se négociaient les rapports entre savoir et pouvoir. Les figures universelles du bon gouvernement deviennent de la sorte les instruments de la légitimation du pouvoir dans un contexte marqué par l'exacerbation des compétitions des seigneurs de la guerre pour s'emparer des territoires d'un califat affaibli par les tensions internes et les dynamiques d'autonomisation des pouvoirs des provinces par rapport à la capitale Bagdad. L'insistance sur l'histoire en tant que source de la connaissance de l'action politique montre que la tradition des arts de gouverner en Islam prend un chemin marqué par le réalisme et la positivité, et qu'elle suit aussi une voie fidèle d'abord à l'étude de l'homme tel qu'il est. C'est cet ancrage dans une anthropologie politique réaliste qui donne à ces textes un accent étonnamment moderne, et qui montre comment la discipline historique n'était pas seulement fréquentée comme un simple agrément et divertissement, mais aussi comme moyen d'imiter les grands hommes ou, pour reprendre l'expression machiavélienne, comme « maîtresse de nos actions⁷ ».

6 *Ibid.*, p. 59.

7 Machiavel, *De la manière de traiter les populations du Val di Cbiana révoltées*, dans *Œuvres*, trad. Christian Bec, Paris, Robert Laffont, p. 35.

Mais cette littérature des arts de gouverner (*ādāb sul āniyya*), centrée sur la conduite du prince (l'éthique) et le gouvernement de l'État (la politique), peut contenir parfois des ouvertures sur les aspects juridico-institutionnels (droit public et administratif) ou proprement scientifiques (définition de la philosophie pratique, comparaisons entre la politique et la médecine, étude des constitutions, et notamment du régime parfait). C'est ce qu'on observe dans quelques ouvrages comme celui d'al- ūsī, *l'Éthique nasirienne*, dont la version arabe, faite à partir du persan, a été réalisée au XIV^e siècle par al- ur ānī⁸. Ce texte qui suit la division de la science politique en gouvernement de soi, gouvernement domestique et gouvernement de la cité (c'est la subdivision de la science pratique qu'on trouve dans la plupart des courtes épîtres portant sur le sujet) conjugue les éléments rigoureusement philosophiques qui remontent à Platon, Aristote, Miskawayh et al-Fārābī (étude théorique des vertus, des raisons qui poussent à l'association civile, et des types de constitutions politiques), avec les analyses provenant des *ādāb sul āniyya* tels que la manière de servir dans une administration, ou les préceptes qu'il faut suivre pour bien se conduire en société.

Un autre exemple témoigne de la fusion des éléments philosophiques, historiques et littéraires au sein de cette tradition des arts de gouverner. Il s'agit des traités, épîtres ou chapitres qui tentent de définir le statut épistémologique de la science politique à partir de sa division en trois sphères dont l'origine est attribuée à Aristote. Généralement intitulés « *De la politique* » (*Kitāb al-siyāsa* ou *Risāla fi l-siyāsa*), ces textes montrent que la politique est la véritable science architectonique dans le domaine de la philosophie pratique, après le gouvernement de soi (l'éthique) et le gouvernement domestique (l'économique). Ils tentent aussi de préciser le rapport entre ces trois sphères et d'analyser la continuité entre les tâches les concernant ou, au contraire, les spécificités qui les caractérisent. Gouverner un empire engage-t-il les mêmes techniques et exige-t-il les mêmes compétences que le gouvernement de soi ou d'une maisonnée ? Le présent dossier en livre un exemple à partir de la traduction inédite en français d'une épître d'al-Mağribī par Mohamed

8 Voir Nasīr al-Dīn al- ūsī, *The Nasirean Ethics*, traduit du persan en anglais par G. M. Wickens, London, George Allen & Unwin LTD, 1964. Pour la version arabe du texte, voir Joep Lameer, *The Arabic Version of ūsī's Nasirean Ethics*, Leiden. Boston, Brill, 2015.

Ben Mansour, accompagnée d'une analyse approfondie des thèmes et des enjeux contenus dans le texte, notamment la question de la conservation du corps du prince. Cette littérature d'inspiration aristotélicienne à la base va se nourrir, dans le cadre de la civilisation classique de l'Islam, d'apports galéniques (sur la nature des vertus éthiques et le lien qu'elles entretiennent avec les humeurs du corps) ainsi que de certaines influences néo-pythagoriciennes ou stoïciennes, contenues dans quelques textes, dont le traité de Bryson sur le gouvernement domestique⁹.

Malgré la présence d'éléments philosophiques ou juridiques dans les Miroirs des princes, il n'en demeure pas moins qu'il est utile de les distinguer de la tradition des juristes comme de celle des philosophes. Les *ādāb sul āmiyya* doivent être ramenés, à strictement parler, à la volonté d'apprendre au prince les types de rationalité (éthique, politique, économique, administrative ou guerrière) qui sont au cœur de l'exercice du pouvoir. Les leçons de l'histoire (les *exempla*) et les enseignements des sages et des hommes politiques du passé (les maximes) constituent en définitive les deux piliers sur lesquels repose textuellement ce genre des arts de gouverner, et qui fournissent des critères permettant de le distinguer des autres approches de la politique, faites par les juristes ou les purs philosophes. Ces derniers définissent la politique non pas en s'appuyant sur les biographies des princes et l'histoire des États qu'ils ont pu fonder, mais à partir d'une réflexion globale sur l'homme qui analyse ses facultés cognitives, examine son rang dans l'Être, et scrute sa destination terrestre et céleste. Inscrite dans la noétique et la cosmologie, cette réflexion est amenée par un axe éthico-politique centré sur la question du bonheur de l'homme. Il n'est pas étrange, dès lors, de voir que chez le plus éminent représentant de cette tradition en Islam qui est al-Fārābī, la science politique est la même chose que la science humaine. Et c'est parce que le thème de la fin suprême accessible à l'homme est fondamental dans cette approche que l'étude de la philosophie politique en Islam débouche sur des débats et des enjeux inhérents à l'étude de leurs textes, et relatifs à leurs orientations platoniciennes, aristotélicienne ou néoplatoniciennes. Ainsi, depuis les travaux pionniers de Leo Strauss sur certains auteurs médiévaux (notamment al-Fārābī et Maïmonide), d'excellentes études se sont penchées sur la place du philosophe dans la

9 Voir *Penser l'Économique*, textes de Bryson et d'Ibn Sînâ, édités et traduits par Y. Seddik et Y. Essid, Tunis, Media Com, 1995.

Cité, sur le rapport entre philosophie et politique, ainsi que sur le lien entre l'élite savante et la masse, la religion et le savoir philosophique ou encore sur le thème passionnant de l'art d'écrire des philosophes. Ce sont ces sujets qui, dans ce dossier, sont discutés par Makram Abbès, notamment à partir de l'analyse des influences exercées par les idées politiques d'Aristote sur les philosophes de l'Âge classique de l'Islam. De son côté, l'article d'Anoush Ganjipour montre les pérégrinations de ces débats jusqu'en Iran au XII^e siècle, à travers l'œuvre d'al-Kāshānī qui illustre une nouvelle problématisation du lien entre métaphysique et politique, basée sur une vision particulière du statut du roi-philosophe, et de son rôle en tant que guide vers le bonheur terrestre et céleste.

À la différence des philosophes, les juristes ne procèdent pas d'une normativité fondée sur les sciences et visant la certitude, mais s'attèlent à définir les règles qui permettent d'atteindre la bonne marche de l'administration, et le respect des institutions. Le discours sur le politique prend ici une direction marquée par la recherche sur la norme et l'exception, la règle et son contournement, l'intérêt général et l'intérêt particulier. Bien que cette tradition ne soit véritablement codifiée qu'avec le livre magistral d'al-Māwardī (974-1058), *Les Statuts gouvernementaux*, il faut rappeler que les règles de droit administratif et public ont fait l'objet, dès le début de l'Islam, d'une codification partielle, notamment à propos de la perception des impôts ou de l'office de la judicature. Les juristes abordent les thèmes politiques à partir de la notion fondamentale d'*a kām* (règles juridiques), et étudient les problèmes selon des angles d'approche rarement croisés dans la tradition des Miroirs des princes ou celle des philosophes politique. C'est ce qu'on observe à travers l'étude du fondement de l'autorité (légal ou rationnelle), de l'énumération des compétences et des conditions requises pour l'accès à une fonction (celle de chef, de ministre ou de juge), les protocoles de l'investiture ou de la déposition, ainsi que le traitement des relations de pouvoirs en termes d'obligations, de droits et de devoirs.

Certes, de tels développements peuvent s'appuyer sur les principes contenus dans le texte coranique ou s'autoriser de la conduite du prophète ou des fondateurs de l'Islam, et c'est dans ce sens d'ailleurs que les juristes parlent d'un fondement religieux de la politique ou qu'ils cherchent à soumettre cette dernière à des pratiques respectueuses des moments fondateurs. Mais comme en témoigne l'article de

Sophia Mouttalib à propos de la codification des règles juridiques et l'autonomisation des principes relatifs à la constitution, la référence à la religion en tant qu'ensemble de valeurs morales ou fondement légal des pratiques institutionnelles ne signifie pas que ces règles furent sacrées ou théologisées. La sacralisation peut même concerner des normes qui n'ont rien à voir avec la religion comme le montre l'exemple du voile à l'heure actuelle. C'est donc l'articulation du social, du politique, de l'économique et de l'individuel qui peut expliquer la construction, dans des contextes historiques précis, d'enjeux orthodoxiques ou théologiques qui prennent la forme d'un religieux en apparence irréductible aux véritables causes qui en motivent la formation. Il suffirait donc de déconstruire ces différents enjeux pour comprendre les véritables causes de leur sacralisation par les individus et les groupes. Cet aspect est on ne peut plus visible aujourd'hui à propos de notions comme le *jihad*, la *shari'a* ou le *califat* qui ne furent pas soumises, à l'Âge classique de l'Islam, à un traitement aussi théologisé ou sacralisé, alors qu'elles le sont fortement à l'heure actuelle.

La valorisation du caractère séculier de la littérature politique, qu'elle soit due aux Miroirs des princes, aux travaux des philosophes ou aux traités des juristes, ne signifie pas toutefois l'absence de tout intérêt pour la religion dans ces textes, ni leur volonté de construire un discours antireligieux en abordant la politique. Nombreux sont, en effet, les emplois de références religieuses, ou les développements sur la conduite du Prophète et de ses compagnons. Toutefois, leurs fonctions se distinguent nettement des finalités assignées à aux mêmes références dans la littérature purement théologique, qui aborde la politique en liaison avec la définition du dogme en Islam et avec les schismes qu'il a connu lors de la Grande discorde (*Fitna*) au VII^e siècle. De surcroît, nous estimons que les textes des arts de gouverner contiennent une analyse approfondie de la religion en tant que lien moral entre les hommes. Cet aspect lié à la pensée des conditions même de l'association civile se décèle à travers la présence, chez al- Māwardī, al-'Abbāsī (m. 1310) ou Ibn al- iḳ aḳā (1262-1309), de fortes réflexions sur le statut de la religion au sein de la Cité et sur les attitudes que les princes doivent adopter à l'égard des doctrines religieuses, des divisions qu'elles génèrent, et des problèmes concrets qu'elles posent à leurs gouvernements. Cette dimension relative au statut social et politique de la religion constitue un axe de réflexion

majeur dans ces savoirs de gouvernement, qu'ils relèvent des rationalités scientifiques des philosophes, institutionnelles des juristes ou historico-littéraires des Miroirs de princes. Elle permet de connecter ou de déconstruire de nombreux enjeux anciens et contemporains à propos de la relation entre politique et religion en Islam, et de voir comment on a pu penser le lien entre les dogmes et les conduites individuelles et collectives, le rapport entre croyances religieuses et actions mondaines, bref les différents points qui nourrissent les enjeux complexes et toujours renouvelés du problème théologico-politique.

Makram ABBÈS
ENS Lyon / TRIANGLE

L'ARISTOTE POLITIQUE ET LES PHILOSOPHES ARABES

Étudier l'influence de la philosophie politique d'Aristote sur les philosophes arabes de l'époque médiévale est un exercice triplement difficile. Il est d'abord conditionné par l'interprétation du sens des textes d'Aristote et de l'éventuelle évolution de sa doctrine par rapport à celle de Platon. Même de nos jours, les désaccords entre les spécialistes de son œuvre sont nombreux : la *phronèsis* par exemple qui est l'une des notions les plus centrales dans la pensée d'Aristote est considérée par certains comme une forme élevée de savoir appuyée sur la droite règle qui sert de guide pour l'intellect pratique, alors que d'autres estiment que la norme de la prudence est moins de nature épistémologique qu'anthropologique, et que c'est l'homme prudent lui-même, qui agit dans un univers contingent et indéterminé, qui est l'incarnation immanente de cette vertu¹. Ces interprétations peuvent aussi diverger en fonction des contextes. Au Moyen Âge, après la traduction de la *Politique* d'Aristote au XIII^e siècle par Guillaume de Moerbeke, les principales discussions tournaient autour de la constitution mixte, alors qu'au XX^e siècle, après les catastrophes humaines qui semblaient être l'un des effets d'une modernité technique arrogante et insensée, le retour à la *phronèsis* aristotélicienne permettait de penser la raison pratique comme sagesse, et de militer pour l'idée d'un pouvoir sage, accordant le désir correct avec les biens recherchés et l'intelligence de l'action humaine.

La deuxième difficulté qui guette l'étude de l'influence des idées politiques d'Aristote sur les philosophes arabes touche à l'identité même de l'Aristote qu'ils ont connu. Certains textes apocryphes comme la *Théologie* lui furent attribués et ont été utilisés par de nombreux auteurs

1 Voir sur ce débat entre Pierre Aubenque et René-Antoine Gauthier, Enrico Berti, « *Phronèsis* et science politique », dans Pierre Aubenque et Alonso Tordesillas, *Aristote politique*, Paris, PUF, 1993, p. 435-459.

dans leurs travaux alors qu'il s'agit d'une compilation des livres IV-VI des *Ennéades* de Plotin². Altéré par l'attribution de doctrines qu'il aurait peut-être reniées, cet Aristote qui arrive chez les Arabes à partir du IX^e siècle est, de surcroît, transfiguré par des siècles de commentaires de ses œuvres par les péripatéticiens comme par les néoplatoniciens d'Athènes et d'Alexandrie³. De telles interventions qui deviennent parfois des doctrines faisant consensus ou des postulats indiscutables dans les différents courants de pensée ont sans doute laissé leurs empreintes dans l'approche d'Aristote par les philosophes arabes. Même Averroès, dont le projet s'appuyait sur une table rase des opinions formulées autour de l'œuvre du Stagirite et sur la volonté d'expliquer Aristote par Aristote afin de retrouver la cohérence globale de ses textes et la signification de son projet scientifique, a dû céder la place aux influences des commentateurs grecs, des péripatéticiens arabes ou même de ceux, comme Avicenne qui, à ses yeux, ont cherché à altérer le « vrai » Aristote.

Enfin, dans le domaine strictement politique, on sait que la *Politique* d'Aristote a eu un impact déterminant sur le contexte latin à partir de sa traduction au XIII^e siècle et son arrivée en même temps que les textes des philosophes arabes dans les centres intellectuels de l'Europe médiévale. Aussi fut-elle à l'origine des travaux importants de Gilles de Rome, Ptolémée de Lucques ou Marsile de Padoue, alors que ce texte ne fut pas connu en langue arabe au Moyen Âge et qu'il n'avait joué aucun rôle dans la carrière philosophique d'al-Kindī (801-873), d'al-Fārābī (870-950), de Miskawayh (932-1030), d'Avicenne (980-1037), d'Avempace (m. 1138) ou d'Averroès (1126-1198). Peut-on alors, dans ces conditions, continuer à parler d'influences exercées sur eux par la philosophie politique d'Aristote ?

2 Voir à propos de cet aspect, Cristina D'Ancona, "The Textual Tradition of the Graeco-Arabic Plotinus. The Theology of Aristotle, Its "*ru'ūs al-masā'il*", and the Greek Model of the Arabic Version", Aafke M.I. van Oppenraay, Huygens ING, The Hague (Editors), *The Letter before the Spirit : The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Leiden. Boston, Brill, 2012, p. 37-71.

3 Sur la réception d'Aristote et les différentes influences qu'il a exercées chez les philosophes arabes, voir, Gerhard Endress, « L'Aristote arabe : réception, autorité et transformation du Premier Maître », *Medioevo*, 23 (1997), 1-42, Ahmed Alwishah and Josh Hayes, *Aristotle and the Arabic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, Charles Butterworth (Editor), *The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Mubsin S. Mahdi*, Harvard University Press, 1992, et Rafael Ramón Guerrero, « Recepción de la *Ética Nicomaquea* en el mundo árabe : la teoría de la virtud en la filosofía islámica », *Studia graeco-arabica*, 2014-4, p. 315-334.

Ces différents éléments (d'abord l'interprétation de la philosophie politique d'Aristote en comparaison, notamment, avec celle de Platon ; ensuite l'appréciation de l'intérêt des Arabes pour leurs textes dans un milieu religieux qui pouvait conduire à des résistances à l'égard de certains aspects de cette philosophie, voire à son rejet total ; enfin l'absence tout court du texte de la *Politique* dans les centres intellectuels de l'Orient et de l'Andalousie), tous ces éléments ont fait que depuis les travaux pionniers de Leo Strauss et de Muhsin Mahdi sur la philosophie politique arabe, notamment celle d'al-Fārābī, un parti-pris pour le platonisme des « *falāsifa* » a été érigé en ligne interprétative de la plupart des textes ayant un contenu politique⁴. Ainsi, la science politique, habituellement abordée comme un effet de la métaphysique chez al-Fārābī, devient, par un renversement des perspectives de lecture cher à Leo Strauss, le domaine qui donne naissance à la métaphysique et fonde la théologie⁵. Un accident de l'histoire (l'absence d'une traduction de la *Politique*) est lu comme le signe d'un refus volontaire d'utiliser ce texte, et d'une préférence accordée aux *Lois* de Platon pour comprendre le domaine de la philosophie politique. Même chez un auteur comme Averroès, dont l'adhésion à Aristote ne faisait pas l'ombre d'un doute, on a trouvé dans sa manière d'interpréter tel ou tel point, de s'écarter de la doctrine du Stagiritte ou de travailler à rendre plus cohérente l'approche globale de ses textes un signe de platonisme déguisé⁶. Trop dangereux pour la culture religieuse de l'islam en raison de la confiance excessive qu'il accord aux pouvoirs de la raison humaine, Aristote, en tant que penseur politique, devait être relégué à un second plan et céder la place à un Platon qui enseigne que l'homme doit certes faire des efforts pour accéder à la sagesse, mais que celle-ci est le fruit de l'enseignement des révélations prophétiques. Elle ne peut donc être accessible à l'homme tant qu'il ne s'en est pas remis à Dieu. Objet du

4 Voir Leo Strauss, "Farabi's Plato", *American Academy for Jewish Research, Louis Ginzberg, Jubilee Volume*, 1945, p. 357-393, Leo Strauss, « How Farabi Reads Plato's Laws », *Mélanges Louis Massignon*, Institut Français de Damas, 1957, vol. 3, p. 134-154, et Muhsin Mahdi, « Philosophy and Political Thought. Reflections and Comparisons », *Arabic Sciences and Philosophy*, 1991-1, p. 9-29.

5 Une illustration de ce genre d'interprétation à propos d'al-Fārābī se trouve dans Joshua Parens, *Metaphysics as Rhetoric : Alfarabi's Summary of Plato's "Laws"*, State University of New York Press, 1995.

6 Voir par exemple Charles Butterworth, "Averroes' Platonization of Aristotle's Art of Rhetoric", Gilbert Dahan et Irène Rosier-Catach (ed.), *La Rhétorique d'Aristote : traditions et commentaires de l'Antiquité au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1998, p. 227-240.

désir de l'homme, la sagesse n'est obtenue que grâce à l'assistance divine. Selon cette lecture, Aristote et sa *Politique* étaient compatibles avec le christianisme, alors que pour le cas de l'Islam, on avait besoin de textes comme la *République* et les *Lois* pour articuler merveilleusement bien la prophétie et la législation politique. L'analyse adossée à la lecture straussienne enchaîne les postulats non élucidés comme s'ils étaient des vérités indiscutables : les philosophes arabes n'ont pas subi l'influence politique d'Aristote, celui-ci n'a pas développé une philosophie de la loi, et son enseignement est incompatible avec les religions révélées. À ces postulats s'ajoutent, d'un côté, les interprétations personnelles des religions comme si elles étaient des essences fixes, dépourvues de toutes historicités, et d'un autre côté, une méthode de lecture des travaux de tel ou tel auteur qui érige un texte en centre à partir duquel les autres livres sont analysés et compris. Ce texte central qui doit contenir le dernier mot de l'auteur, sa position doctrinale ultime ou la vision intellectuelle secrète qu'il a bien camouflée par un art d'écrire ésotérique se transforme en instrument de la résolution des tensions, en outil permettant de concilier les divergences au sein de l'œuvre ou de justifier les contradictions exprimées en son sein⁷.

En réaction à ces lectures, d'autres approches ont cherché à s'en tenir à des principes « positivistes », ne faisant confiance qu'à ce que l'histoire de la transmission des textes nous apprend à propos de leur disponibilité et circulation dans les milieux philosophiques. Or, de ce point de vue-là, et qu'il s'agisse de Platon ou d'Aristote, les textes politiques connus chez les Arabes sont probablement issus de sommaires ou de paraphrases faits par Galien (pour la *République*) ou Porphyre (pour l'*Éthique à Nicomaque*). Les vrais maîtres grecs n'étaient pas accessibles en raison de ces contingences historiques, et leurs pensées n'étaient finalement abordées qu'à travers de nombreux philtres hellénistiques, néoplatoniciens ou autres. Dans ces approches, lorsqu'on découvre un écart important entre les textes d'al-Fārābī ou d'Averroès et ceux des maîtres grecs, on le justifie par la présence d'un

7 Pour une mise au point à propos de ces questions, nous nous permettons de renvoyer à notre travail, « Leo Strauss et la philosophie arabe. Les Lumières médiévales contre les Lumières modernes », *Diogène. Revue internationale des sciences humaines*, n° 226, avril-juin 2009, p. 117-141. Au moment de l'achèvement de ce travail, nous avons pris connaissance de l'article de David Wirmer, "Arabic Philosophy and the Art of Reading. I. Political Philosophy", Jean-Baptiste Brenet et Olga L. Lizzi (dir), *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne*, Paris, Vrin, 2019, p. 179-244, qui aborde la lecture straussienne de la philosophie arabe. Ce travail sera discuté dans une autre publication.

corpus lacunaire, et du moment qu'on constate la présence de points originaux, on suppose qu'ils ont été puisés chez un anonyme ou chez un commentateur grec dont l'original a été conservé uniquement en langue arabe⁸. Ainsi, les auteurs arabes reflètent ou bien un échec de la lecture (dû à l'indisponibilité des bons textes) ou bien une découverte merveilleuse d'un penseur grec connu ou anonyme dont on peut contempler le génie dans la traduction arabe conservée de son œuvre. Dans les deux cas, le centre de l'approche ou l'arrière-fond de l'analyse n'est pas la philosophie politique arabe mais la philosophie des prédécesseurs grecs.

Inscrit dans une ligne interprétative consciente de ces différentes difficultés, le présent travail va chercher à repérer les dimensions majeures de cette influence en tenant compte du fait qu'elle peut s'exercer à partir de textes qui ne sont pas forcément politiques. De même, en abordant la question de l'influence, il ne s'agit pas de faire un inventaire des mentions de l'« Aristote politique » chez les différents auteurs, ni d'occulter l'originalité de l'approche d'un al-Fārābī ou d'un Averroès afin de montrer à tout prix qu'ils furent les fidèles transmetteurs des idées du Stagirite dans le contexte arabe médiéval. Une telle démarche fait l'impasse sur les interactions entre les pensées, néglige les formes d'intelligence ou d'audace intellectuelle qui peuvent amener à mettre en évidence un aspect mal expliqué dans les textes d'Aristote, ou même à montrer qu'on peut, en partant de la défense de ses positions théoriques, arriver à des résultats dans lesquels on ne reconnaît plus ses options de départ.

LE CORPUS POLITIQUE D'ARISTOTE EN LANGUE ARABE

Si nous laissons de côté les textes apocryphes dont il sera question à la fin de cet article, le corpus aristotélicien qui a pu nourrir la réflexion des philosophes arabes sur la politique contient tout sauf la *Politique*⁹.

8 Richard Walzer offre un parfait exemple de cette approche dans le commentaire de son édition et traduction de l'un des textes majeurs d'al-Fārābī sur la cité vertueuse. Voir Al-Fārābī, *On the Perfect State (Mabādi' ārā' abl al-madīna al-fā'ila)*, revised text with introduction, translation, and commentary by Richard Walzer, Oxford, Oxford University Press, 1985.

9 En ce qui concerne les influences textuelles, voir notamment Vasileios Syros, "Forgotten Commentators Society : Aristotle's Political Ideas in Arabic, Syriac, Byzantine, and

Mais ce « tout » peut être réduit à un seul texte qui est l'*Éthique à Nicomaque*. La *Politique* qui a exercé une influence considérable sur les Latins à la fin du Moyen Âge n'a de toute évidence pas été traduite en arabe avec les autres œuvres d'Aristote. Certains auteurs mentionnent ce texte en donnant l'impression qu'il a pu exister, alors que d'autres affirment explicitement qu'ils n'ont pas pu y accéder, et qu'il était donc indisponible en arabe. Dans cette deuxième catégorie, le plus explicite est Averroès, qui affirme au début de son *Commentaire de la République de Platon* que faute d'avoir sous la main le livre d'Aristote qui constitue la deuxième partie de cette science (la première partie étant consignée dans l'*Éthique à Nicomaque*), il a recouru à la *République* afin d'en explorer le contenu¹⁰. Quant aux auteurs qui ont mentionné la *Politique* en donnant l'impression qu'ils l'avaient à leur disposition, il faut savoir que ces mentions reposent le plus souvent sur des ouvrages bibliographiques ou des descriptions contenues dans certains commentaires des œuvres du Stagirite. C'est ce que nous observons dans le passage où al-Kindī énumère les livres d'Aristote, et décrit le but qu'il a assigné à chaque recherche philosophique. Dans ce texte intitulé *De la quantité des livres d'Aristote*, il mentionne la *Politique* composée de huit livres, ce qui pourrait faire croire à l'existence du véritable texte. Or, al-Kindī note que son contenu comme certains livres sont exactement semblables

Jewish Garb", dans Vasileios Syros (ed.), *Well begun is Only Half Done*, Tempe, Arizona, ACMRS, 2011, p. 1-16. Voir aussi du même auteur, "A Note of the Transmission of Aristotle's Political Ideas in Medieval Persia and Early-Modern India. Was There any Arabic or Persian Translation of the "Politics"?", *Bulletin de philosophie médiévale*, N° 50, 2008, p. 303-309, et son étude "Political Treatise", in Albrecht Classen (Ed), *Handbook of Medieval Studies*, Volume 3, Berlin / New York, De Gruyter, 2010, p. 2000-2021. Voir également, Shlomo Pines, "Aristotle's *Politics* in Arabic Philosophy", Shlomo Pines (author), Sarah Stroumsa (ed.), *Studies in the History of Arabic Philosophy*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1996, p. 251-261, et Rémi Brague, « Note sur la traduction arabe de la *Politique* », dans Pierre Aubenque et Alanso Tordesillas, *Aristote politique*, *op. cit.*, 1993, p. 423-433.

- 10 *Averroes' on Plato's Republic*, translated by R. Lerner, Ithaca and London, Cornell University Press, 1974, p. 4. L'original arabe de ce texte est perdu; il a été conservé grâce à une traduction en hébreu faite par Samuel ben Judah au début du XIV^e siècle en Provence. En 1331, Joseph Caspi en fait un résumé, puis deux traductions latines sont publiées, d'abord par Elia del Medigo en 1491, ensuite par Jacob Mantinius en 1539. Au XX^e siècle, E.J. Rosenthal l'a traduit en anglais sous le titre de *Averroes Commentary on Plato's « Republic »*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, puis R. Lerner, en a donné une deuxième version anglaise, sous le titre de *Averroes on Plato's Republic*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1974. C'est cette dernière édition que nous utilisons pour l'établissement de la version française de notre texte.

à l'*Éthique à Nicomaque*. Cette information montre qu'il s'agit plutôt de l'*Éthique à Eudème*, texte qui contient ces caractéristiques :

Le but d'Aristote dans son deuxième livre relevant de l'éthique et de la politique, et intitulé *Politika* qui signifie « civil », et qui est dédié à l'un de ses amis, est semblable aux buts assignés au premier livre [i.e. l'*Éthique à Nicomaque*]. Ici, il aborde plus la politique civile, mais certains chapitres sont exactement les mêmes que les chapitres du premier livre¹¹.

D'autres auteurs évoquent le *Livre de la politique* ou le *Livre sur le gouvernement des cités* d'Aristote, mais ils renvoient par là au *Secret des secrets*, également appelé *De la politique* ou bien à l'une des épîtres d'Aristote à Alexandre le Grand, qui a pour titre *Sur le gouvernement des cités*. C'est le cas de l'historien andalou des sciences, ā'id al-Andalusī (1029-1070) qui mentionne, dans la liste des ouvrages d'Aristote, des titres portant sur le gouvernement des cités, et d'autres traitant du gouvernement domestique, en plus des traités consacrés à l'éthique¹². De même, le polygraphe al-Mas'ūdī (m. 956) note dans le *Livre de l'avertissement et de la révision* que la philosophie politique d'Aristote est contenue dans son livre *De la politique civile (al-Siyāsa al-madaniyya)*, chose qui porte à croire qu'il s'agirait de la *Politique*, mais la description du contenu de ce texte et des principales idées qu'il renferme montre qu'al-Mas'ūdī fait un bref résumé des idées consignées par al-Fārābī dans l'ouvrage portant le même nom¹³. La prudence est donc de mise dès lorsqu'il est question du titre attribué à la *Politique* d'Aristote en langue arabe.

En ce qui concerne les philosophes politiques qui avaient une connaissance approfondie du corpus aristotélicien, nous trouvons dans le *Livre des lettres* d'al-Fārābī la mention du « livre d'Aristote sur la science politique », ce qui fait penser immédiatement à la *Politique*¹⁴. Mais cette interprétation adoptée par Shlomo Pines pour appuyer l'idée générale de l'existence au moins du premier ou des deux premiers livres de ce texte est erronée du fait que le livre auquel renvoie al-Fārābī dans ce passage

11 Kindī (al-), *al-Rasā'il al-falsafīyya (Épîtres philosophiques)*, Le Caire, Dār al-fikr al-'arabī, 1950, p. 384.

12 ā'id al-Andalusī, *abaqāt al-umam*, Beyrouth, al-Ma ba'a al-kā ūlikiyya, 1912, p. 26.

13 Al-Mas'ūdī, *al-Tanbīh wa l-iṣṣāf*, traduit par Carra de Vaux, *Livre de l'avertissement et de la révision*, Paris, Imprimerie nationale, 1896, p. 166.

14 Al-Fārābī, *Kitāb al-urūf (Le Livre des lettres)*, édité par M. Mahdi, Beyrouth, Dār al-ma'rif, troisième édition, 2004, p. 91.

n'est autre que l'*Éthique à Nicomaque*. En effet, le passage cité concerne les relatifs et leur rapport aux catégories, sujet qu'Aristote n'aborde pas au début de la *Politique*¹⁵. Quant au passage de la *Politique* (I, 3, 1253 b 21-23) que Shlomo Pines rapproche du texte d'al-Fārābī, il est très différent de ce qu'en dit ce dernier puisqu'il concerne la nature de l'esclavage : est-il juste parce qu'il repose sur la nature ou injuste parce qu'il est fondé sur la force ? Enfin, un autre texte écrit par Miskawayh, et auquel Shlomo Pines se réfère pour montrer l'existence de deux livres de la *Politique* en langue arabe pourrait renvoyer plutôt à l'une des pièces maîtresses des *Lettres d'Aristote à Alexandre*, intitulée, selon les manuscrits, *De la politique (al-Siyāsa)*, *De la politique des cités (Siyāsat al-mudun)* ou *De la politique générale (al-Siyāsa al-'āmmiyya)*. Le mot « *siyāsa* » étant interchangeable avec « *tabbīr* » (politique, gouvernement, conduite, direction), il est fort possible que le titre cité par Miskawayh, (*Tabbīr al-mudun, Du gouvernement des cités*) renvoie à ce livre¹⁶. Le fait qu'il mentionne que ce texte est composé de deux livres (*maqālatān*) confirmerait cette hypothèse puisque l'épître attribuée à Aristote contient dans certains manuscrits deux parties : « *Des qualités du roi* » (« *Fī ifāt al-malik* ») et « *De la réforme des cités* » (« *Fī i lā al-mudun* »).

D'une manière générale, il est utile, en abordant le corpus aristotélicien mentionné par les penseurs de l'Islam ainsi que les passages cités dans leurs ouvrages, de distinguer trois niveaux. Le premier est celui de la citation des titres et de certains contenus qui peuvent provenir des catalogues bibliographiques ou d'ouvrages de seconde main ayant mentionné tel ou tel titre. La *Politique* d'Aristote est le plus souvent sujette à un tel usage, ce qui indique qu'elle ne fut pas connue en langue arabe. Même la mention du titre de ce livre par al-Fārābī dans l'*Énumération des sciences* doit être traitée en tant que simple citation de seconde main¹⁷. Si al-Fārābī avait réellement ce texte en sa possession, de nombreux dossiers, absents de sa philosophie, auraient été traités, et

15 Nous rejoignons l'avis de R. Brague qui a discuté ce point dans son article « Note sur la traduction arabe de la *Politique* », dans Pierre Aubenque et Alanso Tordesillas, *Aristote politique, op. cit.*, p. 432.

16 Voir le texte de cette épître dans M. Maróth, M. *The Correspondance Between Aristotle and Alexander the Great*, Budapest, The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2006, p. 85-101. En ce qui concerne Miskawayh, voir *Tartīb al-Sa'ādāt (l'Ordre des bonheurs)*, Le Caire, al-Ma ba'a al-'arabiyya bi-Misr, 1928, p. 59.

17 Al-Fārābī, *I ā' al-'ulūm*, éditée par Osman Amine, Le Caire, Imp. Al-Eétamad, 1931, p. 105.

plusieurs questions auraient émergé du fait de la haute teneur intellectuelle des thèmes que la *Politique* aborde, et de la minutie avec laquelle Aristote conduit ses enquêtes. La légitimité de l'esclavage, la critique de Platon à propos de la communauté des femmes, des enfants et des biens, le problème de la sédition et des bouleversements qui affectent les cités, l'analyse des constitutions d'un point de vue historique et également sur le plan normatif : tous ces points, s'ils étaient connus pour les philosophes arabes, auraient conduit à de grands changements dans l'approche de cette branche de la philosophie.

Le deuxième niveau est celui de la citation de certains fragments, qu'il s'agisse de développements plus ou moins importants provenant des textes des commentateurs (entre autres Alexandre d'Aphrodise, Porphyre, Simplicius, Philopon, Nicolas de Damas) ou bien de maximes compilées dans les florilèges qui ont connu une large audience en Orient entre les IX^e et XII^e siècles¹⁸. Certes, la plupart de ces maximes et aphorismes n'ont pas de lien avec les véritables textes d'Aristote, et ils peuvent même nous étonner du fait que certains d'entre eux brossent du Stagirite l'image d'un philosophe néoplatonicien soucieux de purifier son âme, d'un mystique désireux de la débarrasser de l'influence du corps, ou d'un ascète qui méprise ce bas monde et ne pense qu'à l'au-delà. Mais d'autres passages devraient refléter des aspects biographiques ou des idées authentiques d'Aristote. Sur ce plan, le livre du pseudo-al-'Āmirī (*al-Sa'āda wa l-is'ād*, *Du bonheur et des moyens de l'obtenir*) est d'autant plus exemplaire qu'il est l'unique texte à avoir sauvegardé quelques lignes dont on trouve l'équivalent, en termes d'idées, dans le Livre I de la *Politique*¹⁹. Mais ces passages ne collent pas mot à mot au texte d'Aristote, ce qui montre qu'il s'agit de citations de seconde main, provenant des commentateurs grecs d'Aristote ou des auteurs alexandrins. Le texte aristotélicien de base dans lequel le pseudo-al-'Āmirī a puisé les aphorismes moraux et politiques reste toutefois l'*Éthique à Nicomaque*, et les nombreuses citations qui en sont extraites prouvent

18 Voir notamment Miskawayh, *Al-ikma l-ālida (La Sagesse éternelle)*, éd. Abdurrahman Badawi, Le Caire, Maktabat al-nahā a l-mi riyya, 1952, et Ibn Fātik, *Mu tār al-ikam wa ma āsin al-kalim (Maximes choisies et belles sentences)*, éd. Abdurrahman Badawi, Beyrouth, al-Mu'assasa l-'arabiyya li l-dirāsāt wa l-našr, 1980.

19 Voir le relevé de ces passages dans Shlomo Pines, "Aristotle's *Politics* in Arabic Philosophy", *op. cit.*, p. 252-253. Il est à noter que les citations donnant l'impression qu'elles proviennent de la *Politique* sont juxtaposées à d'autres citations provenant de l'*Éthique à Nicomaque*.

la disponibilité de cette référence lors de la compilation d'*al-Sa'āda wa l-is'ād*, probablement dans la deuxième moitié du x^e siècle.

Le troisième niveau concerne les textes authentiques d'Aristote, dont le contenu est explicitement politique, et en l'occurrence nous nous trouvons contraint de nous limiter à un seul texte qui est l'*Éthique à Nicomaque*. Cette œuvre est, de loin, celle qui a le plus déterminé les recherches des philosophes arabes non seulement sur la politique, mais aussi sur la philosophie en général²⁰. Elle a joué un rôle fondamental à ce moment crucial du développement de la pensée scientifique et philosophique aux x^e-xi^e siècles comme le montre sa présence déterminante dans le projet du jeune al-Fārābī qui, dans une épître intitulée *al-Tanbibīh 'alā ta'īl al-Sa'āda* (*Avertissement sur l'obtention du bonheur*) associe la recherche sur la perfection humaine à la maîtrise de l'art de la logique, articulant ainsi l'éthique à un programme logique et noétique. Cette articulation sera reproduite plus tard, sur d'autres modes, dans les ouvrages les plus aboutis de la philosophie politique du Second maître²¹. Miskawayh procède de même dans *Tartīb al-Sa'ādāt* (*La disposition des bonheurs*) où les pages consacrées, au début, à une enquête inspirée des deux premiers livres de l'*Éthique à Nicomaque* sont suivies, vers la moitié du texte, par un long développement sur la philosophie d'Aristote nourri des commentaires de Paul Le Perse. Ces deux exemples montrent comment le texte d'Aristote a été à l'origine des projets philosophiques de ces deux auteurs, puisqu'ils vont consacrer l'essentiel de leurs travaux aux questions éthico-politiques, en les mettant en relation avec leurs noétiques, cosmologies et métaphysiques. La même influence se décèle chez Avempace, dont le *Gouvernement du solitaire* traduit une position originale fondée sur l'idée que le philosophe doit atteindre la perfection décrite par Aristote, mais qu'en l'absence d'un cadre politique favorable et d'une cité prédisposant à la réalisation de ce but, il doit se prendre en charge lui-même²². Cette quête de l'excellence individuelle fait l'objet

20 Pour le texte utilisé par les philosophes arabes, voir A. Akasoy et A. Fidora (ed.), *The Arabic Version of The Nicomachean Ethics*, Leiden-Boston, Brill, 2005.

21 Le « Second maître » est le surnom d'al-Fārābī dans la tradition philosophique arabe. Sur cette articulation entre bonheur et logique, voir notre synthèse « Al-Farabi », dans Michèle Gally (ed.), *Le bonheur. Dictionnaire historique et critique*, Paris, CNRS Éditions, 2019, p. 245-249.

22 Le petit traité d'al-Fārābī, *al-Tanbibīh 'alā ta'īl al-Sa'āda*, édité par Ja'far al-Yasin, Beyrouth, Dār al-Manāhil, 1992, p. 227-265, illustre cette influence de la réflexion

d'une recherche plus approfondie dans la *Lettre d'adieu*, où le propos est articulé, dans sa totalité, aux descriptions de la fin suprême de l'homme par Aristote dans le livre X de l'*Éthique à Nicomaque*²³.

PHILOSOPHIE PRATIQUE

Ces différents niveaux du corpus aristotélicien présents chez les philosophes arabes à l'époque médiévale se reflètent dans la présentation de la branche pratique de la philosophie où prédomine en général une tripartition en éthique ou gouvernement de soi, en économique ou gouvernement domestique, et en politique ou gouvernement de la cité. Cette tripartition qui s'appuie sur trois textes d'Aristote (l'*Éthique à Nicomaque*, les *Économiques* et la *Politique*) a été conservée dans la tradition philosophique la plus vivante avec laquelle l'Islam se trouve immédiatement en contact dans les différentes cités où il va s'établir, à savoir les courants du néoplatonisme alexandrin²⁴. Elle va connaître une systématisation dans les encyclopédies philosophiques et les catalogues des sciences, notamment à l'époque post-avicennienne. C'est à cette période de la fin de l'Âge classique seulement que nous trouvons des traités imposants rassemblant les trois parties de la philosophie pratique. Paradoxalement, le fait de mettre ensemble dans un seul volume l'éthique, l'économique

aristotélicienne sur le bonheur et la perfection contenue dans les deux premiers livres de l'*Éthique à Nicomaque*. C'est le point de départ du jeune al-Fārābī, connu surtout en tant que logicien, dans son projet philosophique global. Quant à Miskawayh, le texte intitulé *Tarīb al-Sa'ādāt* montre que la même thématique de la détermination de la nature du bonheur et de la perfection ultime a été décisive pour l'enquête de l'auteur. Notons qu'il suit dans ce texte le plan d'al-Fārābī en nouant la recherche sur le bonheur à la maîtrise des arts logiques des arts logiques. Pour une présentation du contenu de ce texte, voir Roxanne D. Marcotte, "Ibn Miskawayh's *Tarīb al-Sa'ādāt* (*The Order of Happiness*)", dans *Monotbeism and Ethics : Historical and Contemporary Intersections among Judaism, Christianity and Islam*, ed by Y. Tzvi Langermann, Leiden : E.J. Brill, 2011, p. 141-161. À propos d'Avempace, voir l'étude exhaustive des influences des sources aristotéliciennes sur cet auteur dans J. Janssens, "Ibn Bājjā and Aristotle's Political Thought", in *Well begun is Only Half Done*, op. cit., p. 73-95.

23 Voir à ce propos notre travail sur « Le statut de la raison pratique chez Avempace », *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 21, 2011, p. 85-109.

24 Voir Dominic J. O'Meara, *Platonopolis, Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 53-68.

et la politique a accentué la séparation entre ces trois domaines sur le plan épistémologique. Ainsi, dans le cadre des écrits philosophiques post-avicenniens, la présentation de ces trois domaines a pris une coloration scolastique insistant sur la spécificité de chacun d'entre eux et donnant l'impression qu'il s'agit de sciences autonomes. *L'Éthique Nāsirī* d'al- ūsī (1201-1274), ouvrage écrit en persan puis traduit en arabe au XIV^e siècle par un certain al- ur ānī illustre cette position. Al- ūsī, qui est l'un des plus grands commentateurs d'Avicenne, explique dans l'introduction de son livre qu'il avait reçu l'ordre d'un prince de traduire le livre de Miskawayh, *La réforme des caractères*, puis ayant estimé qu'il fallait plutôt composer un livre portant sur la philosophie pratique dans son ensemble, il a décidé de résumer ce texte consacré à l'éthique et de lui rajouter deux parties sur la « sagesse domestique » et la « sagesse civile ». D'après lui, l'éthique concerne un seul individu, alors que les deux autres sciences relèvent de la participation de plusieurs individus à des affaires communes, celle de la maisonnée ou de la cité :

La philosophie pratique, dit al- ūsī, est la connaissance des intérêts volontaires et des actions artisanales propres à l'espèce humaine, d'une manière qui conduit à l'ordonnement des états de la vie des hommes dans l'ici-bas comme dans l'au-delà, ainsi qu'à l'atteinte des perfections auxquelles ils sont prédisposés. Cette philosophie est également divisée en deux parties : celle qui concerne chaque âme individuellement, et celle qui concerne l'association qu'elle engage avec ses semblables. La deuxième partie est elle-même subdivisée en deux sous-parties : d'une part, celle qui concerne l'association au sein d'une maison, et, d'autre part, celle qui concerne une association au sein d'une cité, d'une province, voire d'une contrée ou d'un royaume. Ainsi, la première partie de la philosophie pratique est appelée « la science de l'éthique », la deuxième « la science du gouvernement domestique » et la troisième « la science de la direction des cités²⁵ ».

Cette approche de la philosophie pratique montre que chacune de ces disciplines est dotée d'une certaine autonomie, et que la distinction entre elles se fait sur la base de l'augmentation ou de la diminution du nombre d'individus concernés par l'exercice du gouvernement au sein de chaque sphère. D'après cette conception, l'éthique, par exemple, n'a

25 Nasīr al-Dīn al- ūsī, *The Nasirean Ethics*, traduit du persan en anglais par G. M. Wickens, London, George Allen & Unwin LTD, 1964, p. 28. Pour la version arabe du texte, voir Joep Lameer, *The Arabic Version of ūsī's Nasirean Ethics*, Leiden. Boston, Brill, 2015, p. 82-83.

pas de rôle à jouer dans le domaine politique, ni une finalité touchant l'ensemble de la communauté. Même si telle n'est pas, à l'origine, l'intention des auteurs qui ont procédé de la sorte, nous constatons que l'approche scolastique qui prédomine à la fin de l'Âge classique de l'Islam, avec la volonté de créer des divisions et des subdivisions, et de repérer les différents compartiments formant les disciplines scientifiques appuie cette conceptualisation de la philosophie pratique fondée sur l'autonomie de chacune des branches qui la composent²⁶. Il semblerait qu'Avicenne ait été la source de cette approche de la philosophie pratique puisque dans la *Logique des Orientaux*, il note que l'éthique « enseigne comment l'individu humain devrait être pour lui-même et pour les états qui le concernent, de telle sorte qu'il sera heureux dans l'ici-bas et dans l'au-delà²⁷ ». Par opposition aux autres branches de la philosophie pratique, l'éthique est particulière (*ā*) et non commune. La dimension sociale et politique où se révèlent les aspects humains de l'association (*mušārakāt*, *Koinoniai*) ne concernent que le gouvernement domestique et le gouvernement de la cité. Au sein de la littérature avicennienne et dans la tradition intellectuelle qui va l'ériger en référence majeure pour l'étude de la philosophie, la description détaillée de ces trois branches, appuyée par la volonté de séparer l'éthique en tant qu'elle concerne uniquement l'individu conduit, paradoxalement, à affaiblir la science pratique dans son ensemble et à s'éloigner des enseignements aristotéliens qui faisaient de l'éthique un livre politique comme nous l'avons vu plus haut avec al-Fārābī par exemple qui le désigne par le *Livre sur le gouvernement des cités*. Parallèlement, à partir d'Avicenne, la révélation prophétique et les sciences religieuses dirigées par la discipline maîtresse du droit (*fiqh*) sont chargées des mêmes finalités assignées auparavant à la philosophie pratique. En se déchargeant sur les juristes et les moralistes religieux, le discours sur l'éducation de l'individu et le gouvernement de l'État semble ainsi échapper, petit à petit, à la

26 Cette tendance se lit par exemple chez Fakhr al-dīn al-Rāzī, *Šarḥ 'uyūn al-ikma*, Cairo, al-Maktaba al-anglo-misriyya, 1986, Vol. 2, p. 6-16. al-Dawwānī, *Akblaq-i Jalali*, traduit en anglais par W. T. Thompson, *Practical Philosophy of Muhammedan People*, London, 1839, āš Kubrā Zādeh, *Miftā al-sā'ada*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1985, Vol. 1, p. 378-394.

27 Ibn Sīnā, *Man iq al-mašriqiyyīn* (la *Logique des Orientaux*), Le Caire, al-Maktaba al-salafiyya, 1910, p. 7. Voir aussi *Risāla fī aqsām al-'ulūm al-'aqliyya*, dans *Tis' rasā'il*, Constantinople, Ma ba'at al-awā'ib, 1880, p. 73-74.

philosophie, malgré les apparences d'une recherche approfondie de la précision et de la technicité à travers les divisions et subdivisions des différents domaines de la sagesse pratique²⁸.

Cette approche n'est toutefois pas commune à tous les philosophes arabes. Certains auteurs insistent au contraire sur l'unité de la philosophie pratique, même s'ils en mentionnent avec précision les différentes parties. Ce point peut être élucidé à travers l'étude du statut du gouvernement domestique au sein de cet ensemble, d'un côté, et l'examen de l'articulation entre l'éthique et la politique, d'un autre côté.

S'agissant du gouvernement domestique (*tadbīr al-manzil*), les Arabes disposaient non pas des *Économiques* d'Aristote, mais d'un texte qui devait les remplacer, celui de Bryson, un néopythagoricien du 1^{er} siècle dont le traité est quasiment la seule référence en la matière²⁹. Des philosophes comme al-Fārābī insistent sur le fait que la finalité de cette partie de la cité doit être rattachée à la cité dans son ensemble. Malgré l'absence du texte de la *Politique* où Aristote critique les associations imparfaites (tribu, famille ou village) parce qu'elles ne permettent pas de réaliser la destination politique de l'homme, nous constatons que cet enseignement fut suivi par al-Fārābī dans des textes comme les *Aphorismes politiques*, les *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, l'*Énumération des sciences* ou le *Régime politique*. Dans le premier texte par exemple qui est une série d'aphorismes extraits des textes des philosophes antiques, sans doute retravaillés par al-Fārābī et pertinemment choisis au point de refléter sa propre pensée, nous trouvons de nombreuses sections portant sur le gouvernement domestique, notamment le passage suivant :

La cité et le foyer présentent tous deux une analogie avec le corps humain. Le corps est composé d'un nombre défini de parties différentes, certaines meilleures, d'autres plus viles, adjacentes et arrangées d'une certaine manière, accomplissant chacune une action déterminée, de sorte qu'à partir de toutes leurs actions elles se réunissent dans une entraide pour parfaire le dessein du corps humain. De même, la cité et le foyer sont tous deux composés d'un nombre défini de parties différentes, certaines plus viles, d'autres meilleures,

28 Sur le peu d'intérêt qu'Avicenne réserve à la philosophie pratique, voir Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden. Boston, Brill, 2014, p. 292-296 et p. 497-498.

29 Voir *Penser l'Économique*, textes de Bryson et d'Ibn Sīnā, édités et traduits par Youssef Seddik et Yassine Essid, Tunis, Media Com, 1995, et en ce qui concerne la pensée économique en Islam, Yassine Essid, *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought*, Brill, Leiden, New York, Köln, 1995.

adjacentes et arrangées de diverses manières, accomplissant chacune en particulier une action déterminée, de sorte qu'à partir de toutes leurs actions elles se réunissent dans une entraide pour parfaire le dessein de la cité ou du foyer – sauf que si le foyer est une partie de la cité et que les foyers se trouvent à l'intérieur de la cité, leurs desseins sont néanmoins différents. Cependant, une entraide pour parfaire le dessein de la cité est réunie à partir des différents desseins, s'ils sont achevés et réunis³⁰.

L'analogie biologique utilisée ici par al-Fārābī permet d'expliquer la nature des liens entre la maison et la cité, ramenés ici au rapport du tout à la partie. Le statut comme la finalité des membres sont donc envisagés en fonction du tout auquel ils appartiennent. C'est pour cette raison que le politique (*madanī*) qui est le médecin de la cité doit intervenir pour soigner les maladies ou sauvegarder la santé, non seulement de l'ensemble, mais aussi des individus et des maisons. La science politique conserve comme chez Aristote sa qualité de science architectonique, et la perfection d'une partie est envisagée à partir de la perfection de l'ensemble. C'est ce que confirme l'aphorisme suivant qui développe une analogie entre le rôle du chef de la cité vis-à-vis des composantes de cette dernière, et celui du médecin vis-à-vis du corps qu'il soigne :

Le médecin ne traite chaque organe malade que selon sa relation avec l'ensemble du corps et les organes qui lui sont adjacents et liés, en lui procurant un traitement qui lui donne une santé dont il fait bénéficier l'ensemble du corps et dont bénéficient les organes qui lui sont adjacents et liés. De la même manière, le gouvernant de la cité doit gouverner chacune des parties de la cité, que ce soit une petite partie (comme un seul homme) ou une grande (comme un seul foyer). Il la traite et lui procure le bien relativement à l'ensemble de la cité et à chacune de ses autres parties, en s'efforçant que le bien qu'il procure à cette partie soit un bien qui ne nuise ni à la cité dans son ensemble, ni à aucune de ses autres parties, mais qu'il soit un bien dont bénéficient la cité dans sa totalité et chacune de ses parties selon son rang dans les bénéfices qu'elle procure à la cité.

En comparaison avec les textes d'Avicenne analysés plus haut, la différence est très révélatrice de deux conceptions insistant, la première, sur l'autonomie de chaque science, et, la seconde, sur la subordination à la finalité globale de la cité des finalités particulières assignées à la sphère

30 Al-Fārābī, *Aphorismes choisis*, traduit par Soumaya Mestiri et Guillaume Dye, Paris, Fayard, 2003, § 25, p. 60-61.

du gouvernement de soi et du gouvernement domestique. Aussi, à la différence d'al-Fārābī, Avicenne insiste-t-il, dans la *Logique des Orientaux*, sur la nécessité de séparer chaque sorte de gouvernement au point de conseiller de ne pas laisser le gouvernant d'une cité s'occuper du gouvernement des maisons. L'autonomisation des parties est la conséquence de cette approche, avec comme seule nouveauté le fait d'accorder à la révélation prophétique le soin de légiférer sur tous les aspects de la vie pratique, et de définir les finalités de chaque sphère³¹.

En plus du stade épistémologique permettant de déterminer le statut des différentes parties de la philosophie pratique en faisant appel à des analogies puisées dans la biologie, nous constatons que les réflexions sur le gouvernement domestique en tant que « science » disparaissent tout court dans les ouvrages majeurs d'al-Fārābī tels que le *Régime politique* où il indique clairement que la perfection et le bonheur ne peuvent être atteints qu'à partir du passage des formes d'association inférieures comme la famille ou le village vers la forme achevée qui est la cité.

Parmi les communautés humaines, certaines sont on ne peut plus grandes, d'autres, moyennes et d'autres, petites. La communauté la plus grande est une communauté composée de nombreuses nations qui s'associent et coopèrent. La moyenne est composée d'une nation. La petite est celle que renferme la cité. Ces trois-ci sont les communautés parfaites, car la cité elle-même est le premier degré des communautés parfaites³².

La détermination de la place que doit occuper tout discours sur le gouvernement domestique conduit al-Fārābī, juste après ce passage à préciser que les communautés telle que la maison sont « déficientes ». Cette position indique clairement son adhésion aux principes aristotéliens selon lesquels si l'homme est un animal politique par nature, le caractère de citoyenneté ne peut être atteint que dans le cadre de la cité, c'est-à-dire à travers la participation à la fin commune de la cité ou d'une structure plus large comme nous le verrons plus loin.

Pour conclure ce mouvement sur le statut du gouvernement domestique, et les liens qu'il entretient avec l'éthique et la politique, il faut

31 Avicenne, *Man iq al-mašriqiyyīn* (la *Logique des Orientaux*), *op. cit.*, p. 7-8.

32 Al-Fārābī, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, *Le Livre du régime politique*, traduit par Philippe Vallat, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 127.

noter que deux philosophes andalous, Avempace et Averroès vont se pencher sur la question en développant des discours très critiques à l'égard de la science du gouvernement de la maison.

En ce qui concerne Avempace, il en parle dans le *Régime du solitaire*, consacré à l'étude de la manière dont l'individu doit prendre en charge l'atteinte de la fin suprême de l'homme dans un cadre politique imparfait et quand bien même la cité excellente n'a pas encore vu le jour. Après une explication philologique et philosophique du concept de *tadbīr* (gouvernement, gestion, conduite, soin) qui est central dans la philosophie politique arabe, il tente de le limiter au domaine de l'individu et de la cité en refusant de reconnaître l'intérêt d'un *tadbīr* consacré à la maison :

[...] La perfection de la maison n'est pas un but en soi, mais ce que l'on cherche par elle est la perfection de la cité ou la fin de l'homme par nature. Il est évident que le discours la concernant est une partie du discours sur le gouvernement de l'homme par lui-même. Dans un cas comme dans l'autre, soit elle est une partie d'une cité et le discours la concernant est une partie sur le discours du gouvernement des cités, soit un moyen pour une autre fin et le discours la concernant est une partie du discours sur cette fin. À partir de là, il apparaît que le discours sur le gouvernement de la maison tel qu'il est répandu n'a pas d'utilité ni n'est fondé sur une science³³.

La critique de la « science » du gouvernement de la maison présentée par Avempace signifie que les techniques du gouvernement civil ne peuvent être réduites à celles qui sont à l'œuvre dans l'organisation du foyer et que, par conséquent, la cité ne peut être considérée comme une grande maison. Quand bien même cette dernière serait parfaite, cette perfection ne peut constituer le but de l'existence humaine. Parallèlement, l'art de diriger une cité ne peut être assimilé à celui de commander dans un foyer. D'où la volonté de supprimer cette catégorie avec la toile de fond épistémologique qui la sous-tend en tant que « science », afin de la subordonner à l'éthique ou à la politique. Malgré l'influence de Platon dans ces différents développements, il est clair qu'Avempace part d'une problématique du gouvernement qui cherche à retrouver l'identité originelle, consignée dans la philosophie

33 Ibn Bā a (Avempace), *La conduit de l'isolé et deux autres épîtres*. Introduction, édition critique du texte arabe, traduction et commentaire par Charles Genequand, Paris, 2010, p. 124. Traduction légèrement modifiée.

politique aristotélicienne, entre l'individu et la cité. Gouvernement de soi et gouvernement de la cité, éthique et politique sont enfermées dans une relation d'identité qui congédie toute séparation entre la cité et les individus qui la composent. Comme nous l'avons montré ailleurs, l'opposition d'Avempace au gouvernement domestique ne peut être interprétée que par le fait que ce type de gouvernement installe des fins séparées propres aux clans familiaux qui se substituent à la fin civile commune, empêchant ainsi la cité de se constituer comme un tout qui transcende les autres types de *tadbīr*³⁴.

Le même esprit commande également les critiques formulées par Averroès. Celui-ci ne part pas toutefois du statut épistémologique de la science du gouvernement domestique en tant que telle, mais plutôt de la transformation de certaines sociétés en espaces régis par les logiques claniques ou familiales. De manière très surprenante pour les modernes, c'est la démocratie qui est assimilée au gouvernement domestique. Pour comprendre cette perception particulière du régime démocratique, il faut rappeler que dans le *Commentaire de la Rhétorique d'Aristote*, la démocratie est appelée la cité des groupes (*al-siyāsa al-amā'iyya*), et qu'elle est assimilée au gouvernement arbitraire, et au désir des individus d'être libres d'abord et de pouvoir, ensuite, supprimer les rapports hiérarchiques idéalement fondés sur le mérite dont jouissent les gouvernants par rapport aux gouvernés³⁵. Dans le *Commentaire de la République*, une autre idée est rajoutée, et elle rejoint les remarques que nous venons de relever chez Avempace. Averroès note, en effet, que la plupart des cités musulmanes de l'époque sont « démocratiques » vu que l'essence de la démocratie est, pour lui, la division de la société en groupes familiaux et claniques qui rompent l'unité politique, et réorganisent toutes les sphères de la société et de l'économie en fonction de l'intérêt des parties plutôt qu'en fonction de l'intérêt du tout. La contradiction qui marque ce régime consiste en ceci qu'il forme réellement un tout mais complètement désarticulé et désuni, et c'est cette contradiction que rend parfaitement le terme « *amā'iyya* » qui signifie à la fois « l'ensemble » et les « groupes séparés ».

34 Voir Makram Abbès, « Gouvernement de soi et des autres chez Avempace », *Studia Islamica*, 2005, n° 100-101, p. 113-160.

35 Averroès (Ibn Rushd), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, édition et traduction par M. Aouad, Paris, Vrin, vol. II, p. 68.

De nos jours, dit Averroès, les associations dans plusieurs royaumes musulmans sont, en effet, fondées sur les clans domestiques. Le *nomos* qui les gouverne est celui qui permet de préserver leurs premiers droits, et il est évident que l'ensemble des biens et richesses de cette cité [démocratique] appartient aux clans domestiques³⁶.

La critique d'Averroès est d'une grande pertinence politique : si les liens familiaux et le lignage sont à la base de l'association politique, cela signifie que l'État n'est que le produit de la juxtaposition de l'ensemble des clans. Cela veut dire aussi que l'ordre étatique qui en résulte reste tributaire de l'ordre clanique, et de la domination d'un clan sur les autres. Averroès souligne cet aspect à travers la convocation d'un élément relatif à l'économie politique de la cité, qui vient corroborer l'analyse éthico-politique : une cité dont les richesses dépendent des clans domestiques ne peut atteindre la perfection caractéristique d'une association qui doit se situer au-delà des familles, des clans et des tribus. Un tel regard critique jeté sur la réalité sociale montre comment Averroès anticipe la formation de la pensée politique réaliste d'Ibn Khaldūn, dont l'un des points fort réside dans l'étude des mécanismes anthropologiques et des éléments concrets présidant à la naissance d'un clan puissant, doté d'un esprit de corps (*'asabiyya*) et capable de nourrir l'ambition de fonder un État. Toutefois, alors que chez Ibn Khaldūn, le clan est la pierre angulaire de tout édifice politique, il constitue, chez Averroès comme chez Avempace, la cause de la ruine de l'État et de la désarticulation des membres du corps politique.

L'INFLUENCE D'ARISTOTE : PHILOSOPHIE MORALE OU PHILOSOPHIE POLITIQUE ?

Si l'on tient compte de l'absence du texte de la *Politique* dans le contexte de l'Islam médiéval, texte dans lequel Aristote se livre à une entreprise singulière consistant à étudier cent cinquante-huit constitutions, avec l'ordre des magistratures ou des fonctions politiques qui les caractérise, et les effets produits sur les mœurs, les habitudes sociales et les lois,

36 Averroes' on Plato's Republic, *op. cit.*, p. 111-112.

peut-on encore soutenir l'existence d'une pensée politique digne de ce nom chez les philosophes arabes, et ne doit-on pas qualifier leurs écrits de « moraux » tout simplement ? Au demeurant, Ibn Khaldūn lui-même, à un moment crucial de la clôture de l'Âge classique de l'Islam, lorsqu'il entreprend de faire le point sur les savoirs politiques produits par ses prédécesseurs, se trouve amené à qualifier les travaux de philosophes tels qu'al-Fārābī d'inutiles sur le plan politique, et de valables uniquement pour le gouvernement de soi³⁷. Ne s'agirait-il pas alors, tout au plus, de traités utiles pour la réforme de l'éthique et l'amélioration de soi, puisqu'ils n'abordent nullement la question du pouvoir politique, ni n'expliquent la genèse de l'État, son évolution ou sa désagrégation ? C'est en partant de cette remarque d'Ibn Khaldūn, et en s'appuyant sur d'autres considérations philologiques que Dimitri Gutas a cherché à défendre l'idée d'absence de « philosophie politique » chez celui qui est habituellement considéré comme le fondateur même de la philosophie politique en Islam, à savoir al-Fārābī.

D'après Dimitri Gutas, la véritable philosophie politique n'est initiée en Islam qu'avec Ibn Khaldūn, alors que les termes techniques et le vocabulaire utilisés par al-Fārābī et par d'autres philosophes pour aborder la question de l'appartenance à la cité ou parler de l'activité politique n'ont en réalité qu'une dimension faiblement politique, voire purement morale :

Les discussions [sur les communautés humaines et leur gouvernement] sont toujours accessoires, non centrales, et dépendent pour leur validité philosophique du schéma métaphysique d'al-Fārābī et de sa théorie de l'intellect (noétique) plutôt que d'analyses ou d'argumentations proprement politiques³⁸.

En se penchant sur le terme « *madanī* » fréquemment utilisé par al-Fārābī, et qui renvoie à tout ce qui est civil, Dimitri Gutas remarque que les traducteurs à Bagdad entre les IX^e et X^e siècles l'ont utilisé sans véritable connotation politique. Rappelons que le terme « *madanī* »,

37 Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, translated by Franz Rosenthal, Princeton University Press, 1958, chap. III, section 50, p. 138.

38 Dimitri Gutas, "The Meaning of *madanī* in al-Fārābī's 'Political' Philosophy", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57, 2004, p. 259. Le texte d'origine dit : "Discussions [on human communities and their governance], are always derivative, not central, and they depend for their philosophical validity on al-Fārābī's metaphysical scheme and his theory of the intellect (noetics) rather than on any properly political analysis or argumentation".

adjectif dérivant de « *madīna* » (cité) est présent dans l'appellation même de la science politique (« *ilm al-siyāsa* ») par les philosophes arabes qui la qualifient aussi d'« *al-'ilm al-madanī* » (la science civile), de « *'ilm tadbīr al-mudun* » (la science du gouvernement des cités), d'« *al-'ilm al-insānī* » (la science humaine) ou d'« *al-'ilm al-irādī* » (la science volontaire)³⁹. Ce sens de « *madanī* » qui est synonyme de « politique » et qui est inséré dans un réseau sémantique très riche intégrant les idées de gouvernement, de choix volontaire, et de la réalisation de l'humanité de l'homme est escamoté par l'analyse philologique qu'en propose Dimitri Gutas, et qui le ramène au sens neutre de l'adjectif de relation, à savoir le fait d'appartenir à une cité (“a person or thing that belongs or pertains to a city”)⁴⁰.

Parallèlement, le maître-mot de la philosophie politique grecque qui est « *politeia* » et qui renvoie, dans le contexte historique et culturel de la Grèce ancienne, à la constitution de la cité-État, a été rendu par le mot « *sīra* » qui signifie en général « conduite morale ». D'où son utilisation dans d'autres contextes pour renvoyer à la vie exemplaire du Prophète de l'islam ou au genre textuel abordant l'art de la guerre (« *siyar* »), et qui est fondé sur la description des conduites des fondateurs de l'islam en la matière. Dimiri Gutas en déduit que le sens grec de « constitution » n'a pas été correctement compris par les traducteurs arabes, ce qui les a amenés à faire l'impasse sur le sens juridico-politique du terme, et à ne retenir que le sens moral de « mode de vie », de « *bios* » ou de conduite morale. Les expressions telles que « *al-sīra al-madaniyya* », utilisées pour désigner le type de constitution adoptée par telle ou telle cité a donc pris une coloration morale et psychologique. Une traduction correcte qui garde à l'esprit l'intérêt général de l'État et les avantages procurés par les ordres des magistratures qui y sont institués aurait amené – si le terme grec de « *politeia* » était bien compris – à opter pour les termes arabes de « *qawānīn* » (règlements, lois, « *nomoi* ») ou de « *a kām* » (règles juridiques, ordonnances législatives) plutôt que le terme vague et faiblement politique de « *sīra* »⁴¹.

39 Nous trouvons cette appellation chez Avempace dans *Al-Ta'ālīq al-man iqiyya* (les Commentaires de la logique d'al-Fārābī), édité par M. I. Alou zad, Tunis, al-Dār al-'arabiyya li-l-kitāb, 1997, p. 27.

40 Dimitri Gutas, “The Meaning of *madanī* in al-Fārābī's 'Political' Philosophy”, *op. cit.*, p. 261.

41 *Ibid.*, p. 263.

Pour Dimitri Gutas, la compréhension fārābienne de la philosophie politique aristotélicienne est correcte, mais elle devrait uniquement se limiter à ce qui est dit de la *politeia* dans l'*Éthique à Nicomaque*, c'est-à-dire en tant qu'elle renvoie au mode de vie moral (vertueux, vicieux, timocratique, tyrannique, etc.) adopté par les individus au sein de la cité.

La soi-disant « politique » d'al-Fārābī est donc en réalité basée sur l'éthique pour deux raisons : d'abord parce qu'il la fait dériver principalement de l'*Éthique à Nicomaque*, ce qui l'amène à développer un cadre éthique pour comprendre ce que nous appelons « la vie politique », ensuite parce que la mauvaise traduction de la *politeia* comme « mode de vie », *sīra*, l'a conduit à se concentrer sur un concept éthique en tant que caractéristique-clé de la « vie politique⁴² ».

Bien que les analyses de Dimitri Gutas s'appuient sur une grande compétence philologique, l'interprétation centrale qui consiste à évacuer le contenu politique de la philosophie d'al-Fārābī et à la ramener uniquement à la morale mérite quelques commentaires. Il semblerait d'abord que dans l'emploi que Dimitri Gutas fait de l'adjectif ou du substantif « politique », le terme devrait être univoque et s'appliquer exclusivement à ce qui concerne l'organisation juridique du pouvoir. Or on sait qu'il y a plusieurs manières d'approcher le politique qui peuvent être juridiques (tradition du droit public ou constitutionnel), historico-littéraire (tradition des Miroirs des princes), théologiques (écrits sur l'imamat) ou philosophiques (comme nous l'approchons ici)⁴³. La politique étant au demeurant l'art de conduire les hommes ou les affaires de la cité, il est difficile de souscrire à une compréhension qui la limiterait aux dimensions juridiques et institutionnelles de l'organisation des pouvoirs, comme le stipule Dimitri Gutas dans son travail. La polysémie que recouvrent les termes de *siyāsa* et *tadbīr* par exemple, deux concepts pivot dans la

42 *Ibid.*, p. 264. Le texte original dit : "Al-Fārābī's so-called 'politics' is thus actually based on ethics for two reasons : first because he derives it primarily from the Nicomachean Ethics, which leads him to develop an ethical framework for understanding what we call 'political life, and second because the mistranslation of *politeia* as 'way of life', *sīra*, led him to concentrate on an ethical concept as the key feature of 'political life'".

43 La même idée est valable pour les traditions intellectuelles développées en Occident. Machiavel aborde-t-il la politique comme le font Thomas More, Érasme, Bodin ou Bossuet ? La variété des approches (théologico-religieuses, historico-littéraire et juridico-institutionnelle) ne devrait pas conduire à l'exclusion d'une dimension au profit d'une autre. À nos yeux, elles tentent toutes de rendre compte de la complexité des relations entre les hommes qui traduisent de différentes manières leur condition politique.

philosophie politique arabe, ainsi que la plurivocité des objets et domaines auxquels ils s'appliquent invitent à ne pas succomber à la représentation moderne de cette activité qui la réduirait à des dimensions technico-pratiques ou purement juridico-institutionnelles. Le fait de considérer qu'Ibn Khaldūn est le premier philosophe politique dans la tradition arabe est d'autant plus surprenant que cet auteur est farouchement opposé aux philosophes d'un côté, et que, de l'autre, sa pensée n'est pas construite autour des significations développées par les philosophes sur les questions de direction, de conduite, et de gouvernement (*tadbīr* ou *siyāsa*), mais plutôt sur ceux de « pouvoir », de « souveraineté » et d'« État » (*sul ān, mulk, dawla*). La réflexion des philosophes comme celle des auteurs des Miroirs s'intéresse davantage à la manière de diriger le pouvoir, de conduire la logique de la domination et les rapports de force dans telle ou telle direction, alors que celle d'Ibn Khaldūn s'attèle plutôt à comprendre les mécanismes anthropologiques présidant à la genèse de l'autorité politique. Même les aspects juridiques que Dimitri Gutas érige, à partir de sa lecture d'Aristote, en critères fondamentaux pour légitimer l'emploi du terme « politique » ne font pas partie des préoccupations d'Ibn Khaldūn puisqu'il se contente, en la matière, de faire la synthèse des traditions du droit public et administratif illustrées notamment par al-Māwardī dans ses *Statuts gouvernementaux*. La volonté d'évacuer tout sens politique du vocabulaire des philosophes arabes avant Ibn Khaldūn nous laisse d'autant plus perplexe qu'elle réduit l'approche à la seule pensée du pouvoir et aux éléments concrets de l'administration de l'État, alors que l'ambition des philosophes consiste à déterminer les fins du gouvernement politique qui doivent se confondre avec la fin suprême de l'existence humaine⁴⁴.

Revenons à l'analyse philologique du terme *madanī*. Il est certes juste d'avancer qu'il s'agit d'un adjectif de relation formé à partir de *madīna* (cité) et désignant « of the city, *politikè* », mais il est étrange d'affirmer que lorsque l'adjectif est nominalisé et qu'il est appliqué à l'homme

44 Pour des mises au point conceptuelles à propos des distinctions entre le pouvoir et le gouvernement, nous nous permettons de renvoyer à notre travail, « Le concept de politique dans la pensée islamique. Qu'est-ce que la "siyāsa" ? », *Archives de Philosophie*, 2019, vol. 82, n° 4, « Penser la politique en Islam », p. 683-699. Nous décelons dans cette perception du politique ou de la politique une vision fortement réductrice de ce domaine, qui en cantonne l'analyse dans l'étude des rapports de force, puisque c'est le modèle d'Ibn Khaldūn qui est érigé comme référence pour le ou la penser.

qui se charge du gouvernement de la cité (le roi, le politique, *politikos*), le terme doit être toujours pris dans un sens qui n'est pas politique⁴⁵. Dans les *Aphorismes*, al-Fārābī note clairement que le politique (*madanī*) est chargé de soigner les âmes comme le médecin est celui qui soigne les corps. Dans cette définition, il est présenté comme le roi⁴⁶. De même, l'adjectif « *madanī* » accolé à la philosophie (*falsafa madaniyya*), à l'art (*inā'a madaniyya*) ou à la science (*'ilm madanī*) désigne bien la philosophie politique, ses principes et ses finalités, comme il le détaille dans l'*Énumération des sciences*⁴⁷. Ici, le sens spatial, géographique ou territorial (appartenir à l'espace de la cité) cède la place à d'autres significations plus élaborées. L'analyse philologique conduite par Dimitri Gutas est très compétente, mais elle se contente de trouver les correspondants arabes aux termes grecs, pour juger leur adéquation ou écart par rapport à la compréhension du texte originel d'Aristote. Or, pour mesurer l'effet produit par la traduction d'une notion ou l'arrivée d'un concept dans une nouvelle culture linguistique, il faudrait aller plus loin pour interroger les innovations sémantiques et les créations lexicales dont il pourrait être l'origine. C'est ce que nous observons, en effet, dans les nouvelles réflexions conduites par les philosophes arabes qui montrent que le mot « *madanī* » n'avait pas uniquement une signification géographique renvoyant à l'appartenance à l'espace territorial de la cité (city-dweller).

Dans un texte de Miskawayh (932-1030) qui est à peine postérieur à al-Fārābī, et dont la philosophie politique doit beaucoup à l'*Éthique à Nicomaque*, nous constatons que la racine (*MDN*) a conduit à la formation de la notion de « *madaniyya* », qui peut être traduite par « citoyenneté » ou « sociabilité politique⁴⁸ ». Le fait d'avoir forgé ce substantif abstrait exprimant la qualité (en grammaire arabe *ma dar inā'ī*) montre qu'on a dépassé le stade grammatical de l'adjectif de relation (of the city, city-dweller) pour réfléchir sur *l'état et la qualité de citoyenneté*. C'est ce que

45 C'est ce qui amène Dimitri Gutas ("The Meaning of *madanī* in al- Fārābī's 'Political' Philosophy", *op. cit.*, p. 269), à considérer la traduction de Dunlop par « *statesman* » comme étant erronée.

46 Al-Fārābī, *Aphorismes choisis*, *op. cit.*, § 4, p. 42.

47 Al-Fārābī, *I ā' al-'ulūm*, édité par Osman Amine, Le Caire, Imp. Al-Eétemad, 1931, p. 102-107.

48 Il peut désigner aussi le sens de « civilité » ou d'« urbanité ». À l'époque contemporaine, le mot désigne la « civilisation », et il est synonyme de « *tamadun* », mot de la même racine. Les origines de ces significations modernes sont déjà présentes dans l'analyse proposée par Miskawayh comme le montre la suite de notre texte.

nous constatons à travers la lecture approfondie de certains passages de Miskawayh. Après avoir rappelé le postulat aristotélicien selon lequel l'homme est politique par nature, puis établi que l'association humaine et l'entraide entre ses membres constituent la « *madaniyya* », Miskawayh précise que cette dernière possède deux états opposés qui s'appellent le premier la prospérité (*'imāra*) et le second la ruine.

L'état de prospérité, dit-il, est atteint par le grand nombre des auxiliaires, la propagation de la justice entre eux grâce à la puissance du pouvoir politique qui organise leurs conditions, sauvegarde leurs rangs et ôte de leur vie les insécurités. Je veux dire par le grand nombre d'auxiliaires l'entraide des forces physiques et des volontés par les grandes œuvres qui sont pour certaines d'entre elles nécessaires pour la subsistance, pour d'autres utiles pour le bien vivre et pour une troisième catégorie utiles pour l'agrément de la vie. C'est l'union de ces trois choses qui constitue la prospérité. Mais si la cité manque l'un de ces trois états, elle sombre alors dans la ruine, et si elle en manque deux – je veux dire le bien vivre et l'agrément de la vie –, alors c'est l'extrême état de ruine⁴⁹.

Miskawayh rajoute après ce texte que le mode de vie qui se contente du nécessaire comme celui qui est suivi par les ascètes est une négation de la « *madaniyya* », puisqu'il remet en cause les conditions matérielles de l'atteinte du bonheur et de la prospérité. Celle-ci dépend de la culture de la terre, de la pratique des arts afférents à cette activité, de la défense de l'État par les moyens militaires, et de l'intensification des activités de transport et de commerce. Sans ces trois états (1. agriculture et industrie, 2. arts militaires et 3. transport et échanges commerciaux), précise Miskawayh, on ne peut atteindre la vie excellente (*awdat al-'ayš*). La *madaniyya* se manifeste comme état par la participation des individus aux affaires communes de la cité afin de la rendre prospère et de créer les conditions de la vie excellente. La vie civile digne de ce nom n'est donc pas limitée à la simple appartenance à l'espace de la cité où les individus se contentent de la satisfaction des besoins nécessaires, à l'instar des ascètes, ni ne dénote un simple espace où ils se côtoient sans viser un but commun qui est supérieur aux finalités propres à l'éthique individuelle ou au gouvernement domestique. L'excellence de la sociabilité politique repose sur la distinction entre le vivre et le bien

49 Miskawayh & al-Taw īdī, *al-Hawāmil wa l-šawāmil*, (*Questions éparses et réponses globales*), Le Caire, al-Hay'a l-'amma li qu ūr al- aqāfa, 1951, p. 250.

vivre, qui est au fondement de la pensée politique d'Aristote, comme en témoigne le passage du début de la *Politique* (I, 2, 1252b 29-30) où il affirme que la cité se constitue pour répondre aux besoins du vivre, mais subsiste, contrairement à d'autres communautés imparfaites telles que la maison ou le village, pour le *bien vivre*. Cette expression qui est synonyme d'*eudaimonia* signifie que l'homme s'épanouit dans la cité en accédant aux types de perfections (*kamālāt*) qui sont à sa portée et dont il est capable. Pour cela, la « *madaniyya* » (état et qualité de citoyenneté) se confond non seulement avec la « *siyāsa* » (politique, gouvernement) mais aussi avec « *al-insāniyya* » (la réalisation de l'essence humaine).

Un autre passage non moins important du même livre décrit le pouvoir politique comme un art (*ināʿa*) qui est au fondement de la *madaniyya*, ce qui ne laisse plus subsister l'ombre d'un doute sur le sens politique du terme, et qui dissipe les ambiguïtés créées par la lecture de la notion par Dimitri Gutas.

Le pouvoir politique est un art qui est au fondement de la qualité de citoyenneté (*madaniyya*), puisqu'il est capable d'amener les hommes à poursuivre les intérêts qui découlent de leurs lois et de leurs directions, que ce soit par le choix volontaire ou par la contrainte. C'est aussi un art qui sauvegarde les rangs des gens et leurs subsistances pour qu'ils soient conduits de la meilleure façon qui soit⁵⁰.

Certes, l'approche d'al-Fārābī qui est au centre de cette discussion reste unique du fait qu'elle ne peut être ramenée à celle de Miskawayh, d'Avempace ou d'Averroès, philosophes chez lesquels les idées politiques peuvent être appréciées selon d'autres critères et revêtir des significations différentes. Mais le terme « *madanī* » et ses dérivés étaient utilisés un siècle avant, comme nous l'avons vu plus haut avec al-Kindī, afin de désigner la science politique. La présence de ce genre d'analyse sous la plume d'un contemporain d'al-Fārābī traduit donc la permanence de ce sens politique assigné au terme. Il est possible, bien entendu, de concéder à Dimitri Gutas le fait que l'approche politique d'al-Fārābī reste singulière du fait qu'elle est surdéterminée par l'éthique. Les constitutions décrites dans ses ouvrages dépassent le nombre qu'on trouve chez Aristote ou Platon, au point de multiplier les cités en fonction des fins cultivées par leurs chefs et des modes de vie qui y prédominent. La prolifération du

50 *Ibid.*, p. 333.

nombre des mauvaises cités (le double de la typologie d'Aristote) montre que leur nature varie, en définitive, en fonction de la fin poursuivie par le chef, et surtout, selon sa conduite et les mœurs qu'il instaure en accédant au gouvernement. De même, la focalisation sur le chef fait des gouvernés une masse qui n'accède au politique qu'en suivant la conduite du prince, et c'est l'imitation du genre de vie de ce dernier qui fait des citoyens des vertueux, des ignorants, des égarés ou des vils. Mais cette conception, aussi moralisante soit-elle, constitue-t-elle une trahison des enseignements de la philosophie politique aristotélicienne ?

On sait, en effet, qu'Aristote conçoit la *politeia* non seulement comme un ordre des magistratures, mais aussi comme un tempérament répandu chez tel ou tel peuple qui les amène à choisir tel type de gouvernement plutôt que tel autre⁵¹. De surcroît, pour définir la meilleure cité, Aristote exige d'examiner le mode de vie le plus digne d'être vécu (*Politiques*, VII, 1, 1323-a). La problématique de la vie bonne rejoint ainsi celle de la meilleure cité ; les deux problèmes sont même inséparables l'un de l'autre, ce que confirme la division de la science politique en deux parties, l'éthique, étudiant les caractères et les vertus de justice, de prudence, d'amitié, etc., et la politique abordant les types de cités et de régimes. Comme le note Charles Genequand dans sa discussion critique du travail de Dimitri Gutas, l'argumentation de ce dernier fait l'impasse sur de nombreux points philologiques liés au sens assigné par Aristote au terme de « *politeia* » dans l'*Éthique à Nicomaque*, lequel sens déborde le simple cadre juridico-institutionnel dans lequel Dimitri Gutas cherche à l'enfermer⁵² :

L'action morale, pour al-Fārābī, affirme Charles Genequand, n'est donc pas concevable en dehors d'un cadre politique, ce qu'exprime très exactement l'adjectif *madanī*. Cela n'empêche pas qu'elle puisse être envisagée sous deux aspects : moral au sens d'action déterminée par une motivation intérieure (*ulqī*), ou politique en tant que conditionnée par des règles externes (*siyāsī*)⁵³.

L'interprétation de Dimitri Gutas se heurte surtout au fait que les meilleurs spécialistes d'Aristote insistent sur l'inséparabilité de l'éthique

51 Aristote, *Les Politiques*, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993, III, 17.

52 Voir Charles Genequand, « Loi morale, loi politique : al-Fārābī et Ibn Bā a », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 61, 2008, p. 501-502.

53 *Ibid.*, p. 503.

et de la politique dans ses travaux, et sur la fin commune qui anime toute recherche sur le bonheur⁵⁴. Michel Crubellier et Pierre Pellegrin critiquent les approches qui séparent les domaines de l'éthique et de la politique chez Aristote, et insistent sur la « consanguinité » entre les deux sphères :

[...] Les traités éthiques identifient le souverain bien comme le bonheur. Or, les *Politiques* commencent, elles aussi, par des remarques sur le bien suprême, en déclarant qu'il ne peut être que le bien de la communauté la plus achevée⁵⁵.

C'est ce chemin de l'inséparabilité de l'éthique et de la politique qui est emprunté par al-Fārābī dans l'ensemble de ses travaux sur la cité parfaite, et qui est clairement explicité par Averroès au début du *Commentaire de la République de Platon*. Averroès précise qu'il s'agit d'une même science dont les parties ne se distinguent que du fait que la première décrit de manière générale les principes des bonnes actions, alors que la seconde s'intéresse aux moyens de faire advenir les habitudes vertueuses chez les individus :

[...] Cet art a été divisé en deux parties. Dans la première partie, les habitudes, les actions et les comportements volontaires sont traités de manière générale, et on fait ici connaître leur relation les uns avec les autres, et laquelle de ces habitudes est pour le bien des autres. Dans la deuxième partie, on fait savoir comment ces habitudes sont établies dans les âmes, quelle habitude est ordonnée à quelle autre habitude afin que l'action résultant de l'habitude voulue puisse devenir aussi parfaite que possible, et quelle habitude entrave quelle autre habitude. Globalement, cette partie fournit les éléments qui, une fois pensés dans leur généralité, admettent d'être actualisés⁵⁶.

54 Voir Richard Kraut, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, Malcolm Schofield, "Aristotle's Political Ethics", Richard Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden, Blackwell Publishing, 2006, p. 305-322, Richard Bodéus, *Politique et philosophie chez Aristote*, Namur, Société des Études Classiques, 1991, notamment ch. I, « Les dimensions de l'excellence politique », Pierre-Marie Morel, *Aristote*, Paris, GF Flammarion, 2003, et Pierre Pellegrin, *L'excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

55 Michel Crubellier et Pierre Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 188 et p. 208.

56 *Averroes on Plato's Republic, op. cit.*, p. 4. Le texte anglais est le suivant : "This art has been divided into two parts. In the first part the habits and volitional actions and conduct are treated generally, and here is made known their relation to each other and which of these habits is for the sake of the others. In the second part is made known how these habits are established in the souls, which habit is ordered to which other habit so that

La description de deux parties formant la science politique dans ce passage signifie qu'il est possible de les distinguer, non de les séparer. Il y a chez Averroès une adhésion à l'idée chère à Platon selon laquelle le bien de l'individu et celui de la cité sont une seule et même chose. Mais à la différence de Platon, cette identité repose moins sur l'analogie entre l'âme humaine et la cité que sur un socle épistémologique d'inspiration aristotélicienne qui l'amène à comparer la politique à la médecine afin de montrer que la division bipartite de la science politique en théorie et pratique s'applique aussi à l'art médical et vice-versa. La science de l'éthique est ainsi comparée à celle qui, en médecine, étudie la santé et la maladie, alors que la science politique correspond à la conservation de la santé (*if al- i a*) et l'éloignement de la maladie (*izālat al-mara*). Ce point prépare chez Averroès l'introduction d'un parallèle entre la politique et la médecine en tant qu'elles disposent d'un socle épistémologique commun permettant de lire dans l'une comme dans l'autre les principes et les fondements indispensables à leur exercice. Il est le témoin de l'inséparabilité de l'éthique et de la politique, et de l'adhésion à la thèse selon laquelle le gouvernement de soi est la condition du gouvernement des autres. C'est ce qu'expriment la plupart des philosophes arabes qui ont abordé les questions éthico-politiques, comme l'illustre Miskawayh dans ce court passage :

On a dit que celui qui a atteint à la perfection dans le gouvernement de soi-même et dans la correction de ses mœurs, qui a dompté l'ennemi de son âme logé entre ses flancs, est en bonne condition pour administrer une maison, et que celui qui est en bonne condition pour administrer une maison, l'est également pour administrer une cité ; et que celui qui est en bonne condition pour administrer une cité, l'est également pour administrer un royaume⁵⁷.

La continuité entre l'éthique et la politique qui est au cœur de la philosophie d'Aristote comme celle de Platon est donc admise par les philosophes arabes. Ce qui change, toutefois, c'est la question de l'échelle territoriale de la poursuite du bien suprême qui se trouve élargie à des frontières dépassant de loin le cadre de la cité-État des philosophes

the resulting action from the intended habit may become as perfect as can be, and which habit hinders which other habit. In general, this part supplies those matters, taken in their generality, that admit of being actualized".

57 Miskawayh, *al-Fawz al-a ġar (Le petit livre du salut)*, traduit par R. Arnaldez, Tunis, al-Dār al-'arabiyya li l-kitāb, 1987, p. 56.

grecs. Il s'agit là de l'un des aspects les plus importants qui marquent la distance prise, par les philosophes arabes, vis-à-vis des maîtres grecs. Avant d'aborder cet aspect, il faut se pencher sur l'étude des excellences humaines qui nous offre la clé de la compréhension des fondements de la philosophie politique arabe.

SUR LES EXCELLENCES HUMAINES ET LA *POLITEIA*

La question des excellences humaines (*al-kamālāt al-insāniyya*) est au centre des investigations philosophiques menées par les péripatéticiens arabes, dans un esprit conforme à la tradition antique, d'un côté, et révélateur de la création de nouveaux horizons interprétatifs, d'un autre côté. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, les vertus ou excellences sont divisées en deux catégories majeures, éthiques (dont le critère majeur est le juste milieu) et dianoétiques (relatives à la pensée et à la recherche du Vrai)⁵⁸. Le mérite revient à al-Fārābī d'avoir exploré le noyau aristotélicien qu'il reproduit tel quel dans les premiers travaux⁵⁹, mais transforme et enrichit considérablement en le dotant de plus de cohérence et de pertinence dans les travaux de maturité. Ainsi, au début de l'*Obtention du bonheur*, texte central dans le corpus fārābien, il annonce que les vertus (*fa ā'il*) sont de quatre sortes :

Il y a quatre sortes de choses humaines par lesquelles les nations et les citoyens des cités atteignent le bonheur terrestre en cette vie et le bonheur suprême dans la vie à venir : les vertus théoriques, les vertus délibératives, les vertus morales et les arts pratiques⁶⁰.

Les notions de « *kamāl* » et de « *fa īla* » par lesquels on traduit le terme « *aretè* », ne recouvrent pas chez les philosophes arabes (comme chez Aristote d'ailleurs), un sens moral ou religieux, mais sont plutôt synonymes d'excellence dans la fonction, de réalisation optimale des

58 Aristote, l'*Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103 a.

59 C'est ce qu'il fait dans une épître de jeunesse intitulée *Le rappel de la voie à suivre pour accéder au bonheur* ou bien dans les *Aphorismes politiques*.

60 Al-Fārābī, *De l'obtention du Bonheur*, traduit par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, Paris, Allia, 2005, p. 17.

potentialités contenues dans une chose ou d'accomplissement parfait d'une tâche. Si cette notion est capitale, c'est parce qu'elle engage d'abord la réflexion sur le genre de vie le plus digne d'être vécu (c'est l'objet de l'éthique); elle commande, ensuite, une recherche sur la cité excellente, celle qui conduit au bonheur et assure à l'individu la réalisation de son excellence en tant que partie de la cité, conformément à ses compétences et à ses dispositions (avec cet aspect nous entrons dans la politique); enfin, la recherche sur les excellences proprement humaines conduit nécessairement à réduire l'analyse à ce qui distingue l'homme des autres êtres (la raison), ce qui nous amène à la noétique et à la métaphysique.

Dans un long passage du *Commentaire de la République de Platon*, Averroès reprend la typologie des quatre excellences fixée par al-Fārābī et en conserve globalement l'esprit⁶¹. L'excellence théorétique porte sur les sciences qui ne sont pas liées à la pratique, comme c'est le cas de l'astronomie et de la métaphysique par exemple; l'excellence éthique est celle qui fait de l'individu un être moralement exemplaire; l'excellence délibérative ou cogitative (*fikriyya*) concerne le domaine des arts pratiques et s'applique à ce qui, dans ces arts, nécessite une certaine connaissance fondée, une étude scientifique permettant d'approcher les concepts fondamentaux de la science, ses universaux, et de montrer théoriquement les règles de l'accomplissement de l'art. C'est le cas, par exemple, de la politique ou de la médecine qui sont des domaines où un certain savoir théorique est indispensable à la connaissance de la discipline, mais où la finalité pratique prime et l'emporte sur la finalité de connaissance. Enfin, l'excellence artisanale est celle qui conduit à fabriquer un objet, à mettre en œuvre quelque chose de la meilleure façon qui soit; il s'agit donc, globalement, des activités de production.

La théorie des excellences, telle qu'elle fut fondée par al-Fārābī puis reprise par Averroès et d'autres philosophes comme Avempace ou Maïmonide⁶² nous offre la clé de la compréhension du statut de la politique dans leur projet philosophique global. L'axe de cette réorganisation des éléments aristotéliens précédemment décrits amène à réfléchir sur la

61 *Averroes on Plato's Republic*, op. cit., p. 86-93.

62 Pour Avempace, voir *Risālat al-wadā'* (*Épître de l'adieu*), traduit en français dans Ibn Bā' a, *La conduite de l'isolé et deux autres épîtres*, op. cit., p. 89-120. La même typologie d'Avempace est reprise par Maïmonide avec quelques légères différences. Voir Maïmonides, *The Guide for the Perplexed*, engl. transl. Shlomo Pines, Chicago University press, 1974, Vol. II, III, 54, p. 634-636.

direction de l'ensemble des activités humaines d'une manière telle que tous les éléments puissent conduire à une fin suprême unique, et créer les conditions permettant à l'homme de réaliser ce qui le distingue par rapport aux autres êtres, autrement dit ce qui lui permet de réaliser pleinement son humanité (*insāniyya*). Or, celle-ci se confond avec l'intellect comme le note Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* (X 7, 1178a 5-10) car c'est bien l'intellect qui indique la fonction propre de l'homme (*ergon*), et satisfait à la définition du bonheur en tant qu'activité en accord avec la vertu, c'est-à-dire avec les potentialités qu'il est capable d'actualiser (*Éthique à Nicomaque*, I, 6). Averroès analyse cette typologie sur fond d'une discussion typiquement aristotélicienne : qu'est ce qui est plus noble, la vie contemplative ou la vie active ? Et quelle serait l'excellence la plus éminente, les activités tournées vers les biens communs de la cité et le bonheur politique ou bien les activités de l'intellect qui portent sur les objets que la volonté (*irāda*) ne cherche pas ou ne peut pas faire advenir à l'être. La réponse à cette question engage le statut de chaque excellence et conduit à la détermination du rang ontologique de chacune d'entre elles, de manière à ce que la fin suprême (la connaissance théorique, la vie selon l'intelligible) soit reconnue comme telle, et que les autres excellences soient envisagées en tant que propédeutiques menant à cette fin. Les critères pouvant déterminer l'excellence suprême et la fin ultime de l'homme sont de trois sortes : la pluralité et l'unicité, la matérialité et l'immatérialité, et l'autosuffisance ou non de l'excellence. D'après ces critères, l'excellence suprême doit être unique, immatérielle, et recherchée pour elle-même, et non pas en vue de servir d'autres excellences. Seule la science théorique satisfait à ces critères et remplit ces exigences, et c'est ce qui va conduire à son éléction en tant que fin suprême de l'homme.

La hiérarchisation des excellences et leur ordonnancement à une fin unique est ce qui préserve leur pluralité d'un côté (puisqu'il ne s'agit pas de cultiver une excellence au détriment d'une autre) et montre, d'un autre côté, que l'ordre ontologique qui doit les unifier sous le commandement d'une excellence suprême ne peut être bouleversé sans entraîner des conséquences néfastes sur les possibilités de réaliser ce qui incarne l'humanité de l'homme. Le plus important pour notre sujet est que la fixation du rang de chaque type d'excellence, en plus d'obéir à des considérations d'ordre noétique et ontologique, se révèle

être porteuse d'une signification éminemment politique. Elle incarne, en réalité, l'ordre politique que la cité parfaite doit produire et sauvegarder. Pour al-Fārābī ou Averroès, une cité excellente est celle où les hommes d'État, les administrateurs, les stratèges, les secrétaires, etc. reconnaissent la supériorité des sciences théorétiques, et accordent la primauté à la culture de ces savoirs même s'ils sont éloignés de la pratique. De même, une cité qui estime que l'excellence morale est la fin suprême de la vie se trompe et fourvoie les citoyens dont elle se compose parce que cette excellence n'est pas le propre de l'homme et que certains animaux montrent l'exemple en matière de courage (le lion) ou de générosité (le coq). La même remarque s'applique aux excellences artisanales qu'on peut observer chez les abeilles ou les fourmis. Comme la meilleure constitution repose chez Aristote sur la définition d'un certain ordre (*taxi*), mais appliqué à la distribution des pouvoirs entre citoyens, les deux grands philosophes politiques de l'Islam, al-Fārābī et Averroès, vont déterminer cet ordre à partir de la hiérarchisation des excellences humaines. La meilleure constitution (*l'aristè politeia*) sera celle qui arrivera à le maintenir selon la hiérarchie qui convient à l'examen de la nature de l'homme ou de sa fonction propre. Cet ordre s'agence comme suit : l'excellence des producteurs et des artisans permet de pourvoir aux besoins matériels de la cité ; l'excellence éthique doit servir de propédeutique à l'excellence délibérative, puisque les hommes politiques, les juges, les stratèges, etc. doivent nécessairement être vertueux, et que la formation morale du peuple fait partie de leurs tâches politiques ; enfin l'excellente direction de la cité permet d'atteindre le bonheur extrême qui est fondé sur l'adhésion aux bonnes opinions relatives aux objets de la métaphysique (Dieu, la manière dont Il doit être décrit et représenté) et de la noétique (le sort de l'âme dans l'au-delà, le bonheur et le malheur célestes).

S'il est une pensée du gouvernement excellent chez al-Fārābī ou Averroès, il faudrait donc en sonder l'essence non pas dans l'ordre des magistratures comme le stipule Dimitri Gutas, mais à partir de la théorie des excellences humaines, et de la définition de la science politique comme l'art de rendre les gens heureux dans le monde terrestre et d'assurer leur bonheur dans le monde céleste. L'approche des philosophes arabes est certes abstraite et elle se situe à un niveau qui croise la noétique avec la métaphysique et la politique, mais cette

démarche se justifie, comme l'évoque rapidement Dimitri Gutas⁶³, par le fait qu'une loi révélée censée être parfaite est déjà présente pour l'organisation des affaires sociales et pour s'occuper des questions juridico-politiques. L'idée d'avantage commun qui est au cœur de la réflexion aristotélicienne sur les formes de constitution, et sur la manière d'ordonner les magistratures est prise en charge, dans le cadre de la civilisation de l'Islam classique, par la discipline du droit (*fiqh*). Nombreux sont, en effet, les traités qui abordent la *ma la a* (l'intérêt général) aussi bien selon un axe épistémologique lié aux sources et fondements du droit (*u ūl al-fiqh*) que d'un point de vue téléologique attaché à l'étude des finalités de la loi (*maqā'id al-šarī'a*). Cette situation culturelle est responsable de la rareté des réflexions des philosophes de l'Islam sur la constitution en tant que forme juridique dans laquelle seraient abordées les avantages concrets que chaque constitution offre par rapport aux autres possibilités d'organiser la distribution des pouvoirs au sein de la cité. Cela peut donner l'impression que les philosophes, en comparaison avec les juristes ou les lettrés spécialistes des arts de gouverner, manquaient de réalisme, mais il faut reconnaître qu'ils étaient loin de faire l'impasse sur ces questions auxquelles ils étaient quotidiennement confrontés en tant que juges, conseillers politiques ou médecins. Les aspects concrets que l'on trouve dans la littérature administrative et juridique sont délibérément délaissés par eux parce qu'ils ne relèvent pas d'une enquête philosophique. C'est ce qu'affirme al-Fārābī dans ce passage :

La science politique (*al-'ilm al-madanī*) qui est une partie de la philosophie se borne, en ce qui concerne les actions qu'elle explore, les modes de vie et les habitus volontaires qu'elle inculque et tout ce qu'elle doit examiner, aux seuls universaux et à leurs ordres. Elle fait connaître aussi ces ordres dans leurs déterminations particulières, examine la manière dont ces derniers doivent être déterminés, par quel moyen et par quelle quantité, mais elle les laisse sans détermination concrète, parce que la détermination en acte relève d'une faculté différente de la philosophie⁶⁴.

63 Dimitri Gutas, "The Meaning of *madanī* in al-Fārābī's 'Political' Philosophy", art. cité, p. 263.

64 Al-Fārābī, *Kitāb al-milla*, traduction française avec texte arabe (*Le Livre de la religion*), par Stéphane Diebler dans Ali Benmakhlouf, Stéphane Diebler et Pauline Koetschet *Al-Fārābī. Philosophe à Bagdad au x^e siècle*, Paris, seuil, 2007, § 15, p. 77. Traduction modifiée.

Aux yeux d'al-Fārābī mais aussi d'Averroès comme nous le verrons plus loin, la philosophie ne se charge pas, en abordant la politique, de la détermination des mesures concrètes relatives à l'organisation des magistratures ou à la distribution des pouvoirs au sein de l'État. À la place de ce travail qui est au cœur de l'entreprise aristotélicienne dans la *Politique*, nous assistons à l'émergence d'une réflexion sur la *politeia* en tant qu'enchevêtrement parfait des excellences humaines, et réalisation de la nature de l'homme, c'est-à-dire de sa destination ontologique. C'est le cas notamment du rapport entre les excellences théorétiques et les excellences délibératives, et entre cette dernière et les excellences éthiques : une cité qui procure la prospérité et le confort matériel pour les citoyens, un État qui se dote des attributs de la puissance dans les domaines militaires, financiers, scientifiques ou autres peuvent, en délaissant la finalité morale de l'action, conduire à des maux en devenant matérialistes, despotiques ou impérialistes par exemple. La même interdépendance entre les excellences existe à propos des arts pratiques : le statut épistémologique des *technè* se trouve remis en cause dès lors que la chose n'est pas connue (absence d'investigation théorique la concernant), qu'on ne possède pas les compétences pour penser les accidents liés à son effectuation ou que l'on ne maîtrise pas la fin en vue de laquelle elle est effectuée. Dans ce cas, l'art, comme celui de la guerre par exemple, ne s'exerce pas comme il faut et selon les critères pouvant véritablement produire un bien ou éviter un mal pour la cité et les citoyens⁶⁵.

Grâce à la lecture et au commentaire d'Aristote, la théorie des excellences humaines, telle que nous la trouvons chez al-Fārābī et Averroès, va au-delà de ce qui semble être une contradiction dans les textes d'Aristote, en mettant en évidence le fait qu'il s'agit simplement d'un changement de perspective. Cette contradiction se révèle par exemple à travers la comparaison entre le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, qui insiste sur le fait que la prudence constitue le bonheur de l'homme, et que c'est l'activité au sein de la cité qui nous le procure, et le livre X qui établit, dans le chapitre 8, que la prudence, vertu suprême de l'intellect pratique, est liée aux passions et donc à la faculté irrationnelle de l'âme. Cette opposition entre la vertu de la partie calculatrice de l'âme (la *phronèsis*)

65 Voir al-Fārābī, *De l'obtention du bonheur*, *op. cit.*, p. 56-57, où il développe ce point à propos de l'art de la guerre.

et l'excellence de sa partie scientifique (*sophia*), est abandonnée dans le *De Anima*, où la terminologie oppose un intellect pratique à un intellect théorique. Il s'agit bien du même intellect, mais quand il raisonne en vue d'un but, il est pratique, alors que lorsque l'effort spéculatif porte sur des objets n'ayant pas de lien avec la pratique, il est théorique (*De Anima*, III 10, 433a). La difficulté réside dans le fait que l'*Éthique à Nicomaque* creuse l'écart entre la prudence et les autres vertus afin de souligner ce qui distingue l'excellence de l'homme politique, alors que les autres textes qui adoptent une perspective noétique les rapprochent en subsumant ces différentes dimensions cognitives sous la faculté rationnelle de l'âme.

Face à ces différentes perspectives liées à l'approche des vertus dont l'homme est capable, les philosophes arabes ont suivi un plan qui consiste à résoudre les tensions qui animent les différentes parties du corpus aristotélicien. Pour eux, la vie la plus heureuse n'est pas la vie politique, mais la vie selon l'intellect. C'est elle qui nous rapproche des rivages du divin et nous promet une sorte de séparation. Sa plénitude correspond donc à la félicité suprême, et c'est l'activité continue de la pensée qui réalise la fin pour laquelle l'homme existe. Les philosophes arabes aristotéliciens tranchent donc ce débat en prenant la noétique, c'est-à-dire l'étude des compétences cognitives de l'homme, comme critère de la détermination de sa fin suprême. Bien qu'il soit ancré dans la doctrine d'Aristote, et qu'il constitue même l'un des efforts les plus aboutis pour en élucider la profondeur et la richesse, le travail d'interprétation mené par al-Fārābī et Averroès va produire des effets qui nous éloigneront des perspectives initialement adoptées par le Stagirite. Si l'excellence théorique doit être reconnue dans sa dignité la plus élevée, il n'est pas nécessaire, dans l'esprit d'Aristote, que les gens qui en sont doués soient forcément les gouvernants de la cité. L'influence de l'image du roi-philosophe platonicien sur al-Fārābī ou Averroès les amène toutefois à mettre l'accent sur le rôle que peut jouer un homme doté de qualités exceptionnelles dans la fondation ou la conservation du régime parfait. Ici, Aristote cède la place à Platon dont les textes ont exercé une influence considérable sur la représentation des compétences et du statut du chef politique.

DÉCLASSEMENT DE LA PRUDENCE, EXHAUSSEMENT DE L'INTELLECT PRATIQUE : ENCORE ARISTOTE ?

Les développements précédents montrent de quelle manière certaines tensions qui animent la philosophie politique d'Aristote ont été résolues par les péripatéticiens arabes grâce à l'articulation des plans noétiques, métaphysiques et éthico-politiques. Si ce travail prend sa source dans l'exercice même du commentaire des textes du Stagirite, ses résultats mènent vers des conclusions dans lesquelles la doctrine d'Aristote n'est plus totalement reconnaissable, bien que les résultats de la recherche gardent, d'une manière ou d'une autre, un fil qui les relie aux textes commentés. Pour en mesurer le sens et la portée dans le domaine de la philosophie politique, il faudrait aborder trois points qui sont les effets produits par la reformulation de la théorie des excellences humaines abordée plus haut.

Le premier point est lié au statut de l'intellect pratique dont la prudence est, chez Aristote, la vertu par excellence puisqu'elle intervient dans la détermination du syllogisme pratique et dans le processus de prise de décision dans le domaine des choses humaines. À partir d'al-Fārābī et de la reformulation des excellences humaines selon une nouvelle architecture, l'intellect pratique se trouve doté d'une dignité théorique plus élevée que celle que lui accorde Aristote. Ce plan est clairement exposé par al-Fārābī dans *l'Obtention du bonheur* où l'excellence délibérative (*al-fa'īla fikriyya*) se trouve chargée de faire advenir à l'existence les intelligibles dits « volontaires », c'est-à-dire qui concernent l'association politique et l'organisation des sociétés humaines. L'approche adoptée par al-Fārābī ici est purement noétique puisqu'elle part des intelligibles et qu'elle s'intéresse à la manière de les enseigner ou de les faire advenir à l'existence. La faculté délibérative qui est la faculté maîtresse dans le domaine politique agit en rapport étroit avec la faculté théorique, et la différence entre les deux ne réside, en définitive, que dans le fait qu'il s'agit d'intelliger des choses relatives à la vie pratique. Les biens matériels, les richesses, l'activité guerrière, les lois civiles sont autant d'exemples de ces intelligibles que la raison se charge de faire advenir à l'être en pensant, avec la faculté délibérative, aux conditions contingentes

inhérentes à leur réalisation en fonction des temps, des lieux et des différents contextes⁶⁶. À la différence de la vertu délibérative de l'âme, la vertu théorétique s'applique à penser les intelligibles qui ne sont pas soumis au changement. La perspective noétique qui est ici privilégiée par al-Fārābī montre donc que la faculté intellectuelle est une, et que seule la nature de l'intelligible implique la convocation d'une autre puissance (*quwwa*) afin de faire advenir la chose à l'être en tenant compte des différents accidents qui peuvent l'affecter. Paradoxalement, alors que l'analyse de la délibération et du syllogisme pratique est au cœur de ce thème, al-Fārābī n'évoque point la prudence, terme traduit par *ta'aqqul* dans la philosophie arabe. Nous y reviendrons. Notons pour l'heure que l'excellence délibérative se trouve, du coup, rattachée au *noûs* et étroitement solidaire de l'examen général des intelligibles. Inversement, la figure du philosophe qui profite du loisir que lui offre une cité bien gouvernée afin de cultiver la science est critiquée par al-Fārābī parce qu'il estime qu'un philosophe accompli doit transmettre aux autres les connaissances théorétiques, autrement il serait imparfait. D'où l'abolition des barrières entre la vie active et la vie contemplative :

Lorsque les sciences théoriques sont isolées et que leur possesseur n'a pas la faculté de les utiliser pour le bien d'autrui, elles sont une philosophie imparfaite. Pour être un philosophe véritablement parfait, il faut posséder à la fois les sciences théoriques et la possibilité de les utiliser pour le bien de tous les autres selon leur capacité. Si l'on devait examiner le cas du vrai philosophe, on ne verrait aucune différence entre lui et le gouvernant suprême. Car celui qui possède la faculté d'utiliser ce qui est contenu dans les questions théoriques pour le bien de tous les autres membres de sa communauté possède la faculté de rendre de telles questions intelligibles ainsi que de faire passer à l'existence les intelligibles qui dépendent de la volonté. Sa philosophie est d'autant plus parfaite que sa puissance d'accomplir cela est grande⁶⁷.

En établissant que l'enseignement des sciences théorétiques est indispensable pour l'atteinte du bonheur ultime, et que l'excellence délibérative doit être considérée comme une propédeutique préparant une excellence plus élevée, la cité fārābienne gomme les lignes de démarcation qu'Aristote a voulu tracer entre, d'un côté, le prudent et le législateur, et d'un autre côté, le philosophe qui se désintéresse de la

66 Al-Fārābī, *De l'obtention du bonheur*, op. cit., p. 44-53.

67 *Ibid.*, p. 81-82.

cité, ne connaît pas ce qui est utile pour lui-même et pour les autres, et vit comme un dieu immortel. Certains passages de l'*Éthique à Nicomaque* témoignent toutefois de la volonté de concilier ces deux aspects⁶⁸, mais chez al-Fārābī cette confusion de l'excellence de l'homme avec l'excellence du citoyen se trouve radicalisée au point de faire du philosophe, du chef, du législateur et du roi des termes synonymes⁶⁹. C'est du reste ce que montre à plusieurs endroits de son œuvre l'interchangeabilité des noms de la science politique (*al-'ilm al-madani*) et de la science humaine (*al-'ilm al-insānī*) comme nous l'avons analysé plus haut⁷⁰. La résolution de la tension entre le bonheur politique du citoyen (l'homme de bien, Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*) et le bonheur de l'homme (dont la fin est la contemplation, Livre X de l'*Éthique à Nicomaque*) constitue donc le premier et principal effet de la théorie des excellences humaines telle qu'elle est développée au sein de la philosophie arabe.

Le deuxième effet de cette réorganisation des éléments aristotéliens autour d'un axe purement noétique a trait à la question du bonheur qui, du coup, n'est plus seulement politique, mais avant tout intellectuel et métaphysique. Il peut même être décrit dans ses dimensions théologiques parce qu'il est d'abord tourné vers l'idée de Dieu, source de la perfection absolue, et parce qu'il est lié, ensuite, à l'ensemble des dogmes et des connaissances théoriques enseignées dans la cité parfaite à propos des attributs divins, de la hiérarchie des intellects, de la prophétie, du statut des chefs bien guidés, et de tout ce qui constitue les opinions et actions droites menant au salut de l'âme. Mais comme nous l'avons souligné plus haut, la même distinction entre l'excellence délibérative et l'excellence théorétique consacre paradoxalement la forte subordination de la politique à la métaphysique, et empêche l'autonomie de cette dernière vis-à-vis de la première. La description du sort des âmes des individus appartenant aux cités ignorantes, vouées à la destruction ou au malheur parce que restées enchaînées à la matière, confirme cette conception intellectualiste du bonheur présente chez plusieurs auteurs arabes, et montre comment la politique et la métaphysique ont été conceptuellement noués à l'image d'autres couples comme la puissance et l'acte ou la matière et la forme. Cette mise en évidence de la nature eschatologique du véritable bonheur

68 Voir M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, op. cit., p. 211-213.

69 Al-Fārābī, *De l'obtention du bonheur*, op. cit., § 58, p. 89.

70 *Ibid.*, p. 39.

montre indirectement que le fondement du bonheur civil souffre d'une faille originelle qui l'empêche de se constituer comme fin totalement immanente et autonome. Elle montre aussi comment, en partant de l'éloge de la philosophie en tant que discipline reine des savoirs dont l'étude procure la connaissance systématique des êtres et donc le bonheur, on aboutit, avec l'élucidation de la nature eschatologique du bonheur, à une autre définition de la philosophie en tant qu'assimilation à Dieu et partage d'attributs proprement divins.

Il est donc impossible, selon cette analyse, d'obtenir une autonomisation complète de l'art politique par rapport aux objectifs de salut dans l'au-delà. Ce constat ne repose toutefois pas sur des considérations religieuses, mais il est le fruit de la noétique fārābienne prolongée diversement par Miskawayh, Avicenne ou Averroès, et qui fait du salut de l'âme un véritable problème philosophique. Malgré ces aspects qui nous éloignent considérablement de la pensée politique d'Aristote, il ne faut pas perdre de vue le fait que cette représentation de la fin de l'association civile a conduit en même temps à séculariser la fin suprême de l'homme puisque le fait de se transformer en intellect en acte, et de cultiver la connaissance des intelligibles est une activité qui commence dans l'ici-bas. Or, c'est bien l'atteinte de cette fin qui est décrite comme l'équivalent de la vie future et de la félicité de l'âme après la mort. Ainsi, dans le geste qui relègue l'honneur ou l'utile à des pseudo-bonheurs parce qu'ils ne réalisent pas la fin suprême de l'homme, al-Fārābī et d'autres philosophes après lui apportent une thèse forte qui sera intégrée dans l'averroïsme latin et condamnée dans le contexte chrétien en 1277 par Étienne Tempier parce qu'elle constitue justement une forte sécularisation de la fin suprême de l'homme. Cette thèse dit : « Il n'y a pas statut plus excellent que de vaquer à la philosophie⁷¹ ».

Le troisième effet non moins important de la théorie des excellences humaines réside dans la distinction entre la prudence et l'intellect pratique. La prudence que les Arabes ont choisi de rendre par « *ta'qqul* », est décrite comme une capacité d'inférence et une excellence de la délibération qui peuvent concerner la direction des cités ou l'obtention des biens humains, de même qu'elles peuvent concerner la législation au sein de la cité comme l'indique rapidement le *Livre des lettres* en assimilant le

71 Voir Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 147.

phronimos au juriste (*faqīh*)⁷². Malgré la diversité des formes se rapportant à la prudence, le champ de cette vertu est beaucoup plus restreint dans la mesure où elle équivaut à un type d'intelligence qui ne peut épuiser le sens global de la raison pratique chargée, elle, de déterminer les universaux et les particuliers de la science politique. La prudence se limite ainsi à la longue expérience acquise par la fréquentation des hommes et à la détermination des choses particulières⁷³. En présentant la *phronēsis* comme le sommet de la vérité pratique et le prudent lui-même comme l'exemple vivant incarnant la prudence et dispensant, en définitive, d'avoir un savoir sur elle, Aristote a insisté sur l'autonomie de cette vertu par rapport au *noûs* et mis l'accent sur son orientation vers le contingent et le particulier⁷⁴. Ce point est dépassé par les philosophes arabes, avec une différence de taille qui consiste à confier à l'intellect pratique la charge de concevoir, dans et par la pensée, les universaux des arts pratiques⁷⁵. À la différence du Stagirite, la notion de « *ta' aqqu* » ne recouvre pas l'ensemble du champ de la philosophie pratique, et bien qu'elle fasse partie des qualités fondamentales du chef de la cité parfaite⁷⁶, elle est ramenée à une forme d'habileté intellectuelle dont la description est également présente chez Aristote⁷⁷. Al-Fārābī innove donc en mettant en face de la prudence des notions comme la ruse ou la sagacité, alors qu'il met en face de l'intellect pratique l'intellect théorique qui, lui, se consacre exclusivement à la spéculation sur l'Être premier et sur la nature du bonheur véritable.

C'est cette limitation du champ de la prudence qui conduit al-Fārābī à comparer cette capacité avec la ruse extrême (*al-dahā'*) ou d'autres formes d'inférences. Cela montre que cette capacité à bien délibérer porte moins sur les moyens que sur la fin en tant que telle, et que la variation de cette dernière permet de spécifier le type de délibération

72 Al-Fārābī, *Kitāb al-urūf* (Le Livre des lettres), *op. cit.*, § 112, p. 133.

73 Al-Fārābī, le *Livre de la religion*, dans *Philosopher à Bagdad au x^e siècle*, *op. cit.*, p. 77.

74 Voir Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, où il a bien montré cet aspect de la philosophie politique aristotélicienne.

75 Voir sur ce point les analyses éclairantes de Deborah L. Black, "Practical Wisdom in Arabic Philosophy", dans Carlos Bazán (Ed), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, New York, Ottawa, Toronto, Legas, 1995, p. 451-464.

76 Al-Fārābī, *Aphorismes choisis*, § 58, p. 84. Voir aussi, *De la religion*, *op. cit.*, § 14 d, p. 77.

77 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 13, 1144 a 25. Nous citons la traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 2007. Voir aussi Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, Quadrige/PUF, 2009, appendice III, « La prudence chez Kant », notamment p. 195.

auquel on a affaire. Ainsi, le rusé comme le prudent possèdent une excellente disposition leur permettant de délibérer et de bien choisir mais la différence se situe au niveau des fins qui, chez le second, sont ordonnées au bien civil lequel doit nécessairement être envisagé comme une propédeutique au bien dans l'au-delà, alors que pour le premier, elles sont autres que vertueuses (richesse, plaisir, pouvoir, honneurs)⁷⁸. Il s'avère donc qu'épistémologiquement la prudence est placée sur un pied d'égalité avec la ruse, puisque les deux sont perçues comme des instruments menant vers une fin vertueuse ou mauvaise.

Loin d'être au cœur de la philosophie politique des aristotéliens arabes et de jouer le rôle que leur accorde Aristote dans son travail, les analyses sur la prudence ont été mobilisées pour juger l'action de deux hommes qui furent à l'origine d'un épisode historique majeur dans l'histoire du début de l'Islam, à savoir le conflit entre 'Alī, le quatrième calife, et Mu'āwiya, le vainqueur à l'issue de la guerre civile (*Fitna*, 657-661), et le fondateur de la dynastie omeyyade en 661. Cet exemple historique est mentionné par al-Fārābī dans l'*Épître sur l'intellect* et par Avempace dans *Le Régime du solitaire*. Il peut être ramené à la question de la finalité morale de l'intelligence pratique et à la possibilité ou non d'admirer un homme dont l'habileté à inférer et à délibérer n'est pas orientée vers le bien commun, mais plutôt vers les calculs d'intérêt personnel. Chez Aristote aussi, la distinction entre prudence et habileté se fait à partir de la finalité morale de l'action tout en soulignant que la prudence ne va pas sans la maîtrise d'une certaine habileté qui est « louable quand son but est beau, fourberie quand il est mauvais » (VI, 13, 1144a). Cet axe de lecture a été adopté par al-Fārābī et Avempace afin de corriger l'opinion commune relative à l'appréciation de cet épisode historique de la *Fitna*. Or, dans cette opinion commune soutenue aussi par des historiens ou des lettrés, Mu'āwiya est plus prudent que 'Alī. Un tel jugement repose sur la représentation commune de l'intelligence pratique qui tend à confondre le prudent tel que le décrit Aristote, et l'homme rusé ou le politicien retors dont l'intérêt personnel passe avant celui du groupe. Les deux philosophes montrent qu'il faut aller au-delà de cette opinion commune qui confond beaucoup de choses à propos de la véritable nature de la prudence. De plus, la masse éprouve une fascination pour cette extrême intelligence qui peut se

78 Al-Fārābī, *Aphorismes choisis*, § 39, p. 74.

dissocier de toute appréciation morale des fins de l'action politique, et c'est la raison pour laquelle la prudence est aussi rangée par certains auteurs de Miroirs politiques avec la ruse extrême (*dabā'*) et la force dont Mu'āwiya est l'incarnation dans l'histoire de l'Islam. Mais pour al-Fārābī ou Avempace, le véritable homme doué d'intelligence pratique est celui qui tient compte de la fin vers laquelle son action est tendue et des éléments éthiques qu'elle doit contenir. Ainsi, contre l'opinion commune, ils montrent que c'est 'Alī qui était conforme au modèle de la *phronēsis*, même s'il a échoué face à son adversaire. C'est donc à cet usage, principalement historique, que sert la discussion sur la prudence dans la tradition philosophique arabe.

DE LA CITÉ-ÉTAT À LA CITÉ-MONDE : LES SIGNES DE L'UNIVERSALISATION DE LA PENSÉE POLITIQUE D'ARISTOTE

L'un des aspects les plus saillants de la théorie des excellences humaines, comme nous l'avons vu plus haut, a consisté dans la mise en évidence de la nécessité du règne de la philosophie et dans la légitimation de sa prétention à organiser l'ensemble des savoirs humains. Théologiens, juristes, secrétaires, hommes politiques, stratèges, porteurs des savoirs religieux (hadith, exégèse, etc.), tous devraient être placés sous la coupe de la seule intelligence qui connaît le bonheur ultime de l'homme ainsi que les moyens de rendre les gens heureux. Ce postulat est à la base des nombreuses discussions fārābiennes, guidées par un ton polémique, pour faire reconnaître la philosophie plutôt que la religion ou d'autres savoirs humains comme la reine des sciences et l'origine ultime des connaissances, tant d'un point de vue chronologique qu'ontologique. C'est ce que nous lisons dans le *Livre des lettres* où, guidé par l'idée que la philosophie a atteint sa maturité grâce à Aristote qui a perfectionné les méthodes de raisonnement dans l'*Organon*, et établi le chemin de l'atteinte de l'excellence humaine, al-Fārābī en arrive à juger les savoirs disponibles à son époque, notamment les savoirs religieux, comme la théologie (*kalām*) et le droit (*fiqh*) en tant que disciplines inférieures à la philosophie :

Il est clair, dit al-Fārābī, que l'art de la théologie dialectique et de la jurisprudence sont postérieurs à la loi religieuse, que celle-ci est postérieure à la philosophie, que la faculté dialectique et sophistique est antérieure à la philosophie et que la philosophie dialectique et la philosophie sophistique précèdent la philosophie démonstrative. Dans l'ensemble, la philosophie précède la loi religieuse, de la même manière que dans le temps, celui qui utilise les instruments est antérieur aux instruments⁷⁹.

Al-Fārābī est convaincu que la philosophie est plus ancienne que les religions révélées. Autrement dit, il est convaincu de l'antériorité temporelle de la philosophie sur la révélation, celle-ci devant alors confirmer ce qui est originairement inné chez l'homme et ce qui est propre à sa condition ontologique, à savoir la raison naturelle. Cette antériorité temporelle se double d'une précellence épistémologique provenant du fait que seule la philosophie développe des raisonnements conduisant à la certitude et non à la persuasion comme c'est le cas des discours religieux⁸⁰. Ces derniers visent l'assentiment du plus grand nombre, et n'hésitent pas à recourir aux arguments propres à la poétique et à la rhétorique. Mais socialement et politiquement, c'est à la religion, une fois ses principes, ses enseignements, ses parties (théorique et pratique) et ses finalités (conduire au bonheur dans l'ici-bas et dans l'au-delà) arrimés à ceux de la philosophie, que revient le mérite d'éduquer le genre humain.

Dans le *Livre de la religion*, la même assimilation et subordination du savoir religieux à la philosophie est reprise et étendue à d'autres aspects comme l'examen des rôles respectifs du prophète fondateur d'une communauté religieuse vertueuse et du roi-philosophe, fondateur de la cité parfaite. Ces remarques montrent que le philosophe est le seul porteur d'un savoir autorisé à être la source des normes. D'où les discussions sur la nécessité de lui attribuer exclusivement un statut qui est au sommet de l'élite, même si plusieurs catégories comme les porteurs des savoirs religieux ou les hommes politiques cherchent à leur tour à se présenter comme étant l'élite de l'élite⁸¹. De nombreux dossiers relatifs à l'enseignement de la religion, à son rapport à la philosophie, à

79 Al-Fārābī, *Kitāb al- urūf* (Le Livre des lettres), *op. cit.*, p. 132.

80 Pour une approche exhaustive de ces points, voir Emma Gannagé, « Y a-t-il une pensée politique dans *Kitāb al- urūf* d'al-Fārābī ? », *Mélanges de l'Université saint-Joseph*, 57, 2004, p. 229-257.

81 Voir à ce propos *Le Livre des lettres*, *op. cit.*, § 113, p. 133-134.

la différence, au sein des arts logiques, entre les arguments démonstratifs et les arguments non-démonstratifs, enfin l'utilisation des images et des symboles pour enseigner certaines vérités métaphysiques à la masse, sont tributaires de l'intronisation de la philosophie et de l'assignation du philosophe au rôle politique de la direction de la communauté⁸². Désormais, c'est l'intellect qui doit gouverner la cité, mais il peut aussi se charger d'une nation ou de plusieurs nations, voire prétendre à régir le genre humain dans son ensemble.

Il est à noter que dans ces développements opérés par les philosophes arabes à partir de l'*Organon*, la rhétorique à laquelle Aristote assignait déjà une fonction importante au sein de la cité⁸³ se trouve davantage politisée, du fait qu'elle est confrontée à la nécessité d'enseigner la multitude (*al- umḥūr*) et à prendre en charge la transmission des opinions théologiques et des valeurs morales issues de la religion en tant que vérités exprimant la même chose que ce que la philosophie peut exprimer avec les méthodes démonstratives appropriées à l'enseignement des élites philosophiques⁸⁴. La conséquence la plus importante pour

82 En ce qui concerne l'influence de la *Rhétorique* d'Aristote sur les idées politiques des philosophes arabes, voir notamment Uwe Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric in the East*, Leiden. Boston, Brill, 2008, John W. Watt, "Aristotle's Rhetoric and Political Thought in the Christina Orient and in al-Farabi, Avicenna and Averroes", Vasileios Syros (ed.), *Well Begun is Only Half Done*, op. cit., p. 17-47, et Frédérique Woerther, « La *Rhétorique* d'Aristote comme moyen de diffusion des idées politiques aristotéliciennes dans la philosophie politique arabe : Les *Didascalía Rhetoricam ex glosa Alfarabii* », Vasileios Syros (ed.), *Well Begun is Only Half Done*, op. cit., p. 49-71 ; Charles E. Butterworth, "The Rhetorician and His Relationship to Community : Three Accounts of Aristotle's Rhetoric", Michael E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy : Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany : State University of New York Press, 1984, p. 111-136 ; Charles E. Butterworth, "Averroës' Platonization of Aristotle's Art of Rhetoric", Gilbert Dahan et Irène Rosier-Catach (ed.), *La Rhétorique d'Aristote : traditions et commentaires de l'Antiquité au xviii^e siècle*, Paris : J. Vrin, 1998, p. 227-240, et du même auteur, "Rhetoric and Islamic Political Philosophy", *International Journal of Middle East Studies*, 3, n° 2, 1972, p. 187-198, Lameer, Joep. "The Organon of Aristotle in the Medieval Oriental and Occidental Traditions", *Journal of the American Oriental Society*, n° 116, 1996-1, p. 90-98, Maroun Aouad, « Le texte arabe du chapitre sur la rhétorique d'Ibn Ri wān et ses correspondant dans la *Didascalía Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii* », Gilbert Dahan et Irène Rosier-Catach (éd.), *La Rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'Antiquité au xviii^e siècle*, Paris, Vrin, 1998, p. 169-225.

83 Aristotle, *Rhétorique*, I, 2, 1356a 25, trad. Pierre Chiron, Paris, GF Flammarion, 2007, p. 127. Le texte dit : « Il en résulte que la rhétorique est comme une sorte de rejeton (*anaphues*) de la dialectique, ainsi d'ailleurs que de l'étude des caractères, qu'il est légitime de nommer politique ».

84 Chez al-Fārābī et Averroès, il existe une véritable philosophie de la religion qui est le principal effet de l'étude des arts logiques, et qui a été stimulée par le conflit entre les

notre propos est que la validité des enseignements véhiculés par une religion, aussi bien sur le plan dogmatique que du point de vue de la pratique morale – se mesurent chez al-Fārābī et Averroès à l’aune de l’universalité de la religion et de sa capacité à jouer, auprès des masses, le même rôle que joue la philosophie pour l’élite savante. C’est pour cette raison qu’al-Fārābī estime que le gouvernement vertueux peut concerner plusieurs communautés religieuses, et qu’Averroès ne défend la supériorité de l’islam par rapport aux autres religions monothéistes que parce qu’il affiche un message plus universaliste⁸⁵. Cette manière d’aborder les rapports entre la religion et la philosophie montre comment la première ne peut être vertueuse ni mener l’homme au bonheur que lorsqu’elle s’en tient aux enseignements universels de la seconde.

Puisque l’enjeu fondamental est la transmission des excellences telles qu’elles ont été fixées par une philosophie qui est à l’origine des savoirs humains et qui a atteint sa perfection avec Aristote, vu que cet enseignement qui doit conduire les peuples et nations au bonheur doit être relayé par la religion afin de gagner le plus grand nombre, il doit y avoir un terrain de l’universalité qui puisse transcender les divergences entre les hommes en matière de dogmes et d’opinions religieuses. La seule condition de la réussite de ce pari est que les religions soient arri-mées à la bonne philosophie, et non à ses formes altérées ou primitives comme la sophistique ou la philosophie présocratique. Les lois religieuses positives doivent elles-mêmes être soumises à la loi naturelle qui émane des intelligibles premiers universellement partagés et qui témoignent de l’existence d’un certain universalisme éthique qui dépasse les particularismes religieux, ethniques ou linguistiques⁸⁶.

philosophes et les théologiens en terre d’Islam. Vu les limites de ce travail, et le fait que cette philosophie n’est pas d’origine aristotélicienne, ce point qui est très important pour l’étude du rapport entre religion, philosophie et politique ne sera pas abordé ici. Nous nous permettons toutefois de renvoyer à notre *Islam et politique à l’âge classique*, Paris, PUF, 2009.

- 85 Al-Fārābī, *Kitāb al-milla*, Beyrouth, Dār al-mašriq, 1991, traduction française avec texte arabe (*Le Livre de la religion*), par Stéphane Diebler dans Ali Benmakhlouf, Stéphane Diebler et Pauline Koetschet, *Al-Fārābī. Philosophe à Bagdad au X^e siècle, op. cit.*, p. 93. Pour Averroès, voir *Kitāb al-Kašf ‘an manāhiğ al-adilla wa ‘aqā'id al-milla*, (*Dévoilement des méthodes de démonstration en matière de dogmes de la religion*), Beyrouth, Markaz dirāsāt al-wa da l-‘arabiyya, 1998. p. 184.
- 86 Voir à propos de ce point Thérèse-Anne Druart, “Al-Farabi, Ethics and First Intelligibles”, *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale*, 8 (1997), p. 403-423. Pour une vue d’ensemble sur les courants théologiques et juridiques de l’Islam, voir Anver M. Emon,

Cette ouverture sur l'universel où la science politique guidée par la philosophie et secondée par la religion ne reconnaît plus les frontières territoriales de la cité grecque est le dernier point qu'il faudrait développer dans ce travail. La pensée des philosophes arabes étant centrée sur une problématique du gouvernement finalisé vers le bonheur et l'atteinte des excellences, elle se présente comme une réflexion éloignée de la spéculation sur l'État, de l'étude des mécanismes anthropologiques relatifs à sa genèse ou des rapports de force qui permettent de penser le pouvoir *in concreto*. Cette remarque est importante parce qu'elle montre le sens dans lequel ils ont compris l'être politique de l'homme. Et puisqu'il s'agit d'une problématique centrée sur le gouvernement et non sur le pouvoir, il faut s'interroger sur les raisons qui les ont amenés à penser ce nouage entre la philosophie politique et l'idée de gouvernement universel, plutôt qu'entre la philosophie politique et la cité-État, comme c'est le cas avec Aristote. Un pseudo-Aristote, celui des *Lettres à Alexandre*, aurait-il été déterminant dans ce passage de l'échelle territoriale de la cité à celle des nations, voire à la fédération de plusieurs nations ?

Dès le début de l'Islam – sous le gouvernement des Omeyyades précisément – et bien avant le début du grand mouvement de traduction systématique des textes d'Aristote au IX^e siècle, un ensemble de lettres nommées les *Lettres d'Aristote à Alexandre* fut traduit pour répondre aux besoins politiques du nouvel Empire arabe et assimiler certains enseignements majeurs de l'art de gouverner tel qu'il fut pratiqué par les Anciens⁸⁷. Ce texte brosse l'image d'un Aristote présent aux côtés de son élève comme conseiller ou ministre qui lui dicte la politique à suivre en matière d'administration des territoires conquis en Perse ou en Inde, le gratifie de ses conseils précieux et accompagne, de loin, la construction de l'État universel d'Alexandre le Grand⁸⁸. Il faut souligner le fait que

Islamic Natural Law Theories, Oxford, Oxford University Press, 2010. Voir aussi, Al-Fārābī, *On the Perfect State (Mabādī' āwā' abl al-madīna al-fā'ila)*, Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer, Oxford, Oxford University Press, 1985, IV, 13, § 3, p. 202-205.

87 La date de traduction de ces textes est probablement les années 730, sous l'impulsion de Hišām ibn 'Abd al-Malik (691-743), et la conduite de son secrétaire Sālim Abū l-'Alā'. Il faut aussi mentionner la présence à la même période d'une traduction de la *Rhétorique* d'Aristote. M. C. Lyons, estime dans *Aristotle's Ars Rhetorica. The Arabic Version*, Linton, Pembroke Arabic Texts, 1982, p. iii, que c'est en 731 que la première traduction fut publiée.

88 Voir sur la figure d'Alexandre le Grand en Orient, et ses liens avec Aristote M. Grignaschi, « La "Siyāsatu-l-āmiyya" et l'influence iranienne sur la pensée politique islamique », *Acta*

ce texte qui a beaucoup influencé les historiens, les lettrés et les hommes politiques est différent du fameux *Secret des secrets* vu qu'il ne contient pas des exposés sur les sciences occultes, de même qu'il diverge aussi par rapport à son pendant occidental qui est le *Roman d'Alexandre* du Pseudo-Callisthène parce qu'il se focalise sur les dimensions politiques du gouvernement de l'Empire, et laisse de côté les légendes qui se sont développés à partir de la biographie du Conquérant. C'est pour ces deux raisons qu'il fut adopté comme l'une des sources majeures de la littérature politique en Islam, et qu'il fut déterminant dans la formation du genre des Miroirs des princes (*ādāb sul āniyya*)⁸⁹.

Aristote se présente dans les *Lettres* comme un fervent partisan d'une *pambasileia* vertueuse, le défenseur d'un État œcuménique et universel, unissant le genre humain sous l'autorité d'un roi juste et bienveillant, ce qui entre en conflit avec ses véritables idées politiques centrées sur la cité, et opposées, en général, à l'idée de la royauté d'un seul parce qu'elle nie la conception d'une *politeia* formée de citoyens égaux et amenés tour à tour à être gouvernants et gouvernés⁹⁰. Avec ces *Lettres*, nous nous trouvons loin des opinions négatives sur les barbares en général, et les Perses et les Asiatiques en particulier (exprimées par exemple dans la *Politique*, I, 2, 1252 b 8-10 et I, 6, 1255 a 29-40 où Aristote affirme que les barbares

Iranica. Hommages et opera minora, Volume III, Monumentum H. S. Nyberg, Leiden, Brill, 1975 ; « Les "Rasā il Aristātālisa ilā-l-Iskandar" de Sālim Abū-l- Alā et l'activité culturelle à l'époque omayyade », *BEO* 19, 1965, p. 7–83 ; « Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sālim Abū-l- Alā », *Muséon* 80, 1967, p. 211–64 ; F. Doufkar-Aerts, *Alexander Magnus Arabicus*, Paris-Leuven-Walpole, MA, Peeters, 2010.

89 En ce qui concerne ce corpus dont la plupart des pièces sont, de toute évidence, apocryphes mais qui a joué un rôle fondamental dans la tradition arabe des Miroirs des princes, ainsi que dans la littérature des maximes et aphorismes, voir le texte entier dans M. Maróth, M. *The Correspondance Between Aristotle and Alexander the Great, op. cit.*

90 Ces points sont controversés parce que certains passages de la *Politique*, des pièces des *Lettres à Alexandre* qui peuvent être considérées comme authentiques, ainsi que la biographie des deux hommes laissent ouverte la question de l'évolution de la pensée politique d'Aristote, et pluralisent les interprétations qui pourraient réconcilier des différentes sources. Voir notamment à ce propos les discussions relatives à l'authenticité de l'une des pièces de ce corpus, J. Bielawski et M. Plezia, *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, Wrocław-Warszawa-Krakow, 1970, P. Thillet, « Aristote conseiller politique d'Alexandre vainqueur des Perses ? », *Revue des Études Grecques*, Année 1972, tome 85, fascicule 406-408, p. 527-542, P. Carlier, « Étude sur la prétendue lettre d'Aristote à Alexandre transmise par plusieurs manuscrits arabes », dans « Autour de la politique d'Aristote », *Ktema*, 1980, n° 5, p. 277-288. Sur la question spécifique du gouvernement universel, voir S. M. Stern, *Aristotle on the World-State*, Oxford, Cassirer, 1968.

sont des esclaves par nature)⁹¹. Certes, les philosophes arabes qui se sont penchés sur la véritable doctrine d'Aristote ne se sont pas intéressés à ce corpus, sans doute parce qu'ils le jugeaient apocryphe, à l'exception de Miskawayh et du pseudo-al-'Āmirī qui le citent abondamment, le premier, dans la *Sagesse éternelle*, et le second, dans *Du bonheur et des moyens de l'atteindre*. Certains philosophes-médecins passionnés par les florilèges de maximes et d'aphorismes comme Ibn Hindū ou Ibn Fātik, des lettrés comme Qudāma ibn 'āfar l'ont également fréquenté, sans parler des auteurs des Miroirs des princes pour lesquels certains passages des *Lettres* sont des sommets condensant la sagesse politique exprimée avec une grande élégance littéraire. Si ce texte a pu influencer les lettrés, les historiens et les penseurs politiques de l'Islam, il est évident qu'il n'a pas joué de rôle majeur chez les philosophes péripatéticiens. D'où viendrait donc cette pensée du gouvernement universel qui anime leurs idées politiques ?

Pour y répondre, il est possible de soutenir que le gouvernement dynastique rassemblant plusieurs nations (*umam*, pl de *umma*) était déjà au cœur du modèle politique instauré par l'Islam à partir des Omeyyades et surtout avec les Abbassides. Penser le gouvernement parfait à une échelle supérieure à celle des limites territoriales de la cité peut donc être interprété comme un effet de la culture de l'Islam et du modèle institutionnel du califat universel. Les *Lettres d'Aristote à Alexandre* ne constitueraient dans ce cas qu'une caution intellectuelle supplémentaire qui devait appuyer une orientation institutionnelle déjà ancrée dans les sociétés du monde musulman.

Mais il y a aussi une autre interprétation, non moins intéressante, puisqu'elle est purement philosophique (et non pas culturelle ou historique), et qui provient de l'appréciation globale, par ces philosophes, du projet aristotélicien. Al-Fārābī, par exemple, malgré la présence dans sa philosophie de certains éléments néoplatoniciens (notamment en cosmologie) est directement influencé par Aristote dans sa pensée politique. En effet, celle-ci s'appuie sur les études biologiques menées par Aristote, notamment sur la défense du rôle moteur du cœur au sein de

91 La question de la véritable opinion d'Aristote à propos des Barbares reste discutable puisque dans certains textes comme l'*Éthique à Nicomaque*, (VIII, 1, 1055 a 21-22), il avance des idées sur l'existence d'une amitié entre les hommes, indépendamment de leurs origines ethniques ou autres, ce qui conduit à relativiser les jugements sévères prononcés à propos des non Grecs.

l'organisme vivant, et sur certaines analogies entre la cité bien gouvernée et le corps dirigé par le cœur. Dans l'un des rares textes où il prend la défense d'Aristote contre d'autres philosophes, en l'occurrence Timée, Platon et Galien, tous les trois partisans d'une position selon laquelle les directions dans le corps humain sont multiples et appartiennent au cerveau, au cœur et au foie, al-Fārābī utilise le modèle de la direction politique où existe une unité du commandement afin d'illustrer les insuffisances du modèle platonicien marqué par la pluralité des directions, et par l'absence d'une hiérarchisation naturelle entre les trois organes⁹². Dans *Les opinions des habitants de la cité vertueuse*, la même analogie entre le cœur (le principe directeur sur le plan organique) et le roi-philosophe (le principe directeur sur le plan politique) est reprise par al-Fārābī, mais dans le sens inverse, celui qui va de la politique à la biologie. Le chef de la cité vertueuse, appelé aussi « l'organe-chef » (*al-'u w al-ra'īs*), est décrit comme l'homme capable de conduire les citoyens vers le bonheur ultime. Or, ce qu'il faut noter à ce propos, c'est que l'analogie présente chez Aristote parle d'une cité, alors que chez al-Fārābī, le roi-philosophe est habilité à diriger le monde :

Tel est donc le chef qu'aucun autre homme ne peut jamais prétendre diriger. Il est le guide, le premier chef de la cite vertueuse, le chef de la nation vertueuse et le chef de la partie habitée de la terre entière⁹³.

Nous voyons ainsi que la philosophie naturelle d'Aristote, en plus des positions théoriques exprimées à propos d'autres aspects de la philosophie ont bel et bien contribué à façonner l'opinion selon laquelle il était partisan de l'unité du genre humain. Cet Aristote est celui qui a forgé les lois universelles du raisonnement et qui a permis de transformer la raison humaine en autorité capable de fonder les normes sociales et politiques, et de s'engager en toute confiance dans la recherche de la

92 Al-Fārābī, *al-Radd 'alā ālīmūs* (*La Réfutation de Galien*), dans Al-Fārābī, *Risāla fī A'ā al-insān*, ed. Abd al-Ra mān Badawī, *Rasā il Falsafīyya li-al-Kindī wa-al-Fārābī wa-Ibn Bājjā wa-Ibn Adī*, Beyrouth, Dār al-Andalus, 1980, p. 83-87.

93 Al-Fārābī, *On the Perfect State* (*Mabādī' ārā' abl al-madīnat al-fā ilab*), *op. cit.*, V, 15, § 11, p. 246-247. La traduction anglaise de R. Wlazer précise le sens politique à la fin du passage en confondant la terre habitée (*ma'mūra*) avec l'État universel : "This is the sovereign over whom no other human being has any sovereignty whatsoever ; he is the Imām ; he is the first sovereign of the excellent city, he is the sovereign of the excellent nation, and the sovereign of the universal state (the *oikumenē*)".

vérité. C'est cet Aristote qui est vénéré par les péripatéticiens arabes en tant que « premier maître ». Il est lui-même, comme l'affirme Averroès, un exemple de l'atteinte de la perfection à l'échelle du genre humain :

Comme le sort de cet homme est étrange, s'exclame Averroès à propos d'Aristote, et comme sa nature est distincte des natures des autres humains ! On dirait que la providence divine l'a distingué afin de nous faire connaître, nous les humains, l'existence de la perfection ultime dans le genre humain, incarnée dans une personne sensible et reconnaissable en tant que telle. C'est pour cette raison que les Anciens l'appelaient « le divin⁹⁴ ».

C'est en tenant compte de ces éléments que l'on peut comprendre la critique adressée par Averroès à Platon dans le *Commentaire de la République* où il se saisit de la discussion qui porte sur le nombre de gardiens nécessaire à la cité pour aborder la question de sa taille et celle du gouvernement de plusieurs cités vertueuses. Or, il convoque Aristote comme autorité défendant l'universalité du bien et l'accessibilité de tous les hommes à la vertu, en qualifiant cette thèse de véridique et de conforme à la mission universelle de l'Islam, contre l'opinion de Platon qui reste limitée à la représentation territoriale restreinte de la bonne cité⁹⁵. C'est au nom de ce même principe qu'il critique, dans son *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, l'opinion des juristes de l'Islam qui ont adopté le principe de la guerre sainte et refusé la paix entre les peuples. Cette critique montre qu'il est partisan de la thèse de la nécessité de corriger les effets négatifs de la loi positive particulière (même si elle est religieuse) par la loi naturelle universelle⁹⁶. Celle-ci fait l'objet d'une théorisation qui s'appuie sur la *Rhétorique* d'Aristote et, plus précisément, sur l'opposition entre lois écrites et lois non écrites. Ces dernières ont comme caractère principal la généralité et la naturalité ; elles sont à l'image des axiomes c'est-à-dire que nous les trouvons en nous-mêmes, sans savoir « quand ces lois ont été instituées, ni qui les a instituées⁹⁷ ». Maroun Aouad, dans son commentaire de ce passage,

94 Ibn Rušd (Averroès), *Tal ī al-qiyās*, édité par A. Badawī, Koweit, 1988, p. 91.

95 *Averroes' on Plato's Republic*, translated by R. Lerner, Ithaca and London, Cornell University Press, 1974, p. 46.

96 George F. Hourani, « Averroes on Good and Evil », dans *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 268-269.

97 Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote, op. cit.*, 1. 13. 2 p. 113 & 1. 15. 9, p. 125.

note avec justesse qu'Averroès porte un intérêt particulier à ce couple formé des lois écrites et des lois non écrites et qu'il établit l'idée que les premières (i.e. les lois positives) ne sont que la particularisation des secondes⁹⁸. « Averroès, avance Maroun Aouad, en arrive à considérer que certaines lois écrites puissent être une application des lois non écrites ». Mais les lois naturelles non écrites (comme par exemple le fait de remercier le bienfaiteur ou la piété filiale) doivent aussi corriger les écarts des lois positives qui peuvent s'éloigner de l'esprit de justice et de l'équité, à l'image de la résistance d'Antigone aux lois de Créon qui étaient contraires à la dignité et au respect du corps de son frère défunt Polynice. Le double plan de l'universalité des intelligibles premiers et des principes éthiques a donc fait d'Aristote le défenseur de l'unité du genre humain, et l'outil méthodologique permettant de penser le rassemblement possible des hommes sous un commandement politique unique.

CONCLUSIONS

Notre travail a montré que l'influence politique d'Aristote est aussi bien due à ses idées proprement politiques (contenues dans l'*Éthique à Nicomaque* et dans la *Rhétorique*) qu'à la fréquentation de son système, la défense de sa méthode fondée sur l'*apodeixis*, ou la radicalisation de certaines thèses fortes mais qui étaient encore peu mises en évidence dans son corpus (la doctrine de la séparation de l'intellect, l'élection de sa noétique comme l'axe directeur de toute investigation portant sur l'homme, y compris la politique, l'assimilation du premier moteur au Dieu créateur, à l'Artisan, à la première Cause ou à l'Être nécessaire). Mais cette pensée politique des philosophes arabes fut-elle finalement aristotélicienne ou non ? La réponse à cette question exige de tenir compte de la particularité du corpus de chaque philosophe, chose que nous avons tenté de souligner au fur et à mesure des différents développements. Elle implique aussi une critique des étiquettes à la fois massives et réductrices de « néoplatonicien », « platonicien » ou « aristotélicien ». On peut dire qu'al-Fārābī fut un penseur politique

98 *Ibid.*, Volume 1, p. 121.

influencé par le néoplatonisme parce que la théorie de l'émanation est présente dans sa cosmologie et qu'elle a des effets sur sa pensée politique. Mais comment expliquer, dans ce cas, l'absence de la théorie de l'échelle des sciences, fondamentale dans ce courant, et qui implique une gradation dans la maîtrise des vertus et un va et vient entre les sciences pratiques et les sciences théorétiques, une maîtrise des mathématiques avant la descente vers l'éthique et une ascension vers le monde des intelligibles une fois que l'âme est purifiée et qu'elle est prête à prendre son envol⁹⁹ ?

En passant au corpus aristotélicien en tant que tel, on peut postuler que l'influence fut limitée du fait de l'absence d'une réflexion sur les régimes et la *politeia* telle qu'Aristote l'a théorisée. Mais on peut aussi aller au-delà du constat d'un fait particulier (l'absence de la *Politique*) pour se rendre compte que d'autres textes biologiques (portant sur le rôle central du cœur dans le corps animal) ou des disciplines *a priori* sans lien avec la philosophie pratique (la logique) ont eu des conséquences décisives sur la représentation de la cité parfaite, sur les caractéristiques de son chef, ou sur la manière d'éduquer les citoyens. De surcroît, on peut soutenir que la maîtrise des grandes lignes du projet aristotélicien dans son ensemble a conduit Averroès, al-Fārābī ou Avempace à résoudre, chacun à sa manière, les tensions présentes dans la philosophie pratique d'Aristote entre le bonheur de l'homme et le bonheur du citoyen. Pour nous, ce point est la pierre angulaire de la pensée politique des philosophes arabes qui estiment, chacun selon ses propres vues, que le bonheur est dans la connaissance scientifique, et la jonction de l'homme avec la source des intelligibles qui est l'Intellect actif. La science politique qui est « la philosophie des choses humaines » chez Aristote est devenue « la philosophie de l'homme » tout court chez al-Fārābī¹⁰⁰. Le choix de ces philosophes a consisté à considérer la noétique aristotélicienne comme le guide ultime pour déterminer la fin suprême de l'homme. Mais la conséquence de ce choix a été le dépassement de l'autonomie de la science politique parce que l'accomplissement de ces potentialités qui traduit en même temps une unification de la diversité et de la multiplicité qui

99 Dominic J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, *op. cit.*, p. 53-68.

100 Voir pour Aristote, l'*Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1181b 15, et pour Al-Fārābī, *De l'obtention du bonheur*, *op. cit.*, p. 39.

caractérise l'Être ne peut ignorer les fins spirituelles de l'homme¹⁰¹. Grâce à ces lectures qui dynamisent les textes d'Aristote et les enrichissent par de nouvelles pistes interprétatives provenant de l'usage de la langue arabe en tant que véhicule de l'expression de leur pensée, du contexte religieux et civilisationnel de l'Islam, ou simplement du génie propre à chaque auteur, l'Aristote politique a pu être approfondi d'un côté, transfiguré d'un autre côté. En témoigne surtout la philosophie de la religion développée par Miskawayh, Avicenne, al-Fārābī ou Averroès. Dans un sens, on peut affirmer qu'elle est tirée de la philosophie d'Aristote puisqu'elle est indissociable de ses vues sur la loi écrite et la loi non écrite, sur l'opposition entre justice positive et équité. Mais ce qui est certain aussi, c'est qu'avec cette philosophie de la religion qui ouvre sur la question de la sécularisation du bonheur humain, qui s'interroge sur le statut du philosophe au sein de la cité, et sur les conflits entre les doctrines philosophiques et les textes révélés (à propos de la création ou de l'éternité de l'univers, du sort de l'âme humaine après la mort ou du statut même de la prophétie) nous sommes déjà très loin des textes d'Aristote, et plutôt dans une *épistémè* qui rappelle les préoccupations des Lumières modernes.

Makram ABBÈS
ENS Lyon /TRIANGLE

101 Voir sur cet aspect les remarques pertinentes de Pierre-Marie Morel dans la conclusion de son ouvrage *Aristote, op. cit.*, p. 250-252.

DE LA POLITIQUE D'AL-MAGRIBĪ

Les réverbérations du miroir face à la réalité du pouvoir

Il y a environ soixante-dix ans, paraissait la première édition de *Kitāb fī al-siyāsa* d'al-Mağribī¹ (981-1027). À la fin de l'introduction consacrée à cette épître, Sāmī al-Dahhān annonce qu'elle sera prochainement traduite en français par son ami Henri Laoust². Malgré les longues recherches que nous avons entreprises, aucune trace de cette traduction n'a été retrouvée dans les divers recensements³ des travaux de ce célèbre orientaliste. Ce projet a-t-il été ébauché avant d'être ajourné ou abandonné ? Ou bien al-Dahhān a-t-il confondu *Kitāb fī al-siyāsa* d'al-Mağribī avec *al-Siyāsa l-šar'īyya* d'Ibn Taymiyya qui sera traduite la même année par Henri Laoust⁴ ? S'il est difficile, et peut-être accessoire de répondre à ces interrogations, il nous a paru essentiel de continuer l'œuvre de ces deux illustres savants en donnant corps au projet de traduction et de commentaire de l'épître d'al-Mağribī.

Mais avant de sonder les profondeurs de cette œuvre et de mettre au jour sa singularité par rapport à la tradition des Miroirs des princes, il convient de s'arrêter brièvement sur la vie d'al-Mağribī. À l'image de son œuvre, son existence abhorre l'ordinaire et le prosaïque et voue une vive prédilection pour l'attrait de la fantaisie et de la sensibilité. Né⁵ à Alep

1 *Kitāb fī al-siyāsa*, ta'lif al-Wazīr al-Kāmil Abī l-Qāsim al- usayn b. 'Alī al-Mağribī, texte publié et édité par S. al-Dahhān, Damas, Institut français de Damas, 1948.

2 *Ibid.*, p. 50.

3 Voir Ch. Pellat, « Notice sur la vie et les travaux de Henri Laoust, membre de l'Académie », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 130^e année, n° 3, 1986, p. 502-518 et *Pluralismes dans l'Islam*, Paris, Geuthner, 1953, p. XIII-XV.

4 Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa l-šar'īyya*, trad. Fran : H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimiyya*, Beyrouth, Institut français de Damas, 1948.

5 Pour un aperçu biographique consacré à al-Mağribī, voir P. Smoor, « al-Mağribī », dans *l'Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-New York, E. J. Brill et Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1953-2005, vol. V, p. 1210-1212 ; C. E. Bosworth « al-Mağribī, al- usayn b. 'Alī », dans J. S. Meisami et P. Starkey (eds.), *Encyclopedia of Arabic Literature*, London-New-York,

ou en Égypte⁶ selon les différentes versions, probablement en 370/981, il est issu d'une famille persane (Banū l-Barīdī) qui a exercé diverses fonctions politiques entre le IV^e et V^e/X^e-XI^e siècles⁷. Auteur inclassable, al-Mağribī s'est illustré dans plusieurs registres littéraires et scientifiques. Poète, prosateur, grammairien, homme de lettres, philosophe, généalogiste et astrologue, cette facette protéiforme s'accompagne d'une autre politique, qui est aussi complexe et hétérogène que la première. Homme politique, vizir, conseiller des Princes, auteur de Miroirs et inlassable fomentateur de révoltes, al-Mağribī a connu de près l'univers de la politique et en a goûté les délices et les affres. En l'an 400/1009, il dut fuir la cour du calife fatimide sanguinaire al- ākim⁸ déguisé en chamelier après l'avoir vu exécuter son père, ses deux frères et d'autres membres de sa famille en raison d'interminables intrigues et luttes politiques⁹. Pour les venger, « celui qui rêvait d'être calife » était prêt à prendre tous les risques au point de mettre en péril sa vie à plusieurs reprises. Insatiable instigateur, il se mit à tramer des complots, à encourager des rébellions tribales et à soutenir un nouveau calife, en la personne d'al- asan b. Ğa'far¹⁰, une figure éminente de la Mecque, pour s'emparer du trône d'al- ākim. Ces quelques épisodes ne sont

Routledge, 1998, vol. 2, p. 488. Pour les sources en langue arabe, voir S. al-Dahhān, *Kitāb fī al-siyāsa* d'al-Mağribī, *op. cit.*, p. 85-118 où il recense la plupart des ouvrages médiévaux ayant fait la biographie d'al-Mağribī.

- 6 Seul Ibn al-'Adīm mentionne Alep comme lieu de naissance d'al-Mağribī. Voir *Buğyat al- alab fī tāriḥ alab*, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1988, vol. VI, p. 2532.
- 7 L'élément biographique le plus déroutant est sans doute son surnom puisqu'al-Mağribī (le Maghrébin) n'a rien de magrébin. Il ne s'est jamais rendu au Maghreb et ses origines sont ailleurs. Issu d'une famille persane qui a occupé depuis des générations des fonctions importantes au sein de l'administration abbasside et bouyide, ce polygraphe du IV^e siècle n'a de maghrébin que le surnom. Alors d'où provient cette appellation ? C'est d'Abū l- asan 'Alī b. Mu ammad, son arrière-grand-père, que notre auteur tire ce surnom. Ce commis de l'État était à la tête du service des impôts des régions de l'Ouest de Bagdad (*āḥwān d'al-Mağrib*). D'où le surnom géographique d'al-Mağribī qui a été conservé par les générations postérieures de cette famille. Même les circonstances de sa mort n'ont pas été épargnées par le fictionnel, voire le légendaire. Voir . M'addel, *al-Wazīr al-kāmil Abū l-Qāsim al- usayn b. 'Alī l-Mağribī*, Djeddah, Dār al-Raw a, 1997, p. 126-130.
- 8 Né en 375/985, Abū 'Alī al-Man ūr est le sixième calife fatimide. Il régna de 386/996 à 411/1021.
- 9 Durant sa fuite, al-Mağribī dut également laisser sa femme et son fils en Égypte. Il ne les retrouvera que sept ans plus tard en 407/1016.
- 10 Partisan des fatimides, il a été nommé gouverneur de la Mecque en 384/994. Mais il a été limogé en 400/1010 après des différends avec le calife fatimide al- ākim.

qu'un bref aperçu de l'existence aventureuse et houleuse du « faiseur de rois et d'États¹¹ ».

Cette errance existentielle liée à ses interminables pérégrinations politiques se reflète également sur le plan intellectuel. Esprit éclectique et figure insaisissable, al-Mağribī fait partie de ces polygraphes qui se sont intéressés à une infinité de disciplines et de savoirs. En plus des arts de gouverner, le répertoire bibliographique d'al-Mağribī aborde des sujets variés tels que la généalogie et l'onomastique (*al-Īnās bi 'ilm al-ansāb*), la lexicographie (*al-Muna al* ou l'Abrégé du *I lā al-man iq* d'Ibn al-Sikkīt), les belles-lettres (*Adab al- awā*), la théologie (*al-Ma ābī fī tafsīr al-Qur'ān al-a īm*) et une correspondance épistolaire avec Mar-Élie, métropolitain de Nisibe¹². Al-Mağribī a laissé également un recueil de poésie dont quelques fragments ont été publiés par I. 'Abbās¹³. Mais une grande partie de l'œuvre d'al-Mağribī a été perdue ou partiellement conservée. Qu'il s'agisse de florilèges poétiques (*I tiyār šī'r abī Tammām* et *I tiyār šī'r al-Bu turī*), d'ouvrages de belles-lettres (*al-Ma' ūr fī mula al- udūr* et *Munta ab al-ağānī*), de lexicographie (*al-Il āq bī al-īstiqāq*), de sommes généalogiques (*al-Ansāb*) ou d'épîtres portant sur diverses thématiques comme l'astronomie (*al-'Imād fī al-nu ūm*), l'œuvre perdue d'al-Mağribī est aussi protéiforme que celle qui a survécu¹⁴. Mais étrangement, il demeure une figure méconnue aussi bien en Orient qu'en Occident. Malgré la richesse et la diversité de son œuvre, rares sont les travaux¹⁵ qui lui ont été dédiés. L'une des seules mentions de cet auteur

11 Voir Ibn Bassām, *al- āira fī ma āsin abl al-Ġazīra*, Beyrouth, Dār al- aqāfa, 1997, vol. VIII, p. 475.

12 Elle a été récemment éditée et traduite en russe par N. Selezynov, *Kitāb al-ma ālis li Mār Iliyya mu rān Nu aybīn wa risālatuhu ilā l-wazīr l-kāmil Abī l-Qāsīm al- usayn b. 'Alī l-Mağribī*, Moscou, Grifon, 2017-2018.

13 *Al-Wazīr al-Mağribī, al-'ālim al-šā'ir al-nā'ir al- ā'ir*, (*dirāsa fī sīratih wa adabih ma'ā mā tabaqqā min ā ārib*), 'Ammān, Dār al-Šurūq, 1988, p. 109-162.

14 La liste des ouvrages d'al-Mağribī a été partiellement relevée par Ibn illikān dans *Wafayāt al-a'yān*, Beyrouth, Dār ādir, 1978, vol. II, p. 172-173 et par C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, engl. transl. J. Lameer, *History of the Arabic Written Tradition*, Leiden-Boston, Brill, 2016, vol. I, p. 377 et *Supplément*, vol. I, p. 619. Elle a été complétée par l'étude la plus récente consacrée à al-Mağribī et réalisée par . M'addel, *al-Wazīr al-kāmil Abū l-Qāsīm al- usayn b. 'Alī l-Mağribī*, *op. cit.*, p. 195-231.

15 Outre les travaux d'I. 'Abbās et de . M'addel – qui sont plutôt des ouvrages de présentation générale de la vie et de l'œuvre d'al-Mağribī – aucune étude ne porte sur sa pensée politique ni sur son ancrage dans la tradition des Miroirs des princes.

revient à M. Zakeri dans l'édition et la traduction de *Jawābir al-kilam wa farā'id al- ikam*, une somme anthologique de maximes et d'apophtegmes attribuée à al-Ray ānī¹⁶. M. Zakeri lui consacre une très courte biographie¹⁷ et mentionne un florilège de maximes tirées de l'œuvre d'al-Rayhānī et probablement choisies par al-Mağribī¹⁸.

En plus de l'*Épître sur le juge et le gouvernant* (*Risāla fī al-qā ī wa l- ākim*), *Kitāb fī al-siyāsa*¹⁹ (*De la politique*) fait partie du répertoire politique d'al-Mağribī. Abrégé consacré au gouvernement idéal, ce traité comprend trois chapitres (gouvernement de soi, de l'élite et de la masse) précédés d'une introduction et suivis d'une conclusion. Chef d'œuvre de concision et de brièveté, ce traité offre au Prince un miroir marqué du sceau de la perfection et de l'excellence. C'est un Prince universel qui est visé par cet écrit, ou plus exactement *Le Prince* et l'homme politique de manière générale, qu'il soit calife, émir, gouverneur ou même un simple fonctionnaire. Il ne spécifie pas un régime ou un gouvernement en particulier mais embrasse le pouvoir sous toutes ses formes. L'œuvre se veut un manuel de politique qui dépasserait les frontières d'une nation. C'est ce que laisse entendre la fin de ce texte à travers l'expression « les gouvernants de notre époque²⁰ » qui vise une multitude de destinataires. Cette lecture est corroborée par l'absence de termes (imam, calife) qui pourraient renvoyer à des prérogatives de caractère juridico-religieux et de mention du texte coranique. La parole prophétique n'est quant à elle citée qu'une seule fois²¹.

La conclusion de l'épître est également problématique puisqu'elle pose de réelles difficultés d'authenticité. C'est d'un discours du calife Abū Bakr qui renferme des conseils et des instructions adressés à son chef d'armée Yazīd b. Abī Sufyān. Ce miroir dans le miroir, cette mise

16 Al-Ray ānī, *Jawābir al-kilam wa farā'id al- ikam*, trad. Anglaise : M. Zakeri, *Persian Wisdom in Arabic Garb*, Leiden-Boston, Brill, 2007.

17 Voir « I tiyār al-Wazīr Abī l-Qāsim al-Mağribī min al-kutub al-ma kūra li 'Alī b. 'Ubayda l-Rayhānī », dans *Persian Wisdom in Arabic Garb*, *op. cit.*, vol. I, p. 315-316. Cette anthologie de la prose d'al-Rayhānī a été déjà publiée par I. 'Abbās dans la revue *al-Ab ā*, n° 29 (1981), p. 3-30 sous le titre : « 'Alī b. 'Ubayda l-Rayhānī : mu tārāt min na rih i tiyār al-wazīr Abī l-Qāsim l-Mağribī ».

18 Al-Ray ānī, *Jawābir al-kilam wa farā'id al- ikam*, *op. cit.*, vol. II, p. 927-1009.

19 Cet ouvrage est également intitulé *Kitāb al-siyāsa*. Voir I. P. al-Bağdādī, *Ī ā al-maknūn fī al- ayl 'alā kašf al- unūn*, Beyrouth, Dār I yā' al-turā al-'arabī, 1945, vol. 2, p. 304.

20 *De la politique*, *op. cit.*, p. 37.

21 *Ibid.*, p. 30.

en abyme spéculaire est un phénomène quasi unique dans la littérature des Miroirs des princes. En plus de ne pas être toujours mentionnée dans les diverses éditions de cette épître²², cette conclusion renferme des idées qui contredisent les opinions politiques d'al-Mağribī. Ce dernier a un rapport d'admiration à l'égard des *An ār* en général et de dénigrement pour le calife Abū Bakr en particulier. Dans un très long poème²³, il chante la supériorité des *An ār* sur les *Mubā irūn* et affirme que les Banū Taym, clan dont est issu Abū Bakr, ne méritent pas le califat. Ce sont des usurpateurs qui, contrairement aux *An ār*, n'ont pas fait preuve de bravoure lors des conquêtes prophétiques. Davantage, il décrit Abū Bakr comme un « impuissant et un soumis²⁴ » et tellement docile qu'il devient un « esclave » des siens. Est-il raisonnable de citer les propos d'un calife présenté comme usurpateur, impuissant et dépourvu des qualités d'un chef habile dans une épître portant sur la politique et d'en faire le modèle du calife idéal ? Cette contradiction est d'autant plus frappante lorsqu'on s'intéresse de près au chef qui incarne l'idéal éthique et politique pour al-Mağribī. Son œuvre révèle un attachement profond à la figure du quatrième calife 'Alī et une obédience shiite souvent « fanatique²⁵ ». La supériorité de 'Alī b. Abī ālib sur les trois premiers successeurs du Prophète est une idée qui revient sans cesse dans l'œuvre d'al-Mağribī et dans les écrits pro-shiites de manière générale. Les hésitations relatives à l'authenticité de cette épître s'accroissent lorsqu'on étudie avec minutie les thématiques qui y sont exposées. Les divergences doctrinales et stylistiques avec le reste du texte, sur lesquelles nous reviendrons au fil de ce travail, ont fini par nous persuader du rajout possible de ce discours par un copiste ou un faussaire²⁶ qui chercherait à atténuer les inclinations shiites d'al-Mağribī.

Mais par-delà l'hésitation concernant le destinataire et l'architecture de cette œuvre, quelle est la place de *Kitāb fī al-siyāsa* dans le genre des Miroirs des princes ? Existe-il une conception du politique intrinsèque à la pensée d'al-Mağribī ? Cette interrogation est d'autant plus légitime

22 L'édition de M. .I. al-Šāfi'ī ne mentionne pas cette conclusion. Voir *al-Siyāsa l-šar'iyya (ma mū'at rasā'il)*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003, p. 91-108.

23 I. 'Abbās, *al-Wazīr al-Mağribī*, *op. cit.*, p. 135-137.

24 *Ibid.*, p. 135-137.

25 Voir S. Al-Dahhān, *Kitāb fī al-siyāsa*, *op. cit.*, p. 40.

26 N'ayant pas pu accéder aux manuscrits de ce texte, cette hypothèse reste toutefois à confirmer.

qu'al-Mağribī a été le contemporain de plusieurs auteurs de Miroirs dont le célèbre al-Māwardī²⁷. De même, les IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles semblent propices à ce type de composition puisque deux autres épîtres, celle du Pseudo-Avicenne (mort en 427/1037, soit vingt ans après al-Mağribī) et celle du Pseudo-Fārābī (mort en 339/950) ont une structure et une progression proches de celle d'al-Mağribī²⁸. Il s'agit de traités brefs, composés selon une division ternaire ou quaternaire et une thématique centrale. L'épître du Pseudo-Avicenne commence par le gouvernement de soi et se termine par celui de la maisonnée après avoir abordé le gouvernement de la famille. Quant à celle du Pseudo-Fārābī, elle a pour point nodal la notion de classe²⁹ (*abaqāt al-nās*³⁰). L'attitude que doit adopter l'homme politique avec les classes supérieures, inférieures et les pairs constitue les trois axes de cette épître. Mais aucun de ces deux auteurs de Miroirs ne donne une explication de son choix de composer une épître assez brève et d'opter pour une telle architecture, surtout qu'au même moment d'autres auteurs de Miroirs rédigent des ouvrages bien plus volumineux. Al-Māwardī³¹ est l'un de ces penseurs dont la réflexion abhorre les manuels brefs et les développements laconiques et ramassés. Seul al-Mağribī justifie le choix du *memento* ou de l'aide-mémoire pour s'adresser au Prince à travers une explication étrangement moderne pour son époque. La brièveté de son œuvre traduit une prise en considération de l'horizon d'attente du récepteur. Cette approche est profondément novatrice car *Kitāb fī al-siyāsa* est l'un des rares écrits à l'époque médiévale où l'esthétique répond à une éthique de la réception. La condensation et l'économie verbale épousent les exigences et la psychologie des puissants « qui mènent de front maintes affaires et éprouvent rapidement de l'ennui³² ». Aussi, le Prince n'a-t-il pas le temps de lire de longs traités et de les résumer pour en dégager l'essentiel.

27 Voir également le Pseudo-Avicenne, al-Farrā' et al-Iskāfī. En plus d'avoir composé *Ādāb al-mulūk*, al- 'ālībī est aussi l'auteur d'un Miroir perdu portant le même titre que celui d'al-Mağribī.

28 Voir F. 'A. al-Mun'im A mad, *Ma mū' fī l-siyāsa*, Mu'assasat al-šabāb al- āmi'iyya, 1982, p. 81-111 pour le premier et p. 7-34 pour le second.

29 À l'époque médiévale, la notion de *abaqa* avait un sens proche de celui de « catégorie ».

30 *Ibid.*, p. 7.

31 Parmi ses ouvrages les plus connus, on peut citer *al-A kām al- ul āniyya*, *Adab al-dunyā wa l-dīn*, *Na ī at al-mulūk et tasbīl al-na ar wa ta' īl al- afar fī a lāq al-malik wa siyāsāt al-mulk*.

32 *De la politique*, *op. cit.*, p. 23.

Pour al-Magrībī, qui connaît parfaitement les sphères du pouvoir, c'est aux lettrés d'accomplir cette tâche pour épargner au Prince la perte d'un temps précieux qu'il pourrait consacrer à la gestion des affaires de l'État. Écrire, surtout dans le domaine des arts de gouverner, c'est savoir s'adapter et s'acclimater au destinataire. Par ailleurs, lorsqu'al-Magrībī s'intéresse à d'autres registres, l'*adab* ou la généalogie par exemple, il change complètement de stratégie. Pour consigner son savoir dans ces domaines de la pensée, il opte pour des productions très volumineuses, voire des sommes imposantes³³.

À l'instar de la tradition des Miroirs, *De la politique* envisage le Prince comme le centre de gravité de toute la vie politique. Le corps du Prince est le point de départ de la réflexion d'al-Magrībī car le gouvernement idéal est d'abord conçu à travers le prisme de la conservation de la santé princière. Gouverner, c'est apprendre à se conserver et à se préserver, non seulement sur le plan physique mais aussi éthique, intellectuel et spirituel. Ces multiples facettes de la perfection princière lui accordent une incontestable légitimité pour prétendre « ordonner une multitude à la fin vertueuse qui lui correspond³⁴ ». Le corps de la cité est présenté comme une émanation de celui du Prince car le miroir intérieur reflète la perfection princière sur l'élite avant qu'elle n'essaie d'atteindre la masse. L'aspiration à l'excellence et à la correction constitue le fil continu reliant les sphères individuelle et collective. Mais bien que la finalité soit la même pour le Prince, l'élite et le peuple, les voies qui y mènent et les virtualités de sa réalisation divergent profondément.

GOUVERNER, C'EST SE CONSERVER

Garant de la paix civile et du non-retour à l'état de nature, le Prince est au cœur de l'architecture politique des Miroirs des princes. Avant d'envisager toute réflexion sur le pouvoir, ces traités brossent le portrait

33 Son ouvrage *Adab al- awā* est composé de sept volumes dont seul le premier a été édité.

34 Michel Senellart, *Les Arts de gouverner : du « regimen » médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 31.

du Prince idéal. C'est dans la voie, le mouvement qui mène vers ce paradigme politique que l'épître d'al-Mağribī commence à prendre ses distances avec cette littérature et suit son propre cheminement. Al-Mağribī choisit un angle peu commun pour commencer sa réflexion puisqu'il fait de la conservation de la santé³⁵ du Prince la première étape d'un parcours qui le mène vers le gouvernement de soi. En commençant son épître par un long développement consacré aux moyens nécessaires à la conservation de la santé, il fait de la gestion du corps le premier pilier de la réforme que doit entreprendre le Prince. Tout gouvernant est par définition imparfait et doit mener diverses opérations de correction et d'amendement physiques pour être en mesure de diriger la cité selon le modèle politique décrit par l'auteur. La terminologie utilisée par al-Mağribī participe de cette visée car le terme *i lā* renvoie à la présence d'un défaut, d'une imperfection qu'il faut corriger et rectifier afin de rétablir le bon ordre dans quelque chose. Habituellement remplacé par les notions de *siyāsa* (gouvernement), *tadbīr*³⁶ (*direction*) ou

- 35 Quelques brefs développements antérieurs à al-Mağribī sont dédiés à cette question. Voir par exemple Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-kabīr*, trad. Fran : J. Tardy, « Traduction d'*al-Adab al-Kabīr* d'Ibn al-Muqaffa' », *Annales Islamologiques*, 27, 1993, p. 184. Mais c'est dans *Kitāb al-tā* attribué à al-Ġā i que cette question a reçu le traitement le plus intéressant. Fortement influencé par l'héritage sassanide, cet ouvrage tente de montrer l'existence d'un *continuum* civilisationnel entre Perses et Arabes en matière d'arts de gouverner de manière générale et d'attention à l'égard du corps de manière particulière (p. 50 et p. 170-172). Voir al-Ġā i , *Kitāb al-tā* , trad. fr. Ch. Pellat, *Le Livre de la Couronne*, Paris, les Belles-Lettres, 1954.
- 36 Pour *siyāsat al-nafs* (gouvernement de soi), voir al-Māwardī qui propose le triptyque (*siyāsat al-nafs*, *siyāsat al-ā* et *siyāsat al-amma* (« gouvernement de soi, des proches et de l'élite ») dans *Na at al-mulūk*. Cette division se retrouve également chez le Pseudo-Avicenne dans *Kitāb al-siyāsa* avec quelques légères variations. Les multiples références à ce thème par des auteurs contemporains ou postérieurs à al-Mağribī montrent qu'il devient de plus en plus central dans les traités de Miroirs. Même dans la partie occidentale du monde musulman, al-Murādī reprend presque mot pour mot de nombreux développements d'al-Mağribī sur cette question. Voir al-Murādī, *al-Išāra fī tadbīr al-imāra*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003, p. 24-27 où il est question de *siyāsat al-a sām*. Peut-on y voir une influence d'al-Mağribī? Une étude approfondie mériterait d'être menée pour tenter de répondre à cette question et mettre en évidence les possibles influences de ce traité sur la littérature des Miroirs. Quelques ouvrages d'*adab* consacrent également un chapitre à cette thématique sans lui donner pour autant une coloration politique. Voir Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-Farīd*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1983, chap. VIII, p. 18-19 pour *siyāsat al-abdān* et p. 20 à 21 pour *tadbīr al- i a*. La littérature médicale a consacré beaucoup d'épîtres à ce sujet. Contemporain d'al-Mağribī, Ibn Mandawayh a écrit plusieurs épîtres portant le titre de *tadbīr al- asad*. Voir Ibn Abī U aybi'a, 'Uyūn al-anbā' fī abaqāt al-a ibbā', Beyrouth, Manšūrāt Dār Maktabat al- ayāt, 1965, p. 459-460.

riyā a (exercice), ce terme en diffère par la centralité et l'effectivité de la dimension réformatrice. Pour pouvoir gouverner son corps, il faut apprendre à l'exercer et à le préserver. Une attention particulière est alors accordée à la nourriture du Prince, à sa boisson, à son sommeil, à ses veillées, à ses bains et à ses exercices physiques.

La première modalité de conservation de la santé réside dans les entraînements physiques que doit pratiquer le Prince. Un gouvernant physiquement accompli doit commencer par la fortification et l'endurcissement de son corps. D'où la nécessité de « l'exercer à supporter le froid et la chaleur³⁷ » pour en accroître la vigueur et ne pas souffrir des inconvénients d'« une nature délicate » qui risquerait de le rendre vulnérable. Al-Mağribī précise néanmoins deux réserves : la modération d'un côté et le choix d'une activité physique en fonction des aptitudes du corps de chaque Prince d'un autre côté. En plus de renforcer la résilience de son corps, les exercices physiques ont une vocation thérapeutique. Al-Mağribī cite alors les recommandations médicales de son ami ā'id b. Bišr b. 'Abdūs al-Bağdādī³⁸ : « Si vous voulez vous préserver de toutes les maladies, faites les exercices qui sont adaptés à votre corps, et ne vous remplissez pas le ventre³⁹ ».

Pour ne pas ruiner sa santé, la dimension prophylactique doit être accompagnée par un régime alimentaire basé sur l'harmonie des saveurs et la frugalité. D'où l'importance de « se contenter d'un ou de deux mets similaires⁴⁰ » et de « se passer de tout ce qui sert à agrémenter les buffets⁴¹ », sauf lors des rares festins organisés par le Prince. Cette attention à la nourriture du Prince est liée à des considérations thérapeutiques comme l'indigestion. Malgré sa brièveté, le *compendium* d'al-Mağribī essaie d'embrasser plusieurs facettes de la conservation de la santé. Loin de se limiter à un seul registre, son traité participe

M. Abbès consacre un long développement à ces deux notions dans *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, Puf, 2009, p. 49-63.

37 *De la politique, op. cit.*, p. 24.

38 Ibn Abī U aybī'a lui consacre une notice dans '*Uyūn al-anbā' fī abaqāt al-a'ibā'*', *op. cit.*, p. 313-315. En dépit de la fécondité de son œuvre, la culture médicale d'al-Mağribī semble être très modeste. Comme la plupart des lettrés de son époque, il possède une connaissance générale de la médecine galénique qu'il exploite dans d'autres travaux. Voir *Adab al-awā'*, al-Riyā, Dār al-Yamāma, 1980, vol. I, p. 65.

39 *De la politique, op. cit.*, p. 24.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*

de plusieurs genres et brosse plusieurs aspects de la réforme de soi. D'où les réflexions sur l'hygiène qui constituent la dernière dimension de l'entretien du corps. En plus de rappeler ses bienfaits sur le corps, la description des hammams⁴² montre la complémentarité entre ces trois dimensions⁴³ :

Après avoir terminé son hammam, le Prince ne doit absolument ni manger, ni boire avant de s'être reposé et d'avoir fait une sieste afin d'apaiser un organisme qui vient d'être secoué et ballotté. En plus d'être dangereuse pour sa santé, une telle attitude favorise la contraction de plusieurs maladies⁴⁴.

Toutes ces considérations sur la santé du Prince ne sont motivées que par un seul dessein : l'exercice du pouvoir. Par ailleurs, comment un Prince pourrait-il prétendre connaître sa cité et savoir la conserver s'il est incapable, au préalable, de connaître son corps et de préserver sa santé ? Si cette question est implicitement posée, une autre, plus explicite et plus importante sur le plan politique, oriente toute sa réflexion sur la figure du Prince parfait : comment transformer le corps en un véritable instrument politique ? Dès le début du premier chapitre l'intrication des régimes physique et politique est manifeste :

Mais lorsque le Prince vit constamment dans l'opulence et dispose d'une nature délicate, les signes de l'épuisement deviennent perceptibles, de même que l'iniquité et l'impuissance font leur apparition⁴⁵.

L'abondance de richesses et la faiblesse physique mènent nécessairement à l'injustice politique car le luxe amollit, affaiblit et corrompt

42 L'un des développements les plus longs consacré à ces trois registres de la conservation de la santé (thérapeutique, diététique et hygiénique) se retrouve dans le célèbre *Secret des secrets* (*Sirr al-asrār*) attribué à Aristote. Voir *Sirr al-asrār aw al-siyāsa fī tadbīr al-rī'āsa*, dans 'A. al-Ra mān Badawī, *al-U ūl al-yūnāniyya li l-na ariyyāt al-siyāsiyya fī l-islām*, Le Caire, Ma ba'at Dār al-kutub al-mi riyya, 1954, p. 96-117. C'est dans cet ouvrage (p. 105-108) que nous avons également l'une des descriptions les plus détaillées du hammam. Mais al-Mağribī ne semble pas avoir eu connaissance de cette source ni s'en être inspiré.

43 La politique envisagée sous l'angle de la conservation de la santé et ses manifestations thérapeutique, diététique et hygiénique est analysée dans un article de M. Senellart intitulé « Mélancolie et politique dans le Miroir du prince de Wolfgang Seidel (1547) », dans *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité au temps des Lumières*, Mont-Saint-Aignan, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2007, p. 369-391.

44 *De la politique, op. cit.*, p. 25-26.

45 *Ibid.*, p. 24.

les corps et les esprits. En l'absence d'un corps capable de supporter les affres physiques, psychologiques et militaires du pouvoir (guerres, coups d'états, complots, trahisons, etc.), l'ordre laisse place au chaos de même que la justice se dissipe au profit de l'iniquité et de la violence. La prudence princière consiste à préparer son organisme à toutes les situations et à éviter que son corps ne « s'éternise dans les plaisirs ou se laisse aller à la mollesse et se plonge dans les voluptés⁴⁶ ». La complémentarité et l'osmose qui doivent régner entre ces deux sphères deviennent plus explicites lorsqu'al-Mağribī évoque le rapport du Prince à la boisson. Dans une religion qui la prohibe, al-Mağribī est l'une des étoiles filantes à aborder ce sujet⁴⁷. Loin de chercher à éliminer les aspects potentiellement condamnables, al-Mağribī décrit le Prince tel qu'il est, qu'il l'a connu et non tel qu'il devrait être. Il ne s'agit point d'un miroir sélectif et idéalisant, mais d'une approche réaliste de l'éthique princière. D'ailleurs, la condamnation de la boisson ne se fait pas sur le plan moral mais uniquement sur le plan politique. Le Prince doit éviter toute forme d'ivresse – considérée comme l'une des attitudes les plus blâmables sur le plan politique – et boire un jour sur deux pour garder ses facultés mentales éveillées et ne pas « négliger son commandement à ce moment-là⁴⁸ ». Le choix des commensaux et des serviteurs est également important. En plus de les sélectionner parmi ses amis intimes, il faut qu'il puisse leur faire confiance pour s'assurer qu'ils ne rendent publics ses dérèglements bachiques et, surtout, les secrets politiques qu'il pourrait divulguer lors des réunions dionysiaques. Al-Mağribī fait néanmoins le départ entre les fréquentations intimes et publiques du Prince. Soucieux de la conservation de sa réputation et de la préservation de son image, le Prince est également appelé à s'entourer de religieux et

46 Ibn al- iḳ aqā, *al-Fa rī fī l-ādāb al- ul āniyya wa l-duwal al-islāmiyya* (*Le Glorieux en matière de règles de la conduite du pouvoir politique et de descriptions des États islamiques*), Beyrouth, Dār ādir, 1960, p. 63 et 73-75.

47 À l'exception du *Livre de la couronne*, *op. cit.*, p. 50-74 et 170-172 du Pseudo-Ĝā i où cette question est longuement évoquée à travers le goût des souverains perses pour la boisson et la perpétuation de cette pratique bachique chez les Princes arabes, très peu de Miroirs abordent ce sujet. Dans *Ā ār al-uwal fī tartīb al-duwal*, Beyrouth, Dār al- īl, 1989, p. 243-246, al-'Abbāsī décrit le portrait du commensal idéal mais sans faire référence à la boisson. En ce qui concerne al-Šayzarī, son point de vue est animé par des considérations religieuses puisqu'il insiste sur l'illicéité de la boisson. Voir *al-Nab al-maslūk fī siyāsāt al-mulūk*, al-Zarqā', Maktabat al-Manār, 1987, p. 198-199.

48 *De la politique*, *op. cit.*, p. 24.

de savants. Al-Mağribī apporte sa propre touche à cette idée qui revient dans la littérature des Miroirs⁴⁹ puisqu'il invite le Prince à accorder une certaine liberté à ces figures :

Les hommes pieux et les savants doivent toujours rester à ses côtés, à l'exception de ceux qui ont fait le serment solennel de se dévouer à Dieu et de suivre une retraite absolue. Il faut qu'il se détourne des hommes de religion qui sont très sollicités par le peuple – à l'instar d'Abū 'Alī b. Abī al-Hiṣ – qu'il ne s'immisce pas dans leurs affaires et qu'il se garde d'invoquer leur bénédiction et de commettre la moindre injustice à leur égard⁵⁰.

Les plaisirs posent le problème de la gestion du temps par le Prince. Pour al-Mağribī, le temps *physique* doit s'effacer devant le temps *politique* car le bon Prince « consacre la majeure partie de son temps à l'intérêt du royaume⁵¹ ». Esquissée dès l'introduction, la primauté du politique sur le divertissement relègue les agréments du corps et de l'âme au second plan car « le gouvernant vertueux ne s'accorde de repos ni n'éprouve du plaisir que dans la mesure où il se préserve durant les moments de répit que lui accorde sa fonction⁵² ». Même durant les moments de repos, le Prince ne peut pas se consacrer pleinement à ses loisirs car après le temps physique vient le retrait *métaphysique* qu'al-Mağribī définit comme « le temps qui devrait être consacré à la belle invocation [de Dieu], à la quête d'ineestimables provendes⁵³ ». Loin d'être un exercice éphémère, il s'agit d'un moment très important car il constitue le fondement du gouvernement de l'âme. Avant de s'engager en politique et d'accepter la gestion des affaires de la cité, le Prince doit être conscient des exigences exceptionnelles d'une telle mission. D'où l'avertissement qu'il lui adresse à propos de la finalité du métier de Prince : « Qu'il ne s'imagine point que l'objectif du gouvernant consiste à jouir d'une vie paisible et sereine, mais à se dépenser et s'épuiser plus que tous les autres sujets⁵⁴ ». Même une vie « ordinaire » est difficilement envisageable pour le Prince parce que les besoins essentiels du corps, le sommeil par exemple, ne

49 Voir *al-Adab al-kabīr*, *op. cit.*, p. 185, al-Murādī, *al-Iṣāra fī tadbīr al-imāra*, *op. cit.*, p. 15 ; al-ur ūṣī, *Sirāğ al-mulūk*, Le Caire, al-Dār al-Mi riyya l-lubnāniyya, 1994, p. 263-264 et al- a'ālibī, *Ādāb al-mulūk*, Le Caire, 'Ālim al-kutub, 2007, p. 24-25.

50 *Ibid.*, p. 32.

51 *Ibid.*, p. 25.

52 *Ibid.*, p. 26.

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*

sont pas épargnés par une inexorable politisation. En plus d'être une thématique peu étudiée par cette littérature⁵⁵, la gestion du temps de sommeil du Prince est examinée à partir d'un angle purement politique. La soumission des besoins physiologiques à des contraintes politiques est une ligne directrice qui sous-tend la pensée d'al-Magrībī. Aussi, le Prince est-il appelé à « recourir au sommeil diurne pour éviter de s'exposer à des épreuves imprévisibles qu'il ne pourrait surmonter⁵⁶ ». Étant donné que les attaques des ennemis sont plus probables la nuit que le jour, il serait paradoxal et dangereux de dormir à ce moment-là. Ainsi, la prudence politique contraint-elle le Prince à modifier sans cesse ses habitudes somatiques pour protéger sa cité. Le corps devient un matériau malléable qu'il faut adapter aux nécessités de son métier, en particulier à ses contraintes sécuritaires, même au prix de quelques sacrifices. Une interaction marquée par la souplesse et la plasticité anime les rapports entre le corps et la politique : si la préservation de la santé du Prince détermine son action politique, les besoins de son gouvernement l'obligent à repenser le fonctionnement de son organisme et les impératifs de sa complexion.

Cette dialectique physico-politique se décline également sur le plan éthique. Mais avant de s'arrêter sur cette continuité, il convient d'insister au préalable sur une différence de traitement majeure. L'une des spécificités de l'œuvre d'al-Magrībī par rapport à la tradition des Miroirs des princes est qu'elle accorde beaucoup moins d'intérêt à la dimension éthique. Plus de la moitié du premier chapitre qui porte sur le gouvernement de soi est dédiée à la conservation de la santé et à ses conséquences politiques. Le physique prime sur l'éthique dans ses liens avec l'exercice du pouvoir. La lutte contre les passions, le perfectionnement moral et le rapport entre le Prince et Dieu ; toutes ces thématiques qui constituent le fonds commun de la littérature des Miroirs⁵⁷ sont examinées de manière incidente par

55 Dans *al-Išāra fī tadbīr al-imāra*, *op. cit.*, p. 25, al-Murādī consacre un développement assez bref à cette question mais sans lui donner la moindre consistance politique.

56 *De la politique*, *op. cit.*, p. 25.

57 Le Pseudo-Avicenne insiste sur la nécessité pour le Prince de connaître au préalable la cause de tous ses défauts avant de les corriger. Mais cette entreprise de réforme éthique est d'autant plus difficile que la masse craint de révéler au Prince ses propres défauts parce qu'il est entouré de flatteurs qui lui offrent des éloges mensongers. Conscient de la difficulté de cette tâche qui exige un travail d'introspection profond, le Pseudo-Avicenne lui suggère de faire appel à un ami ou à un conseiller. Voir *Kitāb al-siyāsa*, Ğabala, Bidāyāt li l-ibā'a wa l-našr, 2007, p. 65. Plus loin (p. 71), il détonne en inversant ou en équilibrant

al-Mağribī. La thérapeutique physique n'est pas suivie d'une autre morale. Le fondement du politique doit être la prise en compte du corps dans sa complexité physique et son fonctionnement organique⁵⁸. Le régime du corps définit par ailleurs le prisme à travers lequel les vertus de l'âme seront abordées⁵⁹. La *politisation* du corps annonce celle des vertus et de tout ce qui pourrait se rapporter de près ou de loin à l'organisme. Qu'il s'agisse du savoir, de la prudence, de la longanimité, de la libéralité ou du courage, ces vertus sont soumises à la même logique que le corps, à savoir leur insertion dans les pratiques gouvernementales utiles pour la cité. C'est ce qui ressort par exemple de sa définition, plutôt originale, du courage qui

... consiste à ce que le prince se dise que le couard ne peut maintenir l'ordre ni protéger les sujets, et que si ses ennemis et subalternes découvraient en lui ce défaut, ils chercheraient à tirer parti de sa mollesse et à ne plus le craindre. De même, est un prince courageux celui qui dirige tout son effort vers la mobilisation des hommes, l'approvisionnement en armes, en chevaux et en équipements⁶⁰.

Al-Mağribī donne au courage une portée tout à fait nouvelle⁶¹ à travers la charge prudentielle et militaire qu'il lui attribue⁶². Grâce au choix

les rapports entre le Prince et la masse. Celle-ci peut devenir aussi un miroir permettant au Prince de régler sa conduite et son caractère. Mais l'approche du Pseudo-Avicenne est singulière dans l'univers des Miroirs où le Prince est souvent invité à déceler seul ses propres défauts). Cette thèse est défendue par al-Māwardī, *Ta' il al-na ar wa tashīl al- afar*, trad. Fran : M. Abbès, *De l'Éthique du Prince et du gouvernement de l'État*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 351 et al-Murādī, *al-Išāra fī tadbīr al-imāna*, *op. cit.*, p. 28. Dans *Durar al-sulūk fī siyāsat al-mulūk*, al-Riyā , Dār al-wa an, 1997, p. 81, al-Māwardī apporte un nouvel éclairage à cette question lorsqu'il affirme que le Prince doit reprendre tout ce qu'il a fait durant la journée (les décisions et les actions par exemple) pour le valider ou le corriger.

58 Dans son ouvrage *De l'Éthique du Prince et du gouvernement de l'État*, *op. cit.*, p. 223, M. Abbès consacre un bref développement à l'intrication du physique et du politique dans l'œuvre d'al-Mağribī au moment d'analyser les rapports entre médecine et politique dans les Miroirs des princes. Il insiste, à juste titre, sur l'importance du thème de la conservation de la santé dans cette épître. En plus de la centralité de cette idée, elle est à l'origine de la configuration politique du corps à travers la redéfinition de ses propriétés physiques.

59 Al-Mağribī s'appuie sans doute sur les travaux de Galien qui étaient très en vogue à l'époque, notamment sa célèbre théorie des humeurs.

60 *De la politique*, *op. cit.*, p. 28.

61 Il nous paraît étrange que tous ces traits spécifiques à cette épître, en plus de ceux que nous avons mentionnés dans l'introduction du présent article, n'aient pas persuadé I. 'Abbās de sa nouveauté et de son originalité alors même qu'il les relève dans son étude. Voir I. 'Abbās, *al-Wazīr al-Mağribī*, *op. cit.*, p. 105.

62 Dans *Badā'i' al-silk fī abā'i' al-mulūk*, Le Caire, Dār al-salām, 2007, vol. I, p. 365-371, Ibn al-Azraq recense diverses définitions du courage tirées des Miroirs antérieurs sans

d'hommes capables de protéger la cité et à la préparation constante à la guerre, le Prince comble des brèches que ses ennemis pourraient utiliser. La projection politique n'est pas seulement l'apanage des décisions prises par le Prince mais elle est aussi profondément enracinée dans les vertus. L'importance des vertus réside dans leur conceptualisation politique avant leur acquisition par le Prince. Tout homme politique qui donnerait au courage un contenu différent ne pourrait pas en tirer le même bénéfice politique que celui qui le saisirait selon la définition *politisée* d'al-Magrībī. La singularité des définitions des vertus révèle une pensée consciente de la nécessité de les conjuguer à leurs potentialités politiques et non à leurs dispositions éthiques. Ainsi, les sphères personnelle et collective, morale et gouvernementale sont intrinsèquement liées à travers la caractérisation politique des vertus. La transformation des vertus en instruments politiques vitaux est encore plus palpable au moment d'aborder le savoir du Prince. Dès le début de l'épître, al-Magrībī en fait « une voie royale pour gagner l'amour de ses sujets⁶³ » et annonce l'un des axes de sa réflexion : la conversion de l'éthique en politique. Il propose ensuite deux définitions de cette vertu qui convergent vers cette même finalité :

Grâce au savoir, le Prince est armé pour affronter les épreuves en se remémorant les expériences [des Anciens]⁶⁴.

La connaissance de l'actualité dans les moindres détails et l'intérêt porté à tous les événements, qu'ils soient importants ou futiles, témoignent de l'étendue de son savoir⁶⁵.

Si la première conception du savoir est un thème caractéristique de la littérature des miroirs⁶⁶, la seconde n'est proposée que par al-Magrībī. S'instruire des expériences des Anciens fait du passé un paradigme politique essentiel puisqu'il permet au Prince d'en tirer des leçons vitales pour son gouvernement. Les actions et les décisions du Prince sont un éternel

citer celle d'al-Magrībī. Mais aucune d'entre elles, qui présentent généralement le courage comme étant l'opposé de la couardise et la constance dans les batailles, ne coïncide avec celle que propose l'auteur de cette épître.

63 *De la politique, op. cit.*, p. 23.

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*, p. 27.

66 Ibn al-Muqaffā', *al-Adab al-kabīr, op. cit.*, p. 183 et al-Māwardī, *Durar al-sulūk fī siyāsat al-mulūk, op. cit.*, p. 125-126.

va et vient entre passé, présent et futur. En ce qui concerne la seconde approche, elle donne au savoir une définition proche des informations, de la possession de renseignements précis sur tout ce qui se passe dans le royaume à travers la mobilisation des espions et des émissaires. Cette conception des vertus traduit un rapport pragmatique au savoir puisqu'il est intimement lié à des considérations d'ordre politique. La dimension morale n'est pas au service d'un projet de perfectionnement personnel car elle est profondément absorbée par une logique politique souveraine.

Loin d'être une simple description théorique des caractérisations physiques et éthiques du corps, *Kitāb fī al-siyāsa* en propose une approche profondément politique et pragmatique. Le gouvernement du corps, dont la conservation de la santé est le fondement, est une première confrontation avec l'univers de la politique et une initiation à ses méandres et à ses contraintes. Le corps est modelé selon les besoins politiques dans la mesure où il représente le premier « auxiliaire » du Prince dans l'exercice de son pouvoir. Réformer le corps du Prince, c'est le rationaliser pour le politiser. Toutes ses manifestations, qu'elles soient physiques, éthiques ou métaphysiques, respirent la politique et sont au service de la sécurité et de la prospérité de la cité. Mais par-delà la figure principale, al-Mağribī affirme que ce schéma est extensible aux deux autres composantes de la cité, que sont l'élite et la masse. Après avoir réussi à dompter son corps et à le corriger pour l'adapter aux exigences de la direction de l'État, le Prince devrait en faire de même avec l'élite et la masse. Une fois le pouvoir sur soi acquis, il convient de le communiquer à autrui car le Prince est invité à « réformer la conduite de son élite et l'inciter à acquérir les bonnes mœurs qui conviennent également à ses sujets⁶⁷ ». La perfection physico-éthique, affirme al-Mağribī, ne doit pas se limiter au Prince mais englober tous les sujets. Mais comment envisager ce passage de la réforme physique et morale du moi à autrui et de l'un au multiple ?

67 *De la politique, op. cit.*, p. 23.

L'ILLUSION DE LA RÉFORME

À la fin de l'introduction de son épître, al-Mağribī présente à son destinataire un projet de réforme de toutes les composantes de la cité en commençant par la figure centrale, celle du Prince. Il semble alors s'inscrire dans un *topos*⁶⁸ de la tradition des Miroirs des princes qui fait de l'exemplarité royale l'origine de toute forme de perfection dans la cité. Pour utiliser une métaphore architecturale qu'affectionne al-Mağribī, si la base est corrompue, toute la cité risque de s'effondrer sur tous les plans (éthique, politique et économique). Cette pédagogie politique centrée sur un mimétisme éthique est souvent résumée par la formule « les sujets sont à l'image de leur Prince⁶⁹ ». Mais al-Mağribī prend ses distances avec cette thèse et propose une autre voie qui rompt un lien fondamental dans la tradition des Miroirs selon lequel la perfection princière entraîne celle de l'élite et de la masse. La politisation du corps et des vertus dans la première partie de cette épître est un premier pas vers la distorsion de cette corrélation éthico-politique car elle n'est pas réellement guidée par un projet de perfectionnement de soi. L'approche traditionnelle parcourt certes le discours d'Abū Bakr où il demande à Yazīd b. abī Sufyān d'être un modèle à suivre : « Fais de ton irréprochable conduite un exemple pour ton peuple qui voit dans l'imitation de tes actions le moyen de gagner ta confiance⁷⁰ ». Cette affirmation inscrit en réalité la conclusion en porte-à-faux avec le reste de l'épître car elle développe une idée (celle du Prince-modèle) étrangère à la pensée d'al-Mağribī. Certes, cette représentation du Prince meut trouver un certain écho dans la reproduction de certaines attitudes princières par l'élite. Par exemple, la bienveillance et l'indulgence⁷¹ qui

68 Voir al- a'ālibī, *Ādāb al-mulūk*, *op. cit.*, p. 36 et 71 ; al-'Abbāsī, *Ā ār al-uwal fī tarīb al-duwal*, *op. cit.*, p. 99 et al- ur ūšī, *Sirāğ al-mulūk*, *op. cit.*, vol. I, p. 450. Cette idée trouve son origine dans *L'abrégé du Testament d'Ardašīr*, dans M. Kurd 'Alī, *Rasā'il al-bulağā'*, Le Caire, Ma ba'at la nat al-ta'līf wa l-tar ama wa l-našr, 1946, p. 382 où il est question de l'impossibilité de réformer la masse avant d'entreprendre celle de l'élite. Quant à al-Māwardī, il inclut l'entourage du Prince avant la masse. Voir *Durar al-sulūk fī siyāsāt al-mulūk*, *op. cit.*, p. 95.

69 En arabe « *al-nās 'alā dīn mulūkibim* ».

70 *De la politique*, *op. cit.*, p. 36.

71 L'indulgence se traduit par la forte présence de la thématique du pardon dans cet épître en particulier et la tradition des Miroirs de manière générale. C'est un moyen qui lui

représentent la pierre angulaire dans les rapports du Prince avec l'élite (*al- ā a*)⁷² :

Avant d'interroger l'élite sur sa gestion des affaires, il convient de s'enquérir de ses nouvelles et de la rasséréner pour lui exprimer sa sollicitude et sa bienveillance. Aborder un individu en lui témoignant au préalable une certaine affection laisse en lui une meilleure impression et un effet plus durable qu'une générosité excessive précédée d'une sollicitation [pressante]⁷³.

Et avec la masse : « La résolution du Prince se manifeste dans sa politique bienveillante à l'égard de ses sujets et dans l'obtention de l'obéissance de chacun d'entre eux malgré la diversité de leurs attentes⁷⁴ ». Se retrouvent au cœur de la description du profil idéal de la plupart des fonctionnaires à l'instar du percepteur : « Le percepteur doit se montrer bienveillant envers le peuple et faire montre de justice et d'équité tout en restant affable et enclin à la clémence et à la douceur⁷⁵ ». L'attitude du Prince se répand ainsi chez les fonctionnaires qui se montrent humains et conciliants avec la masse. Cette continuité se dégage du profil idéal

permet de garantir le soutien de la masse. Voir *al- a'ālibī, Ādāb al-mulūk, op. cit.*, p. 49. Dans *Sirāğ al-mulūk, op. cit.*, vol. I, p. 305, *al- ur ūšī* la considère comme le fondement des vertus. *Al-Murādī* spécifie ce pardon puisqu'il le réserve surtout aux grandes familles et aux nobles. Voir *al-Išāra fī tadbīr al-imāra, op. cit.*, p. 51. Enfin *al-Māwardī* avertit le Prince de ne pas révéler cette qualité au grand jour car elle pourrait être interprétée comme un signe de faiblesse. Voir *Durar al-sulūk fī siyāsat al-mulūk, op. cit.*, p. 122.

72 La plurivocité de la notion de *ā a* est l'un des éléments caractéristiques de cette littérature. Dans *Kitāb al-siyāsa* du Pseudo-Avicenne, elle se rapporte à la maisonnée de manière générale. Chez *al-Māwardī*, c'est le gouvernement de la sphère privée qui est visé. *Ibn al-Azraq* crée une nouvelle catégorie au sein de la *ā a* qu'il appelle l'élite de l'élite (*ā at al- ā a*) qui spécifie les intimes et les confidents. Dans notre texte, la *ā a* renvoie surtout aux fonctionnaires ou à ce qu'on pourrait qualifier de nos jours d'élite administrative. Elle correspond à la notion de « *a'wān* » qu'on rencontre également dans l'œuvre d'*al-Māwardī* ou dans celle d'*al-Farrā', al-A kām al- ul āniyya*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2000, p. 22. Mais lorsque cette catégorie est incluse dans un ensemble plus large composé de « personnes influentes, de savants et d'hôtes illustres pour en faire respectivement ses familiers, ses invités d'honneur, ses convives et ses commensaux », p. 34, cette notion revêt une nouvelle signification dans l'œuvre d'*al-Mağribī* puisqu'elle renvoie au « cercle privé ou intime » du Prince. Influencée par d'autres textes de Miroirs, P. Crone confond la notion de *ā a* avec la maisonnée (*household management*) du Prince alors que l'environnement domestique n'est pas mentionné par *al-Mağribī*. Voir « The Persian Tradition and Advice Literature », in *Medieval Islamic Political Thought*, London, Edinburgh University Press, 2005, p. 150.

73 *De la politique, op. cit.*, p. 30.

74 *Ibid.*, p. 32.

75 *Ibid.*, p. 31.

des auxiliaires du Prince (secrétaire, chambellan, percepteur, chef de police, gouvernant, commissaire de police, etc.) dont l'attitude à l'égard de la masse rappelle fortement le caractère et l'art de gouverner adopté par leur supérieur hiérarchique. Mais la transposition de la conduite princière n'est pas suffisante pour réformer l'élite. Il s'agit même d'un leurre car l'interaction éthique et politique des fonctionnaires avec le Prince est très limitée, voire inexistante. Contrairement à la thèse défendue par al-Māwardī et la plupart des auteurs de *Miroirs*, les excellences physique, éthique et politique du Prince sont difficilement transmissibles à l'élite. Pour al-Māwardī, qui fait appel à une métaphore vestimentaire, la réforme éthique est possible car « le Prince vertueux est celui qui additionne les vertus et les distribue à ses subalternes, de manière à ce qu'elles se multiplient à son époque et que celui qui ne les possède pas cherche à s'en draper⁷⁶ ». Al-Mağribī est conscient de la normativité d'une telle description des fonctionnaires. Très éloignés de l'exercice effectif du pouvoir, ces profils demeurent un horizon auxquels doivent tendre les auxiliaires du Prince. Mais pourraient-ils l'atteindre autrement que par l'imitation de l'exemplarité royale ?

Pour répondre à cette interrogation qui est au cœur de la pensée politique d'al-Mağribī, une autre piste, moins normative que la première, est proposée au Prince. Le gouvernement de l'élite administrative est profondément lié à un changement de méthode car la réforme laisse place à la correction et au redressement. Le glissement d'al-Mağribī vers un régime basé sur la punition et le soupçon condamne l'élite à une surveillance et à une inspection incessantes et s'accompagne également d'une contradiction révélatrice des tiraillements de sa pensée. D'un côté, il met en avant la nécessité d'« une confiance et d'une affection sincères et inaltérables⁷⁷ » entre le Prince et l'élite. Mais d'un autre côté, il lui conseille de « redresser constamment l'élite, de se renseigner sur son état et de punir son imposture, même lorsqu'elle fait preuve de discernement et de droiture⁷⁸ ». De même, dans la première partie de l'épître, il fait du « recrutement basé sur la compétence⁷⁹ » l'un des fondements de la politique. Mais dans la deuxième partie, il se dédit puisque « même

76 Al-Māwardī, *De l'Éthique du Prince et du gouvernement de l'État*, op. cit., p. 395.

77 *De la politique*, op. cit., p. 29.

78 *Ibid.*

79 *Ibid.*, p. 27.

les personnes compétentes auxquelles il confie l'accomplissement d'une mission, sans qu'il n'ait besoin d'y intervenir, doivent être inspectées et surveillées⁸⁰ ». Il semble paradoxal de choisir un fonctionnaire selon un certain nombre de critères et de l'inspecter « personnellement » par la suite. Ces hésitations d'al-Mağribī sont nourries par l'attitude des fonctionnaires. L'idéal politique décrit par al-Mağribī au moment d'évoquer les fonctionnaires est très peu représentatif de cette catégorie. Les fonctionnaires compétents, accomplis sur le plan éthique et politique, ceux auxquels le Prince peut faire confiance et sur lesquels il peut s'appuyer, sont comparés à une « perle rare⁸¹ ». Cette carence est liée à des pratiques fortement condamnables sur les plans éthique et politique car elles ternissent leur image et leur réputation. L'intégrité morale des auxiliaires du Prince est remise en cause par leur corruption et leur injustice : « Les pots-de-vin versés aux agents et aux amis doivent être la chose la plus odieuse pour un Prince puisqu'ils sont la source de l'iniquité et de la corruption⁸² ». Qui mieux qu'al-Mağribī pour décrire les fonctionnaires, lui qui a exercé diverses fonctions politiques, côtoyé et connu les fonctionnaires dans leur intimité et qui a supervisé l'accomplissement de leurs missions. L'expression « perle rare » est sans équivoque parce qu'elle suggère que la majorité des fonctionnaires est étrangère à l'exemplarité qu'exige son statut. Elle porte en elle les germes de sa perversion morale et politique. Cette idée est reformulée autrement par al-Murādī puisqu'il conseille au Prince de « tester les gouverneurs et les fonctionnaires en leur proposant des pots-de-vin⁸³ ». Cette proposition a le mérite de confirmer l'idée selon laquelle le Prince ne doit aucunement avoir une confiance aveugle en ses fonctionnaires. L'espace politique abhorre la moindre absence du Prince. L'approche d'al-Mağribī consacre le doute et le soupçon comme modalités fondamentales de l'exercice du pouvoir. Qu'il s'agisse du percepteur des impôts qui doit « s'attendre aussi à être interrogé, à chaque instant, sur toutes ses allées et venues⁸⁴ », des émissaires des principautés voisines : « Durant leur

80 *Ibid.*, p. 29.

81 *Ibid.*, p. 30.

82 *Ibid.*, p. 34.

83 *Al-Išāra fī tadbīr al-imāra*, *op. cit.*, p. 40. Pour la corruption des fonctionnaires, voir également *Risāla fī l- a āba*, trad. Fran : CH. Pellat, *Ibn al-Muqaffa' mort vers 140/757*, « *Conseilleur* » du Calife, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, p. 20 et p. 52-57.

84 *De la politique*, *op. cit.*, p. 31.

séjour, ils doivent être surveillés et empêchés de fréquenter quiconque appartenant à l'élite ou à la masse, à l'exception des connaissances du Prince⁸⁵ ». Des invités du Prince :

Il est du devoir du Prince de connaître la situation de ses invités, de préserver leur estime et de les recevoir selon leurs rangs et leurs fonctions, sans perdre de vue ni leur nature bienveillante ou malveillante ni les avantages et les inconvénients qu'il pourra en tirer⁸⁶.

De ses proches, ou de toute la population de manière générale⁸⁷ :

Il revient au Prince d'inspecter non seulement sa cité, mais également toutes celles qu'il gouverne, à travers le contrôle de ses routes et de toutes ses entrées et sorties, et la connaissance des différents écrits qui circulent entre les habitants, qu'ils soient libraires ou autres. Qu'il gouverne enfin sa cité comme le ferait un sujet avec sa demeure : toutes les entrées et les sorties devront nécessiter préalablement une autorisation [...] Il doit enfin chercher les informations et sonder les intentions secrètes de ses proches, de la population lointaine et de ses voisins, qu'ils soient ses alliés ou ses ennemis, pour déterminer l'état de leur armement et le degré de leur détermination⁸⁸.

Nul n'échappe à la défiance du Prince. Si al-Māwardī restreint cette inspection personnelle à cinq catégories (ministres, juges, chefs des armées, percepteurs des impôts et proches du Prince⁸⁹) et l'avertit de toute « méfiance excessive⁹⁰ » qui pourrait se retourner contre lui, al-Magrībī l'élargit à toutes les composantes de la cité et des principautés voisines. Cette surveillance généralisée pose le problème de la place et du rôle du Prince dans la cité. Pour al-Magrībī, l'omniprésence du roi

85 *Ibid.*, p. 34.

86 *Ibid.*, p. 33.

87 Cette idée est mentionnée par le Pseudo-Ğā i : « Une des règles de conduite du bon roi est de chercher à connaître les pensées secrètes de son entourage et de sa famille, et d'entretenir des espions, auprès d'eux, d'une façon particulière, et auprès du peuple, d'une manière générale ». Voir *Kitāb al-tā*, *op. cit.*, p. 184.

88 *De la politique, op. cit.*, p. 34.

89 *De l'Éthique du Prince et du gouvernement de l'État, op. cit.*, p. 399-408. Voir également Ibn al-Muqaffā', *al-Adab al-ağīr*, dans *al-Adab al-ağīr wa l-adab al-kabīr*, Beyrouth, Dār ādir, [s.d], p. 26.

90 « Que le Prince sache que la méfiance excessive conduit à l'arrivée de ce que l'on craignait et de ce contre quoi l'on cherchait à se prémunir. La volonté de tout maîtriser pourrait donc se retourner contre le Prince sous la forme d'un échec, et l'extrême méfiance le rendrait peut-être peureux », *De l'Éthique du Prince et du gouvernement de l'État, op. cit.*, p. 340.

est le seul garant de la continuité du politique et de la bonne gestion des affaires de la cité. Léguer un pouvoir, une mission ou une charge à l'un des fonctionnaires, même s'il est compétent et digne de confiance, n'exempte pas le « maître-artisan⁹¹ » de l'inspecter et de le surveiller. En plus de choisir les fonctionnaires, considérés comme l'un des piliers du gouvernement par Ibn al-Muqaffa⁹² et de leur confier des tâches adéquates, il doit également contrôler personnellement leurs œuvres afin de s'assurer de leur bonne exécution. La réforme éthique des fonctionnaires prend alors une nouvelle dimension car elle est essentiellement liée à l'inspection personnelle du Prince⁹³. Grâce à sa vigilance, il a la possibilité de « consolider subtilement leur droiture et les éloigner de la corruption en utilisant les moyens appropriés à de tels desseins⁹⁴ ». Le Prince réserve le même traitement à l'injustice car il a le devoir de « faciliter toute démarche visant à éradiquer l'injustice à la racine et répandre son amour dans le cœur de ses sujets⁹⁵ ». C'est au Prince de tout corriger, de tout rectifier en espérant réformer ses subalternes. En l'absence du Prince, la relation organique qui le lie à ses fonctionnaires et qui en révèle l'importance dans le fonctionnement de la cité se trouve nécessairement menacée :

L'élite est au chef ce que les organes sont au corps. S'ils ne sont pas dans d'excellentes dispositions, ou s'ils doivent faire face à un incident qui les empêcherait tous ou en partie d'accomplir le rôle initial auquel ils sont destinés, c'est tout le corps qui serait alors affecté par ce dérèglement⁹⁶.

L'espoir de réformer l'élite en surveillant son action politique se dissipe rapidement au moment d'évoquer la masse. Si la « progressivité » de la réforme et de la rectitude que présageait le début de cette épître peut trouver une résonance très limitée auprès de l'élite, il est illusoire de vouloir l'appliquer à la masse. Elle est même implicitement remplacée par une forme de *dégressivité* car plus on s'approche de la masse, plus on s'éloigne de toute possibilité de réforme et de l'horizon de la perfection et de l'obéissance. Si al-Mağribī n'est pas catégorique sur ce sujet dès

91 *De la politique, op. cit.*, p. 29.

92 *Al-Adab al- aġr*, *op. cit.*, p. 25.

93 Voir également al-Murādī, *al-Iṣāra fī tadbīr al-imāra*, *op. cit.*, p. 26.

94 *De la politique, op. cit.*, p. 29.

95 *Ibid.*, p. 33.

96 *Ibid.*, p. 29.

l'introduction, c'est certainement pour ne pas heurter son destinataire dès le début de l'épître en lui annonçant que la masse doit être exclue du cercle du redressement éthique. Mauvaise et insoumise par nature⁹⁷, la masse représente une catégorie sociale irréformable et incorrigible. La surveillance et la vigilance revêtent alors une nouvelle signification car elles ne sont plus envisagées comme des moyens de réforme mais des instruments pour prévenir toute forme de rébellion. La vision pessimiste de la masse comme une menace permanente pour la cohésion de la cité n'est pas spécifique à l'œuvre d'al-Magrībī. Dans la *Risāla fī al- a āba*, Ibn al-Muqaffā' la dépeint comme « turbulente⁹⁸ » et difficile à gérer. Cette idée trouve son origine dans *Le Testament d'Ardašīr* pour la tradition orientale des Miroirs où la masse est présentée comme un élément redoutable⁹⁹. Elle a en réalité des racines plus lointaines puisqu'elle remonte à l'Antiquité gréco-romaine. Dans les *Conseils aux politiques pour bien gouverner*, Plutarque soutient qu'« il est difficile de faire changer le grand nombre¹⁰⁰ » car la foule « ne donne pas aisément une prise salutaire au premier venu¹⁰¹ ». Malgré cette nature farouche et rebelle, la littérature des Miroirs demeure optimiste quant à une potentielle réforme de la masse. Ibn al-Muqaffā' par exemple insiste sur la nécessité de « redresser les mœurs » des hommes en général, de la masse en particulier¹⁰². En raison de la complexité de cette tâche, le Prince peut confier cette mission à des « agents spéciaux¹⁰³ ». Al-Magrībī n'envisage pas de correction possible de la masse en raison de « sa diversité et de la difficulté à trouver un remède à sa corruption¹⁰⁴ ». Encline à la révolte et à la contestation, « le Prince ne doit pas songer à [lui] imposer l'acquisition des bonnes mœurs car il s'agit là d'un dessein difficile, voire irréalisable¹⁰⁵ ». Même si elle n'a pas fait école, la thèse d'al-Magrībī a rencontré quelques rares échos, auprès d'Ibn al- iq aqā par exemple qui remet en question la corrélation *naturelle* entre gouvernement de soi et

97 Voir *Al-Adab al-kabīr*, *op. cit.*, p. 202 et 207. Cette idée est élargie à tous les hommes dans *al-Fa rī fī l-ādāb al- ul āniyya*, *op. cit.*, p. 32.

98 *Op. cit.*, p. 20 et 60.

99 Voir *L'abrégé du Testament d'Ardašīr*, dans M. Kurd 'Alī, *Rasā'il al-bulaġā'*, *op. cit.*, p. 382.

100 *Conseils aux politiques pour bien gouverner*, Paris, Payot et Rivages, 2007, p. 31.

101 *Ibid.*, p. 33.

102 *Risāla fī al- a āba*, *op. cit.*, p. 60.

103 *Ibid.*

104 *De la politique*, *op. cit.*, p. 32.

105 *Ibid.*, p. 29.

gouvernement des autres / réforme de soi et réforme des autres. Après avoir proposé une nouvelle taxinomie, il s'interroge sur la pertinence de cette correspondance :

Il y a, dit-on, cinq variétés de gouvernements : le gouvernement de la maison, du village, de la ville, de l'armée, du royaume. Quiconque gouverne bien sa maison, saura bien gouverner son village ; celui qui aura bien gouverné son village, gouvernera bien sa ville ; celui qui aura su gouverner sa ville, saura diriger l'armée ; celui qui aura su diriger l'armée, saura gouverner le royaume.

Pour moi, ces conséquences ne me semblent pas nécessaires : car combien de gens du peuple qui gouvernent bien leur maison et qui n'auraient pas la force nécessaire à la conduite des grandes affaires publiques ; combien de rois n'a-t-on pas vu gouverner bien leur royaume et mal gouverner leur maison¹⁰⁶ ?

Bien qu'il faille s'en méfier et la considérer comme un danger pour la cohésion de la cité, la réponse du Prince ne doit pas être motivée par un insatiable appétit de domination et de puissance. Les « deux humeurs opposées¹⁰⁷ » ne sont pas pour autant irréconciliables. L'œuvre d'al-Mağribī situe l'attitude du Prince à l'égard de la masse dans les interstices d'un entre-deux antithétique. D'un côté, le peuple est perçu comme une source d'inquiétude pour le pouvoir en place en raison des potentialités factieuses et séditieuses qui l'animent. D'un autre côté, il est envisagé comme « un troupeau à paître¹⁰⁸ » auquel le Prince doit justice et bienveillance. Tant que les velléités factieuses demeurent enfouies, le Prince doit conserver la même attitude à son égard car les sujets « devraient garder une confiance en sa justice et ne redouter ni son oppression, ni son injustice¹⁰⁹ ». Mais la vengeance princière peut se révéler cruelle lorsque le contrat d'obéissance/justice est rompu :

106 *Al-Fa rī fī l-ādāb al- ul āniyya wa l-duwal al-islāmiyya*, *op. cit.*, p. 82.

107 Machiavel, *Le Prince*, Paris, GF Flammarion, 1992, chap. IX « De la monarchie civile », p. 105. Pour l'étude des rapports entre le Prince et le peuple, voir J.C. Zancarini, « Les humeurs du corps politique : le peuple et la plèbe chez Machiavel », dans *Laboratoire Italien*, « Politique et société », ÉNS éditions, 2001, p. 25-33.

108 Cette vision pastorale est à l'origine d'une infantilisation de la masse dont la pensée d'al-Mağribī se fait l'écho au moment d'évoquer la crainte qu'éprouve la masse à l'égard du Prince : « C'est une crainte semblable à celle qu'éprouve l'enfant à l'égard de son père – soit par peur de lui, soit par respect à son égard – parce qu'il sait que son géniteur ne veut que son bien », *De la politique*, *op. cit.*, p. 27. Pour la notion de pastorat dans la tradition orientale des Miroirs, voir M. Abbès, *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 110-121.

109 *De la politique*, *op. cit.*, p. 27.

D'ailleurs, lorsque le roi est confronté à des agitations causées par la masse, il ne peut apaiser son courroux qu'au prix de quelques démolitions d'un côté, et de la restauration des piliers de sa politique qui auraient été ébranlés, d'un autre côté¹¹⁰.

Si la masse est naturellement portée à ce type d'agissements qui appellent une réponse ferme de la part du Prince, elle peut y être également *poussée*. Al-Mağribī envisage aussi la révolte comme une réaction de la masse à une conduite injuste du Prince. Ainsi, la pensée de l'ordre et du maintien du lien civil et politique ne doit-elle pas être un prétexte à une conduite tyrannique de la part du Prince. Al-Mağribī répond implicitement à ses prédécesseurs qui ont éludé la problématique de la contestation et de la révolte en Islam. Animés par la défense de l'absolutisme royal, ils récusent toute forme de rébellion. Pour se préserver du chaos politique – le souvenir de la Grande discorde étant toujours vivace dans les âmes et les esprits – la violence politique peut devenir légitime et quelquefois indispensable. Cette idée est parfaitement résumée par un certain nombre de maximes comme « un Prince injuste est préférable à une discorde durable¹¹¹ ». Certes, cette littérature insiste sur les devoirs du Prince à l'égard du peuple (justice, bienveillance, clémence, etc.) et en fait une condition essentielle pour recueillir son obéissance. Mais en cas de manquement à ses devoirs, comment la masse devrait-elle réagir ? Défendue par la littérature des Miroirs, l'illégitimité de la révolte, quelle que soit la conduite politique du Prince, est une idée foncièrement rejetée par al-Mağribī. Il envisage même la possible destitution du Prince à travers le prisme de la vengeance divine : « Ainsi, doit-il accomplir la mission dont il a été chargé par Son mandant pour éviter d'être remplacé par quelqu'un d'autre et s'exposer à Sa colère¹¹² ». Donc, le peuple peut rompre le contrat d'obéissance qui le lie au Prince lorsque celui-ci faillit à ses devoirs à son égard et soumet la relation gouvernant/gouvernés à une logique de violence et de coercition. Étant donné qu'il constitue la base éthique et politique de la cité, le Prince doit être conscient de la

110 *Ibid.*, p. 32. Voir également al- a'ālibī, *Ādāb al-mulūk*, *op. cit.*, p. 58-59, où il cite un proverbe anonyme : « les meurtres de quelques-uns redonnent vie à tout le monde » (*ba' al-qatl i yā' li l- amī*).

111 « *ultān gašūm ayr min fitna tadūm* ». Voir al- ur ūšī, *Sirāğ al-mulūk*, *op. cit.*, vol. I, p. 215 et al-Qal'ī, *Tab'īb al-riāsa wa tartīb al-siyāsa*, al-Zarqā', Maktabat al-manār, 1985, p. 96.

Cette maxime est attribuée au calife 'Alī b. Abī ālib ou à 'Amr b. al-'Ā .

112 *De la politique*, *op. cit.*, p. 28.

nécessité d'instaurer des limites à son pouvoir car « beaucoup de discordes éclatent à cause des plaintes des pauvres et de la haine des riches¹¹³ ». Aussi, le Prince doit-il éviter les « vexations¹¹⁴ » à l'égard de la masse, lui réserver le même traitement qu'à l'élite au point de « créer une certaine intimité avec tous les gouvernés et dissiper la distance qui les sépare¹¹⁵ ». Toutes ces précautions montrent l'attention particulière d'al-Mağribī à la proximité entre le Prince et ses sujets. L'exemplarité politique ne se limite pas à une perfection physico-éthique mais relève également de l'ordre de l'intime et du psychologique. Le gouvernant idéal doit être capable de dominer son corps, son âme, ses émotions, ses décisions, ses actions et ses réactions. Dès que l'une de ces dimensions fait défaut, un fossé se creuse entre le Prince et ses administrés. C'est alors que la révolte risque *légitimement* d'éclater afin de le combler.

CONCLUSIONS

Des arts de bien vivre à ceux de bien gouverner, l'œuvre d'al-Mağribī bouscule les codes du genre des Miroirs des princes et façonne sa propre vision du politique. Considérer cette production comme une totalité homogène revient à occulter des expressions intellectuelles singulières et à aborder l'exercice du pouvoir à l'Âge classique de l'Islam à travers des matériaux et des thèses préétablis. Le *Kitāb fī al-siyāsa* d'al-Mağribī en est l'une des manifestations à travers un nouveau regard porté sur le politique en terre d'Islam. L'idée d'un prince-miroir, de la réforme des mœurs et des conduites et d'une pédagogie royale se heurtent, dans ce *compendium*, à la réalité de l'exercice du pouvoir dont al-Mağribī connaît les arcanes et les mystères. En plus d'être illusoire pour l'élite et la masse, ces topiques réévaluent le statut de l'éthique dans la littérature des Miroirs. Politisée par le Prince, très chancelante dans le cercle de l'élite et inaccessible à la masse, elle est profondément absorbée par le politique. Si la scission entre morale et politique n'est pas annoncée par

113 *Ibid.*, p. 33.

114 *Ibid.*, p. 32.

115 *Ibid.*, p. 34.

al-Mağribī, la soumission de l'une à l'autre est profondément assumée. Elle n'est pas la seule à subir cette transformation puisque la politisation du corps est considérée comme la base de toute pensée du pouvoir. Tout est politique dans le système d'al-Mağribī, qu'il soit corporel, moral, métaphysique ou intellectuel, en vue de servir le dessein ultime de tout gouvernant, qui n'est autre que la conservation et la prospérité de la cité. Mais cette finalité est menacée par deux dangers, l'élite et la masse, qui rappellent l'impuissance de la vertu face à l'innéité de la corruption de l'instinct séditieux. L'idéalité de la figure princière a une résonance très limitée dans la cité, ce qui le contraint à mobiliser d'autres instruments pour la protéger : surveiller et punir. Il n'est d'autres modalités d'action efficaces pour le Prince avec ces deux composantes que l'omniprésence de l'inspection et l'omnipotence de la suspicion. La cité, c'est le Prince. Les réserves d'al-Mağribī quant au rôle des fonctionnaires et de la masse confirme ce postulat qui l'obsède tout au long de cette épître. En l'absence de conversion morale de la *ā a* et de la *'amma*, la place croissante du Prince au cœur de l'architecture politique de la cité est prévisible et indispensable. Mais malgré la vitalité de cette figure en raison de sa perfection physico-éthique et de son habileté politique, elle n'est pas pour autant infaillible. Moment exceptionnel dans la littérature des Miroirs que celui de l'évocation de la destitution d'un Prince par la toute-puissance divine et les révoltes du peuple. Étant donné que tout pouvoir risque de basculer dans l'iniquité, ces garde-fous terrestres et célestes sont dressés pour le remettre sur la voie de l'exemplarité politique. Toutes ces divergences avec ses prédécesseurs et ses contemporains pourraient être mieux éclairées si la totalité de l'œuvre d'al-Mağribī nous était parvenue. Mais même si l'on doit se contenter d'un simple *memento* pour présenter la pensée politique de l'un des rares auteurs des Miroirs à théoriser une science qu'il a pratiquée et explorée toute sa vie, il suffit, pour souligner la singularité de son approche et la vastitude des horizons de son texte, de répondre à son invitation à le sillonner et à en explorer le contenu.

Mohamed BEN MANSOUR
ENS Lyon / TRIANGLE

ANNEXE
al-Mağribī, *De la politique*¹¹⁶

[INTRODUCTION]

Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux,

Celui qui envisage la composition d'un écrit sur la politique doit produire une œuvre extrêmement brève puisqu'elle est destinée aux puissants, ces hommes qui mènent de front maintes affaires et éprouvent rapidement de l'ennui. Toutefois, l'amour du savoir, le désir ardent de s'en imprégner et le commerce des gens de science représentent ce qu'il y a de meilleur chez l'homme en général, le Prince en particulier. Ce rapport au savoir témoigne de la profondeur de son humanité et constitue une voie royale pour gagner l'amour de ses sujets. Grâce au savoir, le Prince est armé pour affronter les épreuves en se remémorant les expériences [des Anciens] : leurs récits expriment des jugements dont ils connaissaient les répercussions immédiates et ignoraient les conséquences lointaines. Lorsqu'on regarde avec attention les conséquences de la politique qu'ils ont menée et le fruit de leur administration, on saisit à partir de leurs jugements le début et la fin [de leur règne] d'un côté et les moments de gloire et de déchéance d'un autre côté.

[Les types de gouvernement]

Il existe trois types de gouvernements : le gouvernement de soi, de l'élite et des sujets.

Le gouvernant vertueux doit commencer par se corriger lui-même avant d'entreprendre de réformer la conduite de son élite et l'inciter à acquérir les bonnes mœurs qui conviennent également à ses sujets. La réforme et la rectitude se réalisent ainsi de manière progressive.

116 Pour la traduction de cette épître, nous avons consulté toutes les éditions disponibles de ce texte, à savoir celle de S. al-Dahhān, *Risāla fī l-siyāsa*, *op. cit.*, p. 54-82 ; d'I. 'Abbās, *al-Wazīr al-Mağribī*, *op. cit.*, p. 202-214 ; de F. 'Abd al-Mun'im A mad, dans *Ma mū' fī l-siyāsa*, *op. cit.*, p. 38-60 et de M. . I. al-Šāfi'i, dans *al-Siyāsa l-šar'iyya (ma mū'at rasā'il)*, *op. cit.*, p. 91-108. Il existe très peu de différences entre ces éditions. Seule celle d'al-Dahhān a consacré une étude approfondie à cette épître.

LA RÉFORME DE SOI

Elle se manifeste par exemple dans la conservation du corps qui tient lieu de réceptacle pour l'âme et de récipient pour la nature humaine.

Le gouvernant doit d'abord l'exercer à supporter le froid et la chaleur car l'homme est, dans l'ici-bas, toujours en mouvement et souvent confronté aux dangers et aux vicissitudes du sort. Mais lorsque le Prince vit constamment dans l'opulence et dispose d'une nature délicate, les signes de l'épuisement deviennent perceptibles de même que l'iniquité et l'impuissance font leur apparition.

[La nourriture]

La bonne préparation de la nourriture est bénéfique pour le corps car l'appréciation d'un mets favorise sa dégustation et sa digestion, et réciproquement. Aussi, ne doit-il plus rien consommer avant de savourer ce qu'il vient de manger et de l'avoir complètement digéré.

ā'id¹¹⁷ nous avait dit : « Si vous voulez vous préserver de toutes les maladies, faites les exercices qui sont adaptés à votre corps, et ne vous remplissez pas le ventre ».

Durant les repas, il est préférable de se contenter d'un ou de deux mets similaires car l'organisme n'est pas attiré par la diversité des saveurs. Le sage doit suivre [ce régime] et se passer de tout ce qui sert à agrémenter les buffets, sauf lorsqu'il reçoit ses commensaux et ses invités.

Il convient aussi de ne point céder à la glotonnerie au point de s'empierrer le ventre. En effet, lorsque la nourriture commence à cuire,

117 Dans son édition de cette épître, Sāmī al-Dahhān hésite entre deux noms : ā'id b. al-Mu assin al- ābi' (mort en 448/1056) et ā'id b. al- asan al-Baġdādī (mort en 417/1026). Celui-ci est un poète, lettré et linguiste Bagdadien qui n'a ni composé de traités médicaux, ni porté un intérêt particulier à cette discipline. Quant à al- ābi', nombre de ses ouvrages conservés traitent de science politique comme *Kitāb al-wuzarā'* (*Le Livre du vizirat*) et *Rusūm Dār al- ilāfa* (*Protocole et étiquette de l'institution califale*). D'autres ouvrages perdus comme *Kitāb al-siyāsa* (*Le Livre de la politique*) ou *Kitāb al-kuttāb* (*Le Livre des secrétaires*) participent de la même veine. Mais il n'a pas composé de traités médicaux. I. 'Abbās a rectifié l'erreur du premier éditeur de cette épître en proposant le nom de ā'id b. Bišr [b. 'Abdūs] al-Baġdādī. En plus d'avoir été contemporain d'al-Maġribī, nombreuses sont les anecdotes qui réunissent le médecin et le vizir. Voir par exemple celle que relate le fils d'al-Wazīr al-Maġribī dans '*Uyūn al-anbā' fī abaqāt al-a ibbā'*, *op. cit.*, p. 313-314.

elle monte, gonfle et finit par provoquer une indigestion si le ventre est déjà rempli.

[La boisson]

Il convient de ne pas s'enivrer jusqu'à perdre la raison et corrompre son jugement. Il faut, au contraire, s'abreuver avec une boisson qui suscite la gaieté et la quiétude.

Il n'y a pas de pire [attitude] pour un gouvernant que de boire jusqu'au comble de l'ivresse au point de négliger son commandement à ce moment-là. Il ne doit pas dépasser alors la dose journalière pour apaiser sa soif. Au début du banquet, il peut boire plusieurs verres bien remplis qui éveillent l'ardeur de son instinct et l'attisent. Puis, il s'abreuve avec une liqueur de nature à prolonger la compagnie jusqu'à la fin du temps consacré à la boisson. Ainsi, même lorsqu'il s'enivre, il garde une bonne humeur et conserve sa raison. Qu'il prenne garde de ne pas quitter son banquet lorsque le voile de la pudeur qui le sépare de ses serviteurs et de sa cour a été déchiré.

Il convient de ne boire qu'un jour sur deux et de s'y adonner un jour par semaine pour se mettre à son aise. Le Prince se procure ainsi un plaisir intense et consacre la majeure partie de son temps à l'intérêt du royaume.

Il est judicieux de ne s'isoler qu'avec ses commensaux les plus intimes – qui ne se tiennent plus sur la réserve – et de se faire servir par un nombre réduit de domestiques dont il ne peut se passer.

[Les veillées]

Supporter les longues veillées est l'une des plus nobles vertus principales alors que se livrer au sommeil est l'un des vices les plus abjects. Après avoir veillé le premier quart de la nuit, le Prince se couche avant de se réveiller quelques heures avant l'aube. Il doit recourir au sommeil diurne pour éviter de s'exposer à des épreuves imprévisibles qu'il ne pourrait surmonter. Quant aux événements nocturnes, le Prince redoute notamment leurs conséquences néfastes. C'est pour cette raison que certains animaux comme les chiens et les oies – qui ont été créés pour assurer notre protection – sont enclins à la veille.

[Les bains]

Les bains contribuent à la conservation de la santé puisqu'ils permettent de digérer le surplus de repas et de boissons. Les Princes en ont plus besoin que leurs sujets puisque ceux-ci évacuent cet excédent grâce aux mouvements et aux travaux pénibles.

Pour nettoyer son corps des impuretés, il faut pénétrer dans la troisième pièce¹¹⁸ du hammam, sans pour autant faire violence à son corps. Le Prince déverse ensuite sur son corps de l'eau tiède pour fermer les pores, faire pénétrer la chaleur au fond du corps et en empêcher l'âpre avachissement.

Après avoir terminé son hammam, le Prince ne doit absolument ni manger, ni boire avant de s'être reposé et d'avoir fait une sieste afin d'apaiser un organisme qui vient d'être secoué et balloté. En plus d'être dangereuse pour sa santé, une telle attitude favorise la contraction de plusieurs maladies.

[Les exercices physiques]

L'exercice physique contribue considérablement à la conservation de la santé. Mais il faut que la pratique soit modérée et en adéquation avec les habitudes et l'endurance de chacun. Le jeu de balle est le sport qui convient le mieux aux Princes car, en plus de l'effort physique, il permet d'agir avec agilité et de s'habituer aux duels.

[La crainte de Dieu]

Le gouvernement de l'âme réside tout d'abord dans la crainte de Dieu le Tout-Puissant et dans la quête des bonnes actions destinées à servir de provende auprès de Lui. Le Prince doit se souvenir constamment que Dieu l'a comblé de Ses bienfaits, l'a élevé tout en rabaissant les sujets dont Il lui a confié l'administration et qu'Il l'a préféré à eux. Aussi, doit-il sans cesse remercier Dieu le Tout-Puissant et, en signe de reconnaissance de Ses bienfaits, gouverner avec justice, faire montre de bienfaisance à l'égard de ses sujets, veiller à leur sécurité et déployer toute son énergie pour les protéger. Qu'il ne s'imagine point que l'objectif

118 C'est la pièce la plus chaude du hammam.

du gouvernant consiste à jouir d'une vie paisible et sereine, mais à se dépenser et s'épuiser plus que tous les autres sujets.

[Les plaisirs princiers]

Quant aux plaisirs, ils résultent des travaux physiques ou des productions intellectuelles. En réalité, le gouvernant vertueux ne s'accorde de repos ni n'éprouve du plaisir que dans la mesure où il se préserve durant les moments de répit que lui accordent sa fonction. Il doit trouver la juste mesure entre [ces plaisirs] et le temps qui doit être consacré à la belle invocation [de Dieu], à la quête d'inestimables provendes et, enfin, à la satisfaction de son supérieur hiérarchique éventuel. Il n'y a, en effet, de plus belle distinction que celle octroyée par la puissance, ni de plus noble ornement que le pouvoir de l'homme dont les ordres sont exécutés, ni de vêtue plus sublime que celle de l'éloge et du remerciement.

Tels sont les plaisirs des gouvernants sages ainsi que les labeurs et les peines qui forment leurs pendants. S'ils préservent les fondements [du pouvoir], ils pourraient profiter des occupations occasionnelles – c'est-à-dire les plaisirs – sans que cela n'affecte l'exercice de leurs fonctions. Les deux ordres [le fondamental et l'occasionnel] seraient ainsi réconciliés.

[De la procrastination]

Il faut absolument éviter de remettre au lendemain la réalisation d'une tâche puisque chaque travail a son propre temps. Il n'y a pas plus dangereux qu'une nature portée à la procrastination car elle provoque une série de dérèglements et cause la ruine des nations¹¹⁹.

[De l'obéissance]

Qu'il œuvre à ce que l'élite et la masse lui obéissent par amour, et non par crainte, parce qu'une telle obéissance lui assure leur protection. Dans le cas contraire, le Prince doit s'en méfier. Ces deux situations sont très différentes : la première transforme les hommes en gardiens ; la seconde contraint le Prince à rester sur ses gardes. L'absence de crainte

119 I. 'Abbās voit dans cette recommandation un reflet de la personnalité politique d'al-Mağribī qui n'admettait aucune forme d'ajournement. Voir *al-Wazīr al-Mağribī*, *op. cit.*, p. 87.

chez les sujets ne doit pas résulter de la haine qu'ils éprouvent à son égard. Au contraire, même lorsqu'ils le craignent, ils devraient garder une confiance en sa justice et ne redouter ni son oppression, ni son injustice. C'est une crainte semblable à celle qu'éprouve l'enfant devant son père – soit par peur de lui, soit par respect à son égard – parce qu'il sait que son géniteur ne veut que son bien.

[Les fondements de la politique]

Le fondement de la politique réside dans la promesse et la menace, la récompense et le châtement, la constance dans les situations sérieuses et frivoles, le recrutement basé sur la compétence et non sur l'intérêt ainsi que dans l'attention accordée à la situation des contrées proches et lointaines. Celui qui saisit toutes ces dimensions et en comprend les modalités aura embrassé tous les aspects de la politique.

C'est en Dieu Très-Haut que nous avons confiance.

[L'acquisition des vertus]

Le Prince doit constamment œuvrer à acquérir autant que possible les vertus de l'âme : le savoir, la prudence, la longanimité, la libéralité et le courage.

La connaissance de l'actualité dans les moindres détails et l'intérêt porté à tous les événements, qu'ils soient importants ou futiles, témoignent de l'étendue de son savoir.

Se désintéresser des gains convoités par ses sujets est l'une des marques de sa prudence. Il doit [au contraire] s'employer à trouver une source de profit en adéquation avec la noblesse de son rang et l'éminence de son statut. Agissant ainsi, il ne risque ni de porter préjudice à la religion ou à la prud'homie, ni de s'en prendre de manière injuste ou hautaine à l'un de ses sujets.

La longanimité consiste à adresser plusieurs avertissements au coupable et à fermer les yeux sur les premiers¹²⁰ délits qu'il a commis avant de le punir. Mais lorsque le coupable ne peut plus être pardonné, la condamnation s'impose pour garantir le respect des lois et non pour assouvir un désir de vengeance, pour honorer la justice et non l'iniquité.

120 Littéralement premier et second délits.

Quant à la libéralité, c'est le fait de s'acquitter à temps des sommes dues, de répondre aux attentes [de ses sujets] et de combler ceux qui implorent son secours. Le Prince s'assure, en contrepartie, un gouvernement puissant et une autorité solide. Qu'il sache aussi que tout souverain est un dépositaire de l'argent de Dieu et qu'il a le devoir de secourir les voyageurs et les nécessiteux. Ainsi, doit-il accomplir la mission dont il a été chargé par Son mandant pour éviter d'être remplacé par quelqu'un d'autre et s'exposer à la colère divine.

Le courage consiste à ce que le prince se dise que le couard ne peut maintenir l'ordre ni protéger les sujets, et que si ses ennemis et subalternes découvraient en lui ce défaut, ils chercheraient à tirer parti de sa mollesse et à ne plus le craindre. De même, est un prince courageux celui qui dirige tout son effort vers la mobilisation des hommes et l'approvisionnement en armes, en chevaux et en équipements¹²¹.

[Les récits des Anciens]

Lorsque le gouvernant est certain d'avoir acquis [ces vertus], il doit entreprendre l'étude des récits des Anciens pour s'inspirer des plus louables et se détourner des plus condamnables d'entre eux. Il s'agit là d'un chapitre fondamental de la politique.

LE GOUVERNEMENT DE L'ÉLITE

Sache que le gouvernement de l'élite diffère de celui de la masse. Celui-ci réside dans la conservation de son obéissance, l'utilisation de l'espoir et la crainte à son égard ainsi que l'instauration de la justice. Toutefois, le Prince ne doit pas songer à imposer à la masse l'acquisition des bonnes mœurs car il s'agit là d'un dessein difficile, voire irréalisable. Il faut qu'il veille, au contraire, à réformer l'éthique de l'élite et à corriger ses mœurs pour qu'elle devienne plus apte à accomplir les missions qui lui incombent. L'élite est au chef ce que les organes sont au corps. S'ils ne sont pas dans d'excellentes dispositions, ou s'ils doivent faire face à

121 Les deux termes utilisés dans l'édition d'al-Dahhān (*'adad* : nombre) et dans celle de F. 'Abd al-Mun'im A mad (*'aduwu* : ennemi) nous semblent disconvenir à la signification de la phrase et au contexte de son utilisation. Il nous a paru judicieux de les remplacer par *'atād* (équipement, attirail ou matériel) qui sied mieux à l'énumération proposée par al-Mağribī. Une confusion calligraphique pourrait être à l'origine de cette approximation.

un accident qui les empêcherait tous ou en partie d'accomplir le rôle initial auquel ils sont destinés, c'est tout le corps qui est alors affecté par ce dérèglement.

[Redresser l'élite]

Lorsqu'on aborde ce chapitre, il faut commencer par rappeler que le dirigeant se doit constamment de redresser l'élite, de s'enquérir de son état et de punir son imposture, même si elle fait souvent montre de discernement et de droiture. Son attitude rappelle celle de l'artisan qui a besoin d'instruments dans l'exercice de son métier. Le temps aidant, certains instruments qui perdent inéluctablement leur fiabilité ont besoin d'être affûtés après avoir été émoussés, restaurés après avoir été déformés et réparés en cas de dysfonctionnement.

Il en est de même du dirigeant qui doit porter un regard vigilant sur ses auxiliaires afin de les inspecter. Il pourra ainsi consolider subtilement leur droiture et les éloigner de la corruption en utilisant les moyens appropriés à de tels desseins. Même les personnes compétentes auxquelles il délègue l'accomplissement d'une mission, sans qu'il n'ait besoin d'intervenir, doivent être inspectées et surveillées. Il faut que le dirigeant soit conscient de la nécessité de leur témoigner sa bienveillance et de les examiner personnellement. Il se comporterait ainsi à leur égard tel un maître-artisan qui confie à ses élèves la fabrication d'un produit tout en veillant sur eux pour s'assurer de l'absence de défauts. C'est un principe fondamental qu'il faut soumettre à la réflexion et prendre en considération.

[Vertus indispensables au gouvernement de l'élite]

Les rapports qu'il entretient avec l'élite doivent être fondés sur une confiance et une affection sincères et inaltérables. D'où la nécessité pour le dirigeant de mobiliser quatre qualités :

1. Faire preuve de bienfaisance à son égard car « les cœurs des hommes sont enclins à aimer les personnes qui se montrent bienfaitantes envers eux¹²² ». Avant d'interroger l'élite sur sa gestion des affaires, il convient

122 Célèbre dit prophétique mentionné dans plusieurs ouvrages. Voir Abū l-Šay al-I bahānī, *Am āl al- adī*, Bombay, al-Dār al-salafīyya, 1982, vol. I, p. 95 et M. b. ibbān al-Bustī, *Raw at al-'uqalā' wa nuzbat al-fu alā'*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1975, p. 243.

de s'enquérir de ses nouvelles et de la rasséréner pour lui exprimer sa sollicitude et sa bienveillance. Aborder un individu en lui témoignant au préalable une certaine affection laisse en lui une meilleure impression et un effet plus durable qu'une générosité excessive précédée d'une sollicitation [pressante].

2. Pardonner ses écarts pour ne pas la mettre dans l'embarras.

3. Éviter de s'enquérir de la situation de l'élite lorsqu'elle est en mission. Il lui épargne ainsi des tourments pouvant dissiper sa sérénité et son plaisir¹²³ d'exercer ses fonctions. Si chaque homme a une tâche à accomplir, il ne peut tolérer qu'on lui demande incessamment des comptes car dès qu'il se sent constamment observé, il éprouve une lassitude et un ennui qui gâchent la réalisation de son travail. Or, il se révèle plus efficace et témoigne au Prince une affection grandissante et infiniment renouvelée lorsque celui-ci montre une certaine bienveillance à son égard.

4. Lui assurer qu'il pardonnera rapidement la plupart des maladroitures commises par des amis importuns.

[Les qualités des fonctionnaires]

Il est rare de trouver une personne qui soit à la fois compétente et digne de confiance. Lorsque ces deux qualités sont réunies, c'est une perle rare qui est alors découverte.

Le secrétaire est un homme à la discrétion duquel on se fie. C'est une personne éloquente parce que la belle expression a un effet extraordinaire sur les âmes. Elle est également versée dans les sciences. Quand on lui demande de rendre des comptes, le secrétaire est au courant de tous les écrits qu'il a reçus et envoyés quand il était en charge de ce service.

Quant au chambellan, c'est un homme jovial, vertueux et aimable. Ainsi, s'il répond favorablement à la requête de quelqu'un, il ne l'humilie pas pour autant ; s'il la rejette, il le fait avec bienveillance, en utilisant des paroles conciliantes. Il doit connaître aussi toutes les classes d'hommes pour les honorer selon leurs rangs et accorder à chacun d'entre eux l'attention qu'il mérite.

123 La plupart des éditions transcrivent « *li- ātibim* » (pour eux-mêmes, pour leur propre personne). On suppose qu'il s'agit plutôt de « *li-la ātibim* » (pour leurs plaisirs) qui serait en adéquation avec le sens de la phrase.

Le percepteur doit se montrer bienveillant envers le peuple et faire montre de justice et d'équité tout en restant affable et enclin à la clémence et à la douceur. Il faut qu'il s'attende aussi à être interrogé, à chaque instant, sur toutes ses allées et venues.

Le chef des armées doit être un chevalier courageux qui connaît l'équipement de ses troupes et qui a un bon jugement. On exige de lui qu'il soit au courant de l'état des soldats qui composent son armée afin de distinguer ceux qui répondent présents de ceux qui manquent à l'appel. Une fois équipés de tout leur appareil, il leur ordonne de protéger les portes [de la ville] pour intimider les émissaires des rois et les espions des ennemis.

La chef de la police inspire la crainte par son apparence, révèle une mine austère, jouit d'une bonne estime et n'a pas de propension à la plaisanterie. Il est intransigeant envers les personnes suspectes au point de les poursuivre dans leurs derniers retranchements. C'est un homme de confiance connu pour sa probité et un fidèle conseiller. Il possède une complexion harmonieuse et il est d'un commerce agréable. Il ne faut pas qu'il pardonne les écarts des menteurs, en leur adressant de simples avertissements, puisque la gestion des affaires de la cité repose entièrement sur ses ordres.

Le gouvernant est une personne savante, sage, honnête et désintéressée.

En plus d'avoir une belle conduite, le censeur¹²⁴ doit être probe et digne de confiance. C'est un fin connaisseur des sources du profit, des fraudes et des intérêts des sujets.

[Les injustices subies par le peuple]

Il existe deux formes d'injustice : l'une visible, comme tout ce qui a trait à l'immoralité notoire ; l'autre, invisible, revient au commissaire de police. Ce type d'injustice est peut-être plus néfaste que le premier tant il est inapparent et indécélable.

Le choix de l'émissaire envoyé en légation dépend de son élégance, de sa belle apparence, de l'aisance dans sa manière de s'exprimer, de sa faculté à mémoriser le discours qu'il est censé prononcer et le message

124 Le terme *mu tasib* renferme une réalité historico-politique complexe et fluctuante qui oscille entre le religieux, le politique, le social et l'économique. Mais il semble que dans l'esprit d'al-Magrībī ce type de fonctionnaire n'a conservé que des prérogatives économiques.

qu'on lui a transmis, et repose sur la certitude qu'on ne peut le soupçonner ni de falsification ni d'enjolivement.

LE GOUVERNEMENT DE LA MASSE

C'est l'élément qui permet d'accroître le pouvoir du Prince. Plus elle est nombreuse, plus le pouvoir du Prince est grand. Il n'est pas aisé de réformer la masse à cause de sa diversité et de la difficulté à trouver un remède à sa corruption. D'ailleurs, lorsque le roi est confronté à des agitations causées par la masse, il ne peut apaiser son courroux qu'au prix de quelques destructions¹²⁵ d'un côté, et de la restauration des piliers de sa politique qui ont été ébranlés, d'un autre côté. Aussi, doit-il constamment œuvrer à faire régner l'ordre au sein de la masse et ne pas la pousser à de tels agissements.

[La résolution du Prince]

La résolution du Prince se manifeste dans sa politique bienveillante à l'égard de ses sujets et dans l'obtention de l'obéissance de chacun d'entre eux malgré la diversité de leurs attentes. La dureté et la violence sont inutiles de même que la douceur et le relâchement ne sont pas adaptés à l'administration de ses sujets. Si certains sont corrompus par les honneurs, d'autres par les vexations.

[Les classes du peuple]

La connaissance des différentes classes de la masse, notamment les plus vertueuses, est un préalable à toute politique entreprise à son égard. Le Prince leur demande alors de se mettre à son service et d'être sous ses ordres, excepté ceux qui ont une excuse valable et révèlent une impuissance manifeste. Les hommes pieux et les savants doivent toujours rester à ses côtés, à l'exception de ceux qui ont fait le serment solennel de se dévouer à Dieu et de suivre une retraite absolue. Il faut qu'il se détourne des hommes de religion qui sont très sollicités par le peuple, à l'instar d'Abū 'Alī b. Abī al-Hīš¹²⁶, qu'il ne s'immisce pas dans leurs

125 « *arāb ba' al-'imāra* ».

126 À l'instar de tous les autres éditeurs, nous n'avons pas réussi à trouver des informations sur ce religieux.

affaires et qu'il se garde d'invoquer leur bénédiction et de commettre la moindre injustice à leur égard.

En ce qui concerne les religieux appartenant à une classe inférieure, dont l'attitude rappelle celle des hommes pieux et des savants, ils doivent bénéficier amplement de sa justice. De même, le Prince doit les solliciter autant que possible pour son service et éviter qu'ils ne désertent les salles de conseil. Mais il ne faut pas qu'ils prennent l'habitude de frapper sans cesse à tes portes car une telle attitude risque de les corrompre. Si l'on ne s'attarde pas sur cette idée, c'est qu'elle a été décrite par Ardašīr¹²⁷ dans son *Testament*.

Il est du devoir du Prince de connaître la situation de ses invités, de préserver leur estime et de les recevoir selon leurs rangs et leurs fonctions, sans perdre de vue ni leur nature bienveillante ou malveillante ni les avantages et les inconvénients qu'il pourra en tirer.

[Honorar les vertueux]

Il doit également traiter avec beaucoup d'égards les hommes vertueux appartenant aux classes inférieures, soumettre les méchants et récompenser ceux dont l'obéissance est certaine pour mieux l'affermir. Mais il faut qu'il inflige un châtement exemplaire aux personnes qui refusent de lui faire allégeance et à leurs semblables et qu'il répande la justice pour que chaque sujet puisse en profiter.

[Instaurer la justice et la sécurité]

Le Prince doit faciliter toute démarche visant à éradiquer l'injustice dans sa racine et répandre son amour dans le cœur de ses sujets.

Il lui incombe de protéger les frontières et de sécuriser les déplacements de ses sujets pour qu'ils puissent assurer leur subsistance et faire prospérer leur commerce. Il doit aussi infliger un terrible châtement aux dépravés et aux voleurs – ces épines semées au milieu d'une plantation – en les

127 Roi perse, il régna de 224 à 241. Véritable fondateur de la dynastie des Sāsānides, il étendit son pouvoir sur toute la Perse après avoir remporté de nombreuses batailles. Son *Testament* est un véritable manuel de science politique dans lequel il a consigné sa réflexion sur le pouvoir. La tradition arabe des Miroirs des princes s'est inspirée, dès sa naissance, des innombrables maximes et idées politiques que renferme cet ouvrage. Pour la tradition arabe, voir I. 'Abbās, *'Abd Ardašīr*, Beyrouth, Dār ādir, 1967.

condamnant à une mort atroce ou à de longues peines de prison. Ces épines doivent être éliminées pour que la plantation fleurisse après avoir été défrichée.

[La bienveillance à l'égard des impuissants]

Le Prince est invité à faire preuve de bienveillance à l'égard des débiles en leur épargnant les durs labeurs pour l'État, qu'il s'agisse de corvées qui leur ont été imposées ou d'un service qui leur a été demandé.

Qu'il sache que beaucoup de discordes éclatent à cause des plaintes des pauvres et de la haine des riches. D'où la nécessité de réserver le même traitement à ceux qui sont étrangers aux arcanes de la politique et de la justice qu'à ceux qui y sont familiers, voire plus. D'ailleurs, n'est point un gouvernant [habile] celui dont la fermeté ne concerne qu'une partie de son royaume. Il en est de même des affections passagères qui, lorsqu'elles ne sont pas décelées à temps, [peuvent être aussi dangereuses] qu'un membre malade dont la négligence risque de mettre en péril tout l'organisme.

[La corruption]

Les pots-de-vin versés aux agents¹²⁸ et aux amis doivent être la chose la plus odieuse pour un Prince puisqu'ils sont la source de l'iniquité et de la corruption. La bonne gestion des contrées lointaines repose sur deux dispositions : la réception des plaignants et la nomination constante d'hommes de confiance, loyaux et expérimentés.

[La proximité avec tous les sujets]

Nous avons rapidement esquissé l'idée que le Prince doit s'entourer de personnes influentes, de savants et d'hôtes illustres pour en faire respectivement ses familiers, ses invités d'honneurs, ses convives et ses commensaux. Mais il ne faut pas que cette proximité soit restreinte à son cercle privé puisque le traitement dont il bénéficie devrait être répandu à tous les sujets. Le Prince peut ainsi créer une certaine intimité avec tous les gouvernés et dissiper la distance qui les sépare.

¹²⁸ Le terme « *'ummāl* » peut être traduit également par percepteurs d'impôts. Mais il renvoie ici aux agents de l'État de manière générale et non à un fonctionnaire en particulier.

[Les relations avec les principautés voisines]

Il faut entretenir de bonnes relations de voisinage avec les principautés limitrophes, de les traiter comme le ferait n'importe quel sujet avec ses voisins, tant le besoin de coopération est l'un des fondements de l'existence humaine. Quant à leurs émissaires, il convient de les recevoir avec tous les honneurs, de les flatter en ornant la salle du conseil – pour mettre en avant la beauté et l'agrément de ce lieu – et de faire montre de bienfaisance et de générosité à leur égard. Que Dieu abrège leur séjour auprès de lui ! Il serait long d'expliquer pourquoi une telle situation est néfaste. Durant leur séjour, ils doivent être surveillés et empêchés de fréquenter quiconque appartenant à l'élite ou à la masse, à l'exception des connaissances du Prince.

[La surveillance de toutes les cités sous son contrôle]

Il revient au Prince d'inspecter non seulement sa cité, mais également toutes celles qu'il gouverne à travers le contrôle de ses routes et de toutes ses entrées et sorties, et la connaissance des différents écrits qui circulent entre les habitants, qu'ils soient libraires ou autres. Qu'il gouverne enfin sa cité comme le ferait un sujet avec sa demeure : toutes les entrées et les sorties devront nécessiter préalablement une autorisation.

Il doit enfin chercher les informations et sonder les intentions secrètes de ses proches, de la population lointaine et de ses voisins, qu'ils soient ses alliés ou ses ennemis, pour déterminer l'état de leur armement et le degré de leur détermination. Pour y parvenir, il lui est permis de ne pas lésiner sur les moyens et de dépenser sans compter, même s'il doit y laisser toute sa fortune. Et s'il est une situation qu'il voudrait éviter à tout prix, c'est une attaque à l'improviste lancée par ses voisins.

Et la réussite vient de Dieu.

Traduction de
Mohamed BEN MANSOUR

LA ROYAUTÉ COMME FONCTION MÉTAPHYSIQUE

Sur la politique mystique d' Af al al-Dīn Kāshānī

Dans l'histoire prémoderne de la pensée islamique, le XII^e siècle n'est pas un siècle comme les autres. Un siècle qui commence avec le *moment* Ghazālī (m. 1111) et le choc de son *Incohérence des philosophes*, et qui se termine à vrai dire avec le début de l'invasion de la terre d'Islam par les Mongols en 1219, événement qui va changer du tout au tout le visage civilisationnel, social, politique et bien entendu intellectuel du monde musulman. Si l'on choisit ces deux repères – l'un plutôt d'ordre intellectuel et l'autre d'ordre politique – pour déterminer ce siècle singulier dans l'histoire de la pensée islamique, l'une de ses caractéristiques majeures se fait d'emblée voir : l'interaction particulièrement intense entre les circonstances socio-politiques et l'évolution de la pensée islamique.

En effet, pendant ce siècle, la pensée islamique classique, dans ses différentes branches ou courants, atteint une richesse inégalée. Du péripatétisme des *falāsifa* jusqu'au *kalām*, la philosophie *isbrāqīe*, la mystique spéculative ou le soufisme, tous les branches ou courants de la pensée islamique y cohabitent grâce à un ou plusieurs de leurs représentants prodigieux, figures telles qu'Averroès (1126-1198), Ibn ʿufayl (1105-1185), Avempace (1080-1138), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209), Sohrawardī (1154-1191), Omar Khayyām (1048-1131), Ibn ʿArabī (1165-1241) ou encore ʿAyn al-Qo āt Hamadānī (1098-1131)¹. La constellation est impressionnante, mais à elle seule elle n'explique pas la singularité du XII^e siècle. S'il constitue un tournant dans l'histoire de la pensée islamique, c'est surtout parce qu'à travers lui cette pensée va se réorienter au moins dans sa tendance hégémonique. Conformément à la nouvelle orientation qu'elle se donne, elle met en place la convergence progressive

1 Avec quelques modifications, j'utilise pour les noms ou termes persans le système de translittération proposé par l'*Encyclopædia Iranica*.

des discours philosophique, mystique et théologique ; partant, elle réorganise ses parties théoriques et redéfinit son rapport avec les savoirs pratiques ; dans la suite de la critique du péripatétisme par Ghazālī, elle modifie également son rapport avec l'héritage grec. À travers une telle réorientation spectaculaire, ce sont l'acte même de penser, sa méthode et sa visée principale que la pensée islamique remet en chantier et révisé : il y va de ce qu'on peut appeler la « crise de la raison islamique » au XII^e siècle².

Dans cette réorientation de la pensée islamique et la restructuration de son discours, la pensée politique n'est pas épargnée, loin s'en faut : on peut dire que sa transformation résume même les principaux enjeux de la crise en question. En effet, l'interaction avec les circonstances socio-politiques pousse la pensée islamique à reconsidérer avant tout son propre rapport avec la vie politique. Désormais, il s'agit de concevoir sous une nouvelle modalité la relation entre la métaphysique et le *politique*. Ce changement de modalité de plus en plus marqué s'exprime de diverses façons. Dans l'ordre des savoirs, la place de la pensée politique ne sera plus la même. D'une part, la cité politique change sa signification pour la pensée politique et, in fine, pour la pensée tout court. D'autre part, le régime politique idéal de cette cité et son chef subissent des changements analogues : leurs natures, leurs fonctions ou les sources de leur légitimité sont repensées. Les éléments mystiques irriguent la pensée du politique et, dès le XII^e siècle, laissent leur impact sur la forme même de son discours. La fin précipitée de la philosophie politique islamique à proprement parler n'est qu'un des symptômes de cette reconsidération critique et globale. En est un autre la transformation parallèle qui se constate dans le contenu et parfois le genre même des Miroirs des princes.

Un court traité politique du XII^e siècle, *Sāz va pināyah-ye shāhān-e pormāyah* [L'équipement et l'ornement des rois vertueux], fournit une illustration parfaite de cette transformation et de l'ensemble de cette reconsidération critique dont la pensée politique fait l'objet dès cette époque. Conçu à mi-chemin de la philosophie politique et des Miroirs, ce traité rédigé par Af al al-Dīn Mu ammad Kāshānī (1155-1213 ou 14) laisse perplexe aussi bien à cause de sa forme que de son contenu. Ce qui est

2 Cf. Mohammed Abed al-Jabri, *Naqd al-'aql al-'arabī*, t. 1, *Takwīn al-'aql al-'arabī*, Markaz dirāsāt al-wa da al-'arabiyya, 2009 (1^{re} éd. 1984), p. 281.

sans doute l'une des raisons du lourd silence des recherches modernes autour de ce texte³.

L'AUTEUR ET SON ŒUVRE

Parmi les penseurs musulmans du XII^e siècle, Kāshānī est sans doute l'un des moins connus. À l'échelle plus globale, l'historiographie de la pensée islamique ne lui accorde qu'une place assez discrète⁴. Comme si elle avait du mal à identifier un penseur et une œuvre l'un aussi

3 Seyyed Hossein Nasr est le premier à avoir attiré l'attention sur ce traité, dans une note de son article, « Afdal al-Din Kashani and the Philosophical World of Khwaja Nasir al-Din Tusi », in M.E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy : Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany, State University of New York Press, 1983, p. 326 (n. 37). Depuis, le traité a été traduit en anglais dans la seule anthologie qui existe de l'œuvre de Kāshānī en langues européennes : William C. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy, The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kāshānī*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2001, p. 178-194. Chose significative, dans le commentaire riche que Chittick ajoute à son anthologie, la part de ce traité est un seul paragraphe où le commentateur souligne son caractère atypique (cf. p. 20). Avant Chittick, c'est Karim Modjtahedy qui, dans sa thèse de doctorat soutenu en 1964, a fourni aux chercheurs européens une introduction systématique de l'œuvre et de la pensée de Kāshānī, accompagnée de la traduction française de deux traités, une lettre et une sélection des fragments théoriques de l'auteur. Dans cette thèse restée inédite, la présentation de *L'équipement* se réduit à une seule phrase ! Voir Afzaladdīn Kāshānī, *Choix de textes traduits du persan. Précédés d'une introduction*. Thèse présentée à la Sorbonne pour le Doctorat du 3^e Cycle par Karim Modjtahedy, 1964, p. 15.

4 Cette présence a été décidément plus marquante pour la génération des penseurs iraniens venant juste après Kāshānī. Nous savons au moins que son œuvre a été connue par deux penseurs influents du XIII^e siècle : son nom et son traité logique sont cités de façon passagère par Na īr al-Dīn Tū ī (1201-1274). Cf. 'Abbas Zaryāb, « Af al al-Dīn Kāshānī », *Dāneshnāma-ye jabān-e eslām*, Téhéran, Bonyad-e dā'irat al-ma'arif-e eslām, 1369 [1980] ; <https://rch.ac.ir/article/Details?id=5426&&searchText>. Aussi, Shams al-Dīn Mo ammad Shahrāzūrī (m. env. 1288) lui a consacré une très courte entrée dans son histoire de la philosophie, *Nuzbat al-arwāb wa raw at al-af'rā* . Cf. Shahrāzūrī, *Tārikh al- ukāmā' qabl ubūr al-islām wa ba'dabu* (*Nuzbat al-arwāb wa raw at al-af'rā*), éd. Abū Shwayrib, Paris, Dar Baybliion, 2007, p. 397. En revanche, pour trouver une autre trace saillante de l'influence de Kāshānī dans l'histoire ultérieure de la pensée islamique, il faudrait descendre jusqu'au XVII^e siècle où Mollā adrā, figure emblématique de la renaissance de la philosophie islamique à cette époque, reprend l'un des traités majeurs de Kāshānī, *Jāwdān-nāma*, pour en faire une "libre" traduction en arabe et l'intégrer dans son œuvre sans citer le nom de son auteur. Pour une analyse détaillée de cette traduction, voir l'introduction de W. Chittick dans Mullā adrā, *The Elixir of the Gnostics. A parallel*

atypique que l'autre. Poète soufi, penseur crypto-ismaélien, théoricien de la mystique spéculative ou métaphysicien ésotérique dans la lignée de Sohrawardī : Kāshānī est à la fois tous et aucun. Rédigée entièrement en persan, son œuvre, elle, présente une exception dans une tradition où la pensée métaphysique s'exprime d'abord en arabe pour garantir sa circulation et sa réception partout en terre d'Islam. Aussi du point de vue formel, c'est une œuvre peu commune : au lieu des sommes systématiques, elle est constituée d'une part de courts traités métaphysiques et, de l'autre, d'une partie poétique composée essentiellement de quatrains⁵. Cette œuvre hybride a fait à son auteur un sort paradoxal en Iran même et dans l'espace persanophone : Kāshānī est devenu un poète célèbre et fort populaire grâce à ses quatrains, plus connu sous son pseudonyme poétique, Bābā Af al ; mais cette notoriété a laissé largement dans l'ombre son travail de métaphysicien.

Faudrait-il pour autant considérer l'auteur de *L'équipement* comme un penseur mineur ? Plusieurs aspects de l'œuvre de Kāshānī prouvent précisément le contraire. Son originalité métaphysique dans la tradition islamique, la radicalité du projet spéculatif de son auteur ou la contribution décisive de cette œuvre à la consolidation et à la maturité du langage philosophique persan, constituent autant d'aspects qu'il faut noter sans trop s'y attarder⁶. En revanche, un autre aspect, qui est fort instructif sur la nature de *L'équipement* et ses rapports avec d'autres textes, réside dans la manière exemplaire dont l'œuvre de Kāshānī récapitule et représente le tournant du XII^e siècle. Comme S.H. Nasr l'a déjà fait remarquer, l'approche métaphysique de Kāshānī va jusqu'à anticiper le processus de synthèse progressive des différentes écoles islamiques de philosophie et de sagesse, processus qui ira atteindre son point culminant avec l'œuvre monumentale de Mollā adrā au XVII^e siècle⁷.

English-Arabic text, Translated, introduced, and annotated by W. C. Chittick, Provo : Brigham Young University Press, 2003, p. xvii-xxxv.

- 5 Dans son édition critique, l'œuvre de Kāshānī comprend 12 traités, 36 fragments ou esquisses, 7 correspondances ou réponses aux questions et un recueil de poèmes : Bābā Af al (Kāshānī), *Mo annefāt-e Afdal al-dīn Mu ammad Marqī Kāshānī*, éd. M. Minovi et Y. Mahdavi, Téhéran, Khārazmī, 1366 [1987] (nouvelle éd.), 863 p. (cité désormais *Écrits*).
- 6 Pour l'évaluation du persan philosophique de Kāshānī, voir Zabihollah afā, *Tārikh-e adabiyāt-e iran*, vol. 3 (t. 2), Téhéran : Ferdaws, 1369 [1990], p. 1187. Sur l'originalité de sa pensée métaphysique, on se reporte à Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy*, *op. cit.*, p. 11-19.
- 7 Nasr, "Afdal al-Din Kashani and the Philosophical World of Khwaja Nasir al-Din Tusi", *op. cit.*, p. 257.

Connaître les raisons d'un tel caractère représentatif serait éclairant pour nous. En fait, sans avoir guère le souci du système ou des exigences formelles pour construire une œuvre philosophique, Kāshānī semble tout d'abord être saisi, voire hanté, par le programme sur lequel se concentre dorénavant la pensée islamique et par son enjeu, à savoir la perfection spirituelle de l'homme. Avec un acharnement qui traverse ses écrits, il y revient sans cesse pour articuler théoriquement le programme et son enjeu, pour en préparer une base pédagogique destinée à ses propres élèves et aussi pour en tirer les conséquences sur les plans à la fois théorique et pratique. Cette visée conduit le penseur vers une sorte de syncrétisme dépouillé dans sa méthode et dans les moyens spéculatifs qu'il adopte pour réaliser son projet. Comme on le verra, il puise aussi bien dans l'héritage de ses prédécesseurs musulmans que dans les doctrines de ses contemporains. Mêmes les traités aristotéliens ou hermétiques, qu'il traduit de l'arabe en persan⁸, suivent la même visée : ils servent à étayer son projet métaphysique et pédagogique, mais révèlent en même temps le nouveau rapport – rapport post-péripatéticien, disons – que la pensée islamique entretient désormais avec l'héritage grec.

SON TEMPS ET SA PENSÉE

Kāshānī est né et mort à Maraḡ, un bourg – aujourd'hui plutôt un village – proche de Kashan et, à l'époque, sur le chemin d'une autre grande ville de l'Iran central, Ispahan. À en croire le peu d'informations que l'historiographie et ses propres écrits nous fournissent, il passe l'essentiel de sa vie dans son pays natal⁹. Au XII^e siècle, le pouvoir principal qui règne sur la région iranienne continue à être l'empire Seljukide. Cependant, le déclin de l'empire, les rivalités des princes Seljukides ou leurs émirs devenus trop puissants ainsi que la naissance

8 Ils sont quatre : deux versions longue et abrégée de *De anima* ; et deux traités attribués aux auteurs hermétiques, à savoir *Sib-nāma* (*Liber de pomis*) et *Yanbū' al-hayāt* (*De castigatione animae*).

9 Cf. Sa'id Nafisi, *Rubā'iyāt-e Bābā Af al Kāshānī. Beh amimeh-ye mukhta ari dar a wāl wa āthār-e wey*, Téhéran, Ketābkhāneh-ye dāneshkadeh-ye tehrān, 1311 [1933], p. 5-6 ; Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy*, *op. cit.*, p. 4.

ou renaissance d'autres antagonistes, tout cela fait notamment de l'Iran central la scène des conflits politiques ou des menaces permanentes de guerre. Les grandes villes de cette région, y compris Kashan et surtout Ispahan, la capitale stratégique des Seljukides, sont au centre de ces conflits entre les prétendants Seljukides, les rois de plus en plus puissants de la dynastie des Khwarazmshahs, les souverains locaux qui développent leur pouvoir depuis le nord de l'Iran et, bien sûr, le règne des Imams ismaéliens (nizārites) qui veut s'étendre à partir de leurs trois forteresses importantes en Iran, à Alamut, à Quhistān et, la dernière, Shāhdiz, justement tout près d'Ispahan¹⁰.

À cette carte politique répond la situation religieuse dominant l'ensemble de la région. L'Iran central du XII^e siècle est effectivement une plaque tournante religieuse et idéologique. À peu près, tous les courants ou doctrines influents de l'Islam y coexistent et sont en conflit, y compris dans les mêmes villes¹¹. Certaines villes comme Kashan constituent la zone d'influence des différentes branches du shi'isme, surtout l'ismaélisme¹². À Ispahan, en revanche, une politique de persécution des ismaéliens est mise en place après leur pogrom en 1101 et surtout dès le passage du pouvoir entre deux princes héritiers Séljukides en 1105, c'est-à-dire de Bark-Yāruq à son frère, Mu ammad ibn Malik Shah¹³. Durant le même siècle, la ville devient progressivement la « capitale du sunnisme » en Iran¹⁴. Mais même là, malgré la situation politique relativement stable, la paix religieuse ne s'installe pas tout à fait : cette fois, c'est la rivalité entre les deux écoles sunnites, à savoir le hanafisme dominant sous les Seljukides et le chafisme dissident,

10 Pour un aperçu historique sur cette époque et les conflits politiques multiples qui la traversent, voir C. E. Bosworth. "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)", J.A. Boyle (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Vol. 5. *The Saljuq and Mongol Periods*. Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 1-202.

11 Une cartographie religieuse de l'Iran du XII^e siècle se retrouve dans A. Bausani : "Religion in the Saljuq Period" in J.A. Boyle (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Vol. 5. *The Saljuq and Mongol Periods*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 283-284.

12 *Ibid.*, p. 294.

13 Sur le pogrom et la persécution qui commence avec l'arrivée de Mu ammad ibn Malik Shah, voir David Durand-Guédy, *Iranian Elites and Turkish Rulers. A history of Isfahān in the Saljūq period*. London and New York, Routledge, 2010, p. 168-170 et 172-175. Pour un rapport sur la présence active des ismaéliens à Ispahan avant cette date, voir Farhad Daftary, *The Isma'ilis : Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, 1990, p. 329-330.

14 Bausani, "Religion in the Saljuq Period", *op. cit.*, p. 285.

qui fait perdurer le conflit religieux et le clivage au sein de la « capitale du sunnisme ». De façon générale, les conflits religieux et politiques se répondent partout et se prolongent les uns les autres dans une ambiance où l'accord, l'unité et la paix semblent des idéaux inaccessibles.

La paix n'est-elle pas justement l'une des visées du syncrétisme de Kāshānī, cette méthode dont la signification historique serait plutôt la recherche d'un certain œcuménisme spéculatif? En poursuivant cette ligne, il n'est pas difficile de donner une interprétation de l'ensemble du projet de notre auteur : dire qu'en élaborant une pensée entièrement centrée sur la vie intérieure et isolée de l'homme, sur ses exercices spirituels ou sur son bonheur intellectuel, Kāshānī n'a fait que suivre la voie commune à plusieurs de ses contemporains philosophes ou soufis. Une pensée qui, à la recherche du salut, propose de quitter pour de bon la cité chaotique et la communauté politique des hommes : une telle interprétation serait un peu trop simpliste sur le rapport de la pensée de Kāshānī à la politique.

Si l'on veut reconstruire de manière schématique cette pensée, il faut dire que la théorie de connaissance constitue son squelette. Elle permet à notre penseur de faire le lien entre sa théologie (son idée du *tawbīd*), sa cosmologie, son anthropologie et aussi son eschatologie. Au centre de tous ces savoirs, Kāshānī situe son idée de l'Intellect ('*aql* ou *kberad*)¹⁵ : c'est à partir d'elle que chacun se déploie comme un domaine de la connaissance¹⁶ ; et c'est aussi en s'organisant autour d'elle qu'ils peuvent constituer les moyens hiérarchiques et les étapes du salut de l'homme, un salut foncièrement intellectuel. Dans la mesure où il identifie l'Intellect à l'être même (*kbod-e vojūd*)¹⁷, Kāshānī peut intégrer l'ontologie dans sa théorie de la connaissance.

Du néoplatonisme jusqu'aux philosophes musulmans, cette identification n'est pas nouvelle, elle constitue même un lieu commun. Avec Kāshānī, elle s'accroît pourtant : être un étant veut dire tout d'abord être l'objet de la connaissance. C'est même le cas de l'Intellect qui est avant tout l'objet de sa propre connaissance. D'après notre penseur,

15 Il utilise les deux termes arabe et persan de façon indifférente.

16 Le processus que décrit en détail le traité le plus long de Kāshānī, « 'Ar -nāma [Livre de la présentation] », *Écrits, op. cit.*, p. 147-253.

17 *Écrits*, p. 705. Fidèle au système hiérarchique que la philosophie islamique emprunte au néoplatonisme, Kāshānī considère Dieu comme une ipsité au-delà de l'être/intellect. Voir, entre autres, *Écrits*, p. 335.

l'Intellect comprend tout ce qui est intelligent et intelligible (tout ce qui *est*), car lui-même est simultanément le sujet et l'objet absolus de sa connaissance ; mais s'il peut être tel, c'est parce qu'il n'est au fond rien d'autre que sa pure connaissance de soi. Être l'Intellect, c'est donc réaliser le degré le plus intense de la connaissance de soi, une connaissance de soi qui devient l'unité spontanée du connu et du connaissant avec la connaissance elle-même. Ainsi, Kāshānī s'approprie, sous sa forme sobre, une thèse qui, depuis Farabi et Avicenne, se trouve au centre de la théorie de connaissance dans la pensée islamique et qui préoccupera de plus en plus ses penseurs dans les siècles à venir¹⁸. Comme Sohrawardī, il identifie ensuite une telle Connaissance-Intellect-Être avec la Lumière même¹⁹ : seulement grâce et dans cette connaissance, dit-il, les choses ont une présence plénière et transparente, elles obtiennent chacune l'existence maximale et entièrement actualisée qui leur revient.

Toute cette théorie de la connaissance semble n'avoir chez Kāshānī qu'une seule visée : sous-tendre sa doctrine de l'homme parfait. De tous les étants, l'homme est le seul à avoir une constitution analogue à l'Intellect. Doté de son intellect individué, il est le sujet de connaissance. Et, étant le microcosme, il constitue pour sa propre connaissance un objet qui contient en puissance tous les autres objets. En se connaissant, l'homme atteindra donc deux objectifs en même temps : d'une part, il obtient par l'analogie la connaissance de tout ce qui *existe* dans l'univers, c'est-à-dire le macrocosme. Mais, de l'autre, il prend conscience de soi en tant qu'il n'est, dans son existence réelle, rien d'autre que l'intellect même. La perfection de l'homme consiste en effet à son devenir-intellect.

Pour les prédécesseurs de Kāshānī, comme Farabi, Avicenne ou Sohrawardī, cette perfection intellectuelle de l'homme se produit par la jonction avec l'Intellect agent. Ce qui distingue la conception de Kāshānī, c'est que la perfection ne semble plus dépendre de cette jonction passive. L'homme se perfectionne à travers un processus qui l'amène à lui-même,

18 Pour Kāshānī comme pour ses prédécesseurs, le point de départ reste en dernier ressort le même, à savoir la fameuse thèse énoncées dans le livre III de *De anima* précisément au sujet de l'intellect : « [...] l'intellect est lui aussi intelligible, au même titre que les intelligibles, car, dans le cas des choses immatérielles, il y a identité du sujet intelligent et de l'objet intelligé » (III, 4, 430a).

19 La lumière, affirme Kāshānī, consiste en connaissance de soi de l'intellect ; alors qu'une telle connaissance est elle-même l'être à son état parfait. Voir son traité, « Madārīj al-kamāl [Degrés de perfection] », *Écrits*, p. 22.

plus exactement à son soi : plus il se connaît, plus il se réalise dans son existence parfaite. Son devenir-intellect est ainsi le stade ultime d'un processus réflexif, à savoir sa connaissance de soi. Arrivé à ce stade, l'homme parfait comprendra toutes choses, et cela dans deux sens : il saisit leur significations véridiques et gnostiques ; mais à travers cette connaissance, il possède également toutes choses dans leurs existences effectives et vraies²⁰. Une doctrine si radicalement intellectualiste et égocentrique, quelle place pourrait-elle alors laisser à une quelconque pensée politique ? On comprend mieux pourquoi *L'équipement* pourrait mettre mal à l'aise le lecteur de Kāshānī.

ANALYSE DU TRAITÉ

Dans l'édition critique des écrits de Kāshānī, *L'équipement* occupe 28 pages in-octavo. Le traité se divise en trois parties. La première est une clarification sur deux points : a) la définition de l'essence et de la fonction ontique de la royauté ; 2) la description du monde dans lequel cette royauté s'inscrit, un monde qui a lui-même une structure fondamentale monarchique à en croire Kāshānī.

Afin de clarifier le premier point, suggère l'auteur, il suffit de se pencher sur le mot roi (*pādsbāb*) qui est un « titre ancien », c'est-à-dire un titre appartenant à l'histoire et à la sagesse de l'Iran préislamique. Par une étymologie certes fictive mais tout à fait significative de sa propre vision, Kāshānī divise le mot persan en deux parties : sa première partie, *pād*, signifie selon notre auteur à la fois « veiller sur » (*pā'idan*) et « maintenir » (*dāvrandagi*) ; sa seconde, *sbāb*, désigne le « principe » (*'a l*) et le « maître » (*kbodāvand*). L'essence de la royauté, explique Kāshānī, réside très exactement dans l'association des deux parties dans le mot *pādsbāb*. Le roi est le principe et le maître qui possède une chose et, par là même, la maintient et veille sur elle²¹. Par rapport à ses inférieurs, on peut dire qu'il a la position d'*arkbé*, d'autant plus que son soin et son maintien possessif ne sont pas dissociables, l'un est même identique à l'autre.

20 *Ibid.*

21 *Écrits*, p. 86.

Si le roi est l'*arkhé*, c'est surtout parce que son soin ou maintien renvoie à une fonction spécifique pour Kāshānī. Veiller sur une chose, précisément-il, consiste à la protéger contre son contraire. Car l'existence de toute chose est seulement menacée lorsqu'une chose contraire ou incompatible avec elle s'en approche. Son néant (*nisti*) ou son imperfection (*noq ān*) n'advient qu'à cause d'un tel rapprochement. La protection royale a aussi un second versant. Le roi est cette instance qui, en éloignant les contraires, favorise du même coup l'association d'une chose avec ce qui est compatible (*movāfeq*) et homogène avec elle. On voit encore mieux en quoi il constitue une *arkhé* : en assurant cette fonction double, ajoute Kāshānī, le roi « protège les existences et conduit à l'achèvement ce qui est inachevé²² ».

Mais de cette fonction primordiale du roi se déduit également ce qui est une de ses caractéristiques essentielles et un aspect de son statut. Car s'il peut protéger toute chose qui lui est inférieure et l'accompagner à son existence achevée, cela veut dire que, par principe, le roi n'est lui-même contraire de rien ; et, en retour, aucune des choses inférieures n'est à même d'entrer en contrariété avec lui. Or, déduit Kāshānī, ce qui n'a pas de contraire dans l'univers, c'est l'Être même ; c'est lui qui est le plus général et comprend tous les étants, lui qui, on l'a vu, n'est autre chose que l'Intellect. Dans la monarchie ontologique de Kāshānī, l'Intellect a par conséquent le statut du roi de l'univers.

Dans la première partie de *L'équipement*, la description de l'univers se poursuit par une esquisse de son hiérarchie monarchique, alors que le traité commence à révéler sa structure qui suit de près celle des traités politique de Farabi. Chaque niveau de l'être, continue Kāshānī, est placé sous le règne d'un roi qui occupe une position symétrique par rapport aux rois supérieurs ou inférieurs, et qui assure les fonctions analogues. Si l'on passe du premier niveau de l'être, où le roi est l'Être-Intellect, au deuxième niveau, à savoir celui des corps célestes, on y retrouve le royaume de l'Âme. Par rapport à l'Être-Intellect, l'Âme est subordonnée mais, par rapport au roi du niveau inférieur, la Nature, elle est souveraine. La Nature, elle, est en effet le roi des substances élémentaires, c'est-à-dire au niveau le plus inférieur sur le chemin où l'être descend de l'Origine divine jusqu'à la matière. Kāshānī fait entendre que cette Origine se situe elle-même au-delà de tous les niveaux identifiables :

22 *Ibid.* p. 87.

là où il n'y a plus de niveau, on retrouvera l'ipséité divine (*boviyyat-e aqq*) laquelle subordonne tout, et tout d'abord l'Être-Intellect. Dans cet ordre monarchique de l'univers, une règle est structurante : chaque roi est le représentant (*kbalifa*) du roi supérieur pour son propre niveau²³.

Une telle hiérarchie qui structure le chemin de descente a son équivalent symétrique sur le chemin du Retour. Sur le premier chemin, la structure monarchique distribuait des places fixes aux étants simples et les ordonner. Sur le chemin du Retour, les étants se composent et leur composition permet de passer d'un niveau inférieur à un niveau supérieur. Des minéraux jusqu'aux hommes en passant par les plantes et les animaux, la constitution (*mezāj*) des étants devient de plus en plus composée et, partant, plus apte à la perfection, et cela dans la mesure où la composition permet à l'étant de profiter des propriétés de ses composantes. Cette capacité nous conduit à ce qui distingue les étants sur le chemin du Retour. Contrairement aux étants sur le chemin descendant depuis l'Origine, explique Kāshānī, ils ont deux facultés : une faculté qui leur permet de récupérer (*setāndan*) et une faculté pour rejeter (*radd kardan*) et éloigner. Par la première, chaque étant peut absorber ce qu'il lui faut pour atteindre l'existence maximale qui lui revient ; par la seconde, il peut éloigner ce qui lui est inutile ou nuisible par rapport à cette fin²⁴.

Parmi les étants composés, c'est l'homme qui a la constitution la plus complexe. Comme les deux facultés de récupérer et de rejeter se trouvent chez lui à leur état le plus développé, il profite des propriétés de tous les étants qui sont sur le chemin du Retour, les surpasse dans la perfection et les domine. C'est à cause d'une telle constitution que l'homme a même le potentiel de devenir identique à l'Intellect mais sur le chemin du Retour : devenir *comme* lui, le représentant (calife) de Dieu et à la fois le roi de tous les étants inférieurs. Seulement, tout cela n'est qu'un potentiel chez l'homme quelconque. Même les hommes les plus intelligents et raisonnables (*kberadmand*), explique Kāshānī, restent dans cet état de potentialité et d'imperfection : il ne sont après tout que des hommes en puissance. Entre eux et l'homme en tant que calife de Dieu, il existe encore deux étapes à franchir. D'abord, il faut que l'homme active sa potentialité existentielle en réalisant sa perfection.

23 *Ibid.*, p. 89-90.

24 *Ibid.*, p. 91.

Nous connaissons maintenant les moyens de cette perfection : une connaissance de soi qui va jusqu'à l'unité du connaissant, du connu et de la connaissance elle-même. Pourtant, cette perfection ne donne pas encore à l'homme une place tout à fait symétrique à celle de l'Intellect sur l'échelle de l'être, c'est-à-dire la place du calife de Dieu et du roi souverain de tous les étants. Pour y parvenir, l'homme doit obtenir une qualité encore plus rare, une qualité décidément au-delà de la perfection :

Trouver un homme arrivé à son état parfait aussi bien en apparence qu'à l'intérieur est difficile. Mais encore plus rare et plus précieux est un homme qui est lui-même parfait et qui en plus a atteint une telle perfection dans son existence qu'il est capable, par sa suprématie (*estilā*) et sa domination (*ghalabat*), de rendre celui qui est imparfait, parfait comme lui-même²⁵.

Un tel homme, le roi de Kāshānī, devient comme l'Intellect puisque, de la même façon que celui-ci, il organise par son gouvernement (*tabbīr*) et gestion (*kār-sāzi*) tous les étants qui lui sont inférieurs et compris dans sa connaissance. Contrairement au roi de Farabi, celui de Kāshānī n'est plus un prophète et son union avec l'Intellect ne se traduit pas en réception de la révélation²⁶. Ce roi, on le voit, est plutôt l'intellect personnifié chez qui se réunissent la bienveillance pastorale et la puissance souveraine. La première sert à prendre soin de tout homme doué de perfection et l'élever (*parvardan*)²⁷ ; la seconde, à annuler la contrariété. Les caractéristiques que la partie II de *L'équipement* énumère pour un tel intellect-roi complètent son image. Tout d'abord, c'est l'occasion pour Kāshānī de revenir sur ce qu'il considère comme une caractéristique à part, à savoir le rôle du roi dans la neutralisation des oppositions et des contrariétés. Celles-ci ne représentent pas seulement des enjeux métaphysiques pour notre auteur, mais elles renvoient concrètement au problème théologico-politique majeur de son temps : le conflit²⁸. Dans la mesure où l'intellect-roi comprend tous les contraires et annule leur contrariété, il incarne la justice. De surcroît, Kāshānī continue son

25 *Ibid.*, p. 95.

26 Voir Abū Nasr al-Fārābī, *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, texte et trad. Amor Cherni, Albouraq, 2011, p. 237-239.

27 *Écrits*, p. 104.

28 Dans sa réponse à la lettre d'un homme politique qui est probablement un vizir local, Kāshānī revient sur le conflit comme source des problèmes politiques et éthiques de ses contemporains. Il le met en direct rapport avec l'absence d'un souverain connaissant et glorieux dans un monde où règne l'orgueil, l'oubli et l'inconscience. *Écrits*, p. 695-696.

énumération, il est autosuffisant (*bi-niyāz*), magnanime (*alim*), humble (*motevā e'*) et brave (*shojā'*). Ces caractéristiques renvoient toutes aux deux aspects de l'autorité royale, sa souveraineté et son pastorat. Telles que les décrit notre auteur, elles confirment que par l'intermédiaire de la personne de l'intellect-roi, c'est la pure philanthropie divine qui se traduit en double pouvoir politique.

À vrai dire, l'intellect-roi de Kāshānī semble assez proche de la figure de l'Imam selon le shi'isme ismaélien. Le gouvernement pastoral que les deux exercent sur leurs sujets sont du même type ; et, pourtant, ils se différencient sur trois points capitaux. Premièrement, Kāshānī n'associe pas la figure de son intellect-roi à une mission messianique. Les deux autres points sont encore plus importants pour l'imāmat shi'ite. D'une part, contrairement à l'imāmat, le gouvernement de l'intellect-roi ne s'appuie pas sur une politique de l'amitié – axée sur l'idée de l'amitié divine (*walāya*)²⁹ – qui traverse tous les niveaux hiérarchiques des étants et qui est constitutive pour la communauté formée de ses sujets. D'autre part, la science innée de l'Imam, qui est la source de sa connaissance, cède la place ici à un processus qui est principalement une « autologie » (*khod-shenāsi*)³⁰. Il serait donc plus exacte de supposer que les gouvernements de l'Imam et de l'intellect-roi présentent deux variantes du même paradigme gouvernemental dans la pensée théologico-politique islamique. Celle que décrit *L'équipement* conserve aussi des éléments franchement monarchiques, provenant d'un paradigme différent. Fidèle à son syncrétisme méthodique, Kāshānī tente de fusionner les deux paradigmes théologico-politiques cohabitants dans la tradition islamique. Son geste ne renvoie pas moins au tournant du XII^e siècle et au conflit entre les deux paradigmes pour l'hégémonie dans la pensée théologico-politique islamique³¹.

La dernière partie de *L'équipement*, partie III, montre comment le gouvernement de l'intellect-roi se met en place à l'échelle de la cité. C'est un gouvernement, rappelons-nous, qui se fonde sur la connaissance et la

29 Sur la *walāya* et son rôle cardinal dans les shi'ismes ismaélien et duodécimain, voir respectivement Daniel De Smet, *La philosophie ismaélienne : un ésotérisme chiite entre néo-platonisme et gnose*, Cerf, 2012, p. 6 et Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme original, Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Verdier, 1992, p. 219-220.

30 Nasr, *op. cit.*, p. 260.

31 Voir Anoush Ganjipour, *L'ambivalence politique de l'Islam : Pasteur ou Léviathan ?*, Paris, Seuil, 2021, p. 153-170.

possession spirituelle que le roi a de tous ses sujets et de son royaume, mais une connaissance qui n'est en dernier ressort rien d'autre que la connaissance de soi du roi. Pour s'informer sur la vie extérieure de ses sujets ou sur les états de leurs âmes, pour sonder aussi bien leurs constitutions individuelles que leurs classes, le roi se tourne alors vers lui-même et se réfère à sa propre constitution. Comme il est *devenu* parfait, il a une connaissance intégrale des parfaits et en même temps de ceux qui sont plus ou moins imparfaits, il sait accorder à chacun le soin et l'éducation adaptés à ses conditions et aux forces contraires qui lui font obstacle. La communauté politique idéale de Kāshānī s'organise comme le corps du roi.

L'auteur nous explique comment ce roi parfait fait usage de ses ministres ou ses forces policières en prenant comme modèle ses propres organes ou facultés³². La culture de soi de notre roi-intellect devient de la sorte la *paideia* (*farhang*) de sa communauté ; et son gouvernement de soi, le gouvernement idéal qu'il exerce sur les autres. La science politique de ce roi, la vraie, n'est donc rien d'autre que sa connaissance de soi. Seulement à travers une telle identification, il peut incarner la guidance (*pishvā'i*) véritable de l'ensemble des étants sur le chemin du Retour. Être le représentant (le calife) légitime de Dieu, conclut Kāshānī, consiste précisément à accomplir cette tâche : le roi-calife réussit à élever (*parvaresh*) ce qui lui est inférieur selon sa méthode réflexive³³.

Nous constatons comment la souveraineté suréminente et absolue du roi-intellect dans le monde relève du caractère représentatif de sa personne, mais une représentativité double : en tant qu'intellect actualisé, il atteint le statut du représentant de l'instance divine et devient son « calife ». Mais, en sa personne, il représente aussi ses sujets et, plus généralement, tout être qui lui est subordonné sur le chemin du Retour. Plus exactement, il les représente à son intellect et en tant qu'ils sont l'objet de sa connaissance. La personne du roi, elle, se constitue au confluent de ces deux représentations ; elle est comme un lieu où les deux se reflètent simultanément et se croisent. Par une coïncidence significative, au même moment où la pensée médiévale européenne commence à développer les premières esquisses de l'idée du « corps mystique » du souverain politique³⁴, notre penseur

32 *Écrits*, p. 106.

33 *Ibid.*, p. 107.

34 Une des premières élaborations de cette idée dans la pensée médiévale se rencontre en effet chez l'*Anonyme* normand, auteur antigrégorien des XI^e et XII^e siècles. Voir Ernst

musulman conçoit le souverain politique idéal comme une « personne mystique », c'est-à-dire en tant qu'il est un corps, une âme et un intellect doublement représentatifs.

La théorie mystique de l'unité du connaissant et du connu dans la connaissance révèle dès lors sa signification politique. Grâce à la puissance intellectuelle du roi, on l'a vu, ses objets de connaissance se connaissent sous forme de la connaissance de soi. Et à travers le même processus et grâce à la même puissance, ils s'auto-organisent tel un gouvernement de soi. Or de même que le sujet et l'objet de la connaissance s'identifient dans la connaissance du roi, de même le sujet et l'objet de son gouvernement deviennent indistincts. Sous cet angle, nous comprenons mieux la signification du *parvaresh* (élevage-éducation), tâche primordiale de l'intellect-roi d'après Kāshānī : dans la communauté politique que ce roi fonde sur le principe universel de la connaissance de soi et par la médiation de sa personne mystique, les sujets sont gouvernés comme s'ils étaient gouvernés par eux-mêmes sur leur chemin de la perfection (le chemin du Retour). Telle est peut-être la vraie paix politique que cherche Kāshānī.

Anoush GANJIPOUR
Université de Berne

H. Kantorowicz, « *Deus per gratiam*. Une note sur la théologie politique médiévale », *Les études philosophiques*, n° 96, 2011-1, p. 105-131.

DANS L'OMBRE DES MIROIRS DES PRINCES

Les normes du bon gouvernement dans la production
abbasside du IV/X^e siècle à partir du cas d'al-Masūdī
(m. 345/956)

Muāwiya b. Abī Sufyān (r. 41/661-60/680), le fondateur de la dynastie omeyyade, est souvent loué par les auteurs médiévaux, arabes comme non arabes¹, pour son habileté politique et la prospérité de son règne. Le chapitre consacré à son califat dans la chronique d'al-Masūdī, *Les Prairies d'Or*, s'ouvre par une description minutieuse de la manière dont ce souverain réglait ses journées, détaillant le nombre de ses audiences, le menu de ses repas, le rythme de ses prières ou encore ses discussions avec ses ministres². Après la prière du soir,

On laissait entrer ses courtisans, ses favoris, ses vizirs et les officiers de sa maison. Les vizirs conféraient avec lui pendant les premières heures de la nuit. Un tiers de la nuit était consacré à des récits sur l'histoire des Arabes et leurs journées célèbres (*a bār al-Arab wa-ayyāmu-hā wa-l-a am*), sur celle des peuples et des rois étrangers, leur politique et leur façon de faire, leurs guerres, leurs stratagèmes, leur système de gouvernement, en un mot tout ce qui forme l'histoire des nations passées (*wa-siyāsāti-hā wa-siyar mulūk al-umam wa- urūbi-hā wa-makāyidi-hā wa-siyāsāti-hā li-ra iyyati-hā wa-ġāyir ālika min a bār al-umam al-sālifa*). [...] Après quoi, il allait dormir pendant un tiers de la nuit. À son réveil, il se mettait sur son séant et se faisait apporter les cahiers renfermant les biographies des rois, leur histoire, leurs guerres, leurs stratagèmes ; des pages étaient spécialement chargés de cette lecture, ainsi

1 Voir par exemple le témoignage de Jean Bar Penkayé, moine nestorien contemporain de Muāwiya (Martin Hinds, « Muāwiya I^{er} », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e édition).

2 Al-Masūdī, *Murū al- ahab*, vol. 5, p. 73-77 ; trad. fr. § 1832-1836. Sauf mention contraire, nous avons systématiquement repris tout au long de cet article les traductions de Charles Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille, revues par Charles Pellat, assorties au besoin de nos remarques en notes de bas de page. Les références que nous indiquons renvoient toujours au texte arabe dans l'édition de 1861-1877 (volume et numéro de page), suivies du numéro de paragraphe correspondant dans la traduction parue en 1962-1997.

que de la conservation de ces documents. Chaque nuit, il écoutait une série de traditions historiques, biographiques ou concernant la politique [des souverains du passé] (*umal al-a bār wa-l-siyar wa-l-a ār wa-anwā al-siyāsāt*). Ensuite, il allait accomplir la prière du matin, et reprenait ainsi chaque jour l'emploi de son temps, tel que nous venons de le décrire³.

La ferveur avec laquelle ce calife étudie l'histoire des nations anciennes ne manque pas d'interroger. Plus exactement, c'est l'intention de l'auteur, qui décrit cette organisation réglée dans les moindres détails, qui mérite que nous nous arrêtions un instant. S'agit-il ici de légitimer la science historique en la présentant comme l'activité intellectuelle la plus noble, celle qui occupe les nuits du souverain, et qui n'est interrompue que par la prière et le sommeil ? Ne faut-il pas plutôt y voir une variation parmi d'autres sur le thème du souverain lettré, dont l'érudition constitue une qualité de plus, à mettre sur le même plan que son amour de la justice ou son courage au combat ? Ou bien doit-on voir là la mise en scène de l'histoire comme la science royale par excellence, riche en récits et en portraits qui viennent nourrir l'expérience du souverain ?

Chacune de ces hypothèses, qui ne s'excluent d'ailleurs pas mutuellement, est sans doute un peu vraie. Nous nous proposons cependant d'aborder ici la question sous un angle légèrement différent. Si l'histoire et le pouvoir sont si étroitement associées dans ce passage comme dans plusieurs autres, ce n'est pas seulement parce qu'elle constitue une réserve inépuisable de modèles à imiter. C'est aussi parce que les textes historiographiques sont porteurs d'un discours cohérent sur l'art de gouverner, et contribuent ainsi à définir les normes du bon gouvernement, entendues comme les conseils, les techniques et les valeurs que doit respecter un souverain pour garantir le succès de son règne, l'intégrité de son royaume et la satisfaction de ses sujets.

Nous proposons donc de voir dans les lignes qui suivent les ouvrages historiographiques comme un lieu parmi d'autres où se déploient les « rationalités politiques⁴ » de l'Islam médiéval. Si cette lecture s'inscrit dans une réflexion plus large sur le statut de l'histoire dans la pratique

3 Al-Masūdī, *Murū al- abab*, vol. 5, p. 77-78 ; tr. § 1836.

4 L'expression, empruntée à Makram Abbès, renvoie aux techniques de gouvernement fondées sur l'exercice de la raison, qui permettent d'étudier la pensée politique en Islam médiéval autrement qu'à travers le prisme religieux. Voir son ouvrage *Islam et politique à l'âge classique*, ainsi que son *Essai sur les arts de gouverner en Islam*. L'expression « rationalités politiques » et la synthèse des apports de l'ouvrage précédent s'y trouvent en p. 12.

du pouvoir en Orient médiéval, l'idée d'aborder ici cette question sous cet angle est née d'une remarque d'Annliese Nef soulignant l'importance de tenir compte, à côté des textes juridiques, des traités de bon gouvernement et des ouvrages philosophiques, des « principes et idées générales véhiculées par les chroniques, nombreuses et objet de lectures publiques dans les différentes cours. S'en dégagent également, d'anecdotes en portraits de souverains, des définitions du bon ou du mauvais gouvernement qui mêlent normes religieuses et efficacité politique⁵ ».

Cette idée naît ainsi du constat qu'il existe des espaces et des périodes pour lesquels nous ne disposons pas de Miroirs des princes dans le monde arabe médiéval, et de l'hypothèse que ce sont les chroniques historiques, parfois lues publiquement, qui ont alors pris en charge cette fonction d'édiction des normes du bon et du mauvais gouvernement, mais il nous a paru utile d'aborder cette question dans le cas de l'Irak abbasside, en formulant cette interrogation : si l'absence de production de Miroirs des princes révèle la fonction normative des chroniques historiques, la présence d'une telle tradition, bien attestée dans l'Irak abbasside, vide-t-elle pour autant la production historiographique de cette fonction ?

Dans les lignes qui suivent, nous nous proposons de définir les contours du cadre théorique, des enjeux et de l'intérêt de la lecture des chroniques irakiennes comme sources de normes de bon et de mauvais gouvernement. Nous nous arrêterons ensuite sur le cas de l'ouvrage historiographique d'al-Masūdī, les *Prairies d'or* (*Murū al-abab*), et sur les normes que l'on peut déduire des anecdotes et des portraits qu'elle contient. Nous verrons alors quelles conséquences peuvent en être tirées à propos du statut de l'histoire comme science du pouvoir, en replaçant l'intérêt califal pour cette discipline dans le contexte particulier du IV^e/X^e siècle.

L'ART DE GOUVERNER ET LE DISCOURS HISTORIQUE

Le rôle de l'histoire dans les ouvrages à destination des princes en particulier et de la classe politique en général est bien connu. Les ouvrages historiographiques fourmillent en effet d'exemples qui peuvent servir

5 Annliese Nef, *L'Islam a-t-il une histoire ?*, p. 174-175.

d'objet de méditation aux souverains mais aussi aux vizirs et aux administrateurs qui les entourent et qui se trouvent au cœur du gouvernement impérial. Les exhortations faites à ces figures clefs de l'administration abbasside de maîtriser l'histoire préislamique et islamique ne manquent pas, et c'est leur maîtrise de ce savoir qui va déterminer leur capacité à servir efficacement le souverain. Tous ceux qui gouvernent, au sens large, qu'ils soient souverains, princes, gouverneurs ou administrateurs, ont donc un besoin impérieux d'apprendre et de mettre à profit les leçons contenues dans les chronographies auxquelles ils ont accès⁶. Les œuvres historiographiques, et en particulier celles qui relèvent du genre chronographique⁷, jouent de ce point de vue un rôle comparable en apparence à celui des œuvres de conseils aux princes – appelées *na ī at al-mulūk* ou *ādāb sul āniyya* – dans la mesure où elles définissent une éthique du bon gouvernement « grâce à une série d'anecdotes proposant autant de leçons sur la manière de bien gouverner ou au contraire sur les méfaits qui provoquent la ruine de l'État⁸ ».

Le rapport entre science historique et science politique ne s'arrête cependant pas là. Les ouvrages habituellement consacrés à l'édiction des normes de gouvernement, et en particulier les Miroirs des princes, puisent abondamment dans le matériau offert par l'histoire pour construire les conseils autour desquels vient s'articuler l'armature de leur conception de l'art de gouverner. Il existe ainsi un lien extrêmement étroit entre traités de conseils aux princes et histoire des règnes notables⁹ ou, pour le dire autrement l'histoire fait partie des outils mobilisés prioritairement pour diffuser l'enseignement politique¹⁰. Ce lien se retrouve y compris sur le plan de la forme, dans l'alliance que ménagent ces auteurs, par souci de persuasion, entre narration historique et maxime¹¹, la première explicitant la seconde, et la seconde synthétisant la première.

C'est ainsi que peut s'expliquer au premier abord la valorisation des différents modèles, comme celui vu en ouverture, de souverains versés

6 Chase F. Robinson, *Islamic Historiography*, p. 114-115.

7 Par chronographie, nous entendons ici les ouvrages qui relèvent du domaine de l'histoire et suivent une organisation chronologique, que ce soit par année ou par succession de règnes. Voir notamment *Ibid.*, p. 251.

8 Cyrille Aillet, Emmanuelle Tixier du Mesnil, Éric Vallet (dir.), *Gouverner en Islam, x^e-xv^e s.*, p. 61-62.

9 Makram Abbès, *Essai sur les arts de gouverner en Islam*, p. 12-13.

10 *Ibid.*, p. 149.

11 *Ibid.*, p. 153.

dans les sciences historiques. Cette célébration de l'histoire comme science du pouvoir prend ainsi la forme d'une série d'anecdotes, comme le long échange entre le calife al-Qāhir (r. 320/932-322/934) et l'historien (*a bārī*) al-urāsānī¹². Des variantes existent même, comme lorsque des vizirs cherchent au contraire à détourner leurs souverains de la lecture d'histoires, de peur qu'ils n'y acquièrent un savoir qui viendrait limiter la liberté dont jouissent leurs puissants conseillers¹³. Les livres d'histoire apparaissent dans tous les cas comme une source de sagesse et comme des guides précieux pour orienter l'action politique.

Cette manière de présenter le discours politique des ouvrages historiques nous paraît cependant laisser dans l'ombre une question importante, celle du contenu des normes diffusées par ces œuvres, et du rapport qu'elles entretiennent avec le contexte dans lequel elles sont élaborées. Il existe en somme, de ce point de vue, un angle mort des approches consacrées à la littérature politique de l'Islam médiéval. Soit les études se concentrent sur les Miroirs des princes et la conception du gouvernement qui s'en dégage, et l'histoire n'est alors le plus souvent mobilisée que comme toile de fond, comme réserve d'anecdotes édifiantes qui ne prennent sens que dans la structure du traité dans lequel elles sont convoquées. Soit les études abordent les chroniques historiques, mais ne prennent alors pas la peine de reconstituer la pensée politique qui s'y dessine, au-delà de la simple parenté déjà mentionnée entre chroniques et Miroirs des princes en raison de la source commune, l'*adab*, à laquelle les deux genres empruntent thèmes et formulations. Lorsque la production historiographique est réellement étudiée sous l'angle de la conception du pouvoir qui la sous-tend, c'est le plus souvent pour des périodes plus tardives que celle qui nous intéresse ici, pour des textes qui relèvent justement de ce que Tarif Khalidi a appelé l'« histoire-*siyāsa* », une catégorie particulièrement représentée selon lui entre les ^v/^x^e et ^{ix}/^{xv}^e siècles¹⁴.

12 Al-Masūdī, *Murū al-abāb*, vol. 8, p. 289-305 ; trad. fr., § 3444 – 3457.

13 L'idée se trouve dans le *Fa rī* d'Ibn al-iqāqā, Le Caire, 1923, p. 9, d'après Chase F. Robinson, *Islamic Historiography*, p. 116.

14 Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, p. 182 sq. C'est en effet plus tard, à partir du ^v/^x^e siècle, que l'intégration des historiens dans l'élite politique et militaire d'un *Dār al-Islām* dont les pouvoirs connaissent de profondes recompositions les conduit à adopter un ton plus personnel et plus ouvertement tranché dans les débats politiques de leur temps. Voir notamment Konrad Hirschler, « Islam : the Arabic and

Il s'agit donc pour nous de nous de partir de l'examen d'une œuvre, *Les prairies d'or* d'al-Mas ūdī, célèbre chronographie universelle qui entend embrasser l'ensemble de l'histoire de l'humanité, depuis les origines jusqu'au règne d'al-Mu ī (r. 334/946-363/974), contemporain de l'auteur, et d'y examiner les normes de gouvernement qui se dégagent des portraits et des anecdotes qui la composent. Avant de passer à cette étude de cas, il convient cependant de nous interroger sur ce qu'implique le fait de considérer les chroniques du IV^e-X^e s. comme des vecteurs de normes de gouvernement, et ce que cela a comme conséquences sur notre méthode et notre approche.

Avant d'aller plus loin dans l'examen de ces chroniques, il importe de définir les implications théoriques d'une démarche consistant à présenter ces textes comme des sources normatives concernant le gouvernement, par contraste avec les seuls Miroirs des princes.

Il est vrai qu'il serait excessif de qualifier les Miroirs des princes de littérature « élitiste » ou « marginale » : d'une part, la diffusion de ces écrits, que l'on peut mesurer par la persistance de leurs thèmes et le nombre des manuscrits qui ont survécu, paraît relativement importante, et en tous les cas non limitée aux seuls milieux de cour¹⁵. D'autre part, leurs thèmes peuvent être interprétés comme infusant dans l'ensemble de la société, pour traverser les frontières des genres littéraires. Inversement, la production historiographique n'a pas toujours eu l'ampleur qu'on lui prête parfois spontanément, le nombre de manuscrits conservés laissant penser que les chronographies en particulier ont été produites et consommées à des degrés moindres que d'autres formes de récits savants, en particuliers ceux fondés sur la tradition¹⁶.

Cependant, une fois ramenées à de plus justes proportions la relative confidentialité des Miroirs des princes et la relative ampleur de la diffusion des ouvrages chronographiques, il convient de souligner que, de ces deux genres, seules les chroniques sont explicitement destinées à un plus

Persian Traditions, Eleventh-Fifteenth Centuries », en particulier p. 275 *sq.*, ainsi que ses analyses de la manière dont des œuvres historiographiques peuvent être façonnées en fonction des engagements de leurs auteurs (Id., *Medieval Arabic Historiography : Authors as Actors*).

15 Cyrille Aillet, Emmanuelle Tixier du Mesnil, Éric Vallet (dir.), *Gouverner en Islam, X^e-XV^e s.*, p. 62-63. Sur la difficulté d'évaluer la circulation des œuvres de conseils, et sur les indices de la concurrence qu'elles représentaient pour les ouvrages d'*adab*, voir Makram Abbès, *Essai sur les arts de gouverner en Islam*, p. 150-151.

16 Chase F. Robinson, *Islamic Historiography*, p. 112.

large public. Les sources elles-mêmes vont dans le même sens : s'il n'est pas question ici de lectures publiques de chroniques, nombreux sont les témoignages attestant de la diffusion de ces œuvres dans la société lettrée, sans parler des nombreuses « continuations » dont elles ont fait l'objet au fil des siècles. En outre, les chroniques visent un public plus large, par leur seule conception : à l'époque abbasside, les Miroirs des princes s'adressent à des élites, sont parfois construits selon la rhétorique du secret dévoilé, destiné à un tout petit cercle – même si cela n'est pas forcément vrai dans les faits – tandis que par définition, les historiens visent un public différent et plus large, la bonne connaissance du passé faisant partie de la formation de base de tout *adīb* digne de ce nom¹⁷.

La position du conseiller, qui s'impose avec plus ou moins de force à tout auteur de miroir des princes, est nécessairement risquée : la parole du conseiller recherche perpétuellement un difficile équilibre entre la sincérité de ses observations – qui garantit leur pertinence – et la prudence de sa parole – qui le protège du courroux de son maître. Les chroniques elles-mêmes ne manquent pas de faire apparaître la fragilité et la difficulté du conseiller, victime de ces injonctions contradictoires. Rien que dans les *Prairies d'Or*, qui vont constituer le fil rouge de notre étude, plusieurs conseillers payent de leur vie la sincérité de leurs avis, comme Buzurgmihr et *abrārīs*, tous deux exécutés par Parvīz¹⁸.

À cet égard, l'historien jouit d'une parole beaucoup plus libre, lui qui peut se retrancher derrière sa fonction essentielle, celle de rapporteur de faits du passé, et qui quand il les commente court beaucoup moins de risque d'être accusé de manquer de respect à son patron – lorsqu'il en a un. Tarif Khalidi a déjà souligné combien l'histoire des « nations anciennes », en particulier, est perçue comme plus neutre et donc comme pouvant faire l'objet de critiques plus franches et de jugements de valeur plus nets. On a ici un phénomène similaire : décrire les événements passés, remontant à l'époque antéislamique ou datant simplement des premiers siècles de l'Islam, sous un jour plus ou moins flatteur, ne serait-ce qu'en appuyant les éloges décernés à tel souverain ou en redoublant

17 « If the courts played a role in patronizing historiography, its readership went well beyond rulers and those who served them. In the cosmopolitan cities of the Islamic middle ages, to be a man of culture and learning was to command not only the ability to express oneself in a refined and grammatically sound Arabic, but sufficient material to make doing so worthwhile. » (Chase F. Robinson, *Islamic Historiography*, p. 115-116).

18 Al-Masūdī, *Murū al- abab*, vol. 2, p. 224-226 ; trad. fr., § 645-646.

de critiques à l'égard de tel autre, revient à prendre position sans pour autant s'exposer au moindre blâme.

Indépendamment de ce que l'on vient de dire de la plus grande liberté dont peuvent jouir les auteurs de chroniques par rapport aux auteurs de miroirs des princes, l'examen des chronographies invite à dépasser cette simple question, et à interroger les normes de gouvernement qui se dégagent de ces œuvres indépendamment de l'intention de leurs auteurs. Il s'agit ici de proposer un déplacement du regard. Les normes ne se limitent pas à ce que les auteurs ont voulu définir comme telles, à ce qu'ils exposent explicitement. L'accumulation d'exemples livrés à la curiosité du lecteur, et assortis de jugements de valeurs finit par former un système, un ensemble de positions cohérentes, qui délimitent les contours de l'action louable et de l'agissement blâmable, ouvrant une fenêtre sur les conceptions – même implicites – de l'auteur en la matière. Il faut donc garder à l'esprit que les normes de gouvernement peuvent être exprimées aussi de façon plus ou moins inconscientes. Pour les saisir, il faut élargir le périmètre de notre enquête pour dépasser les seules théorisations explicites, et mettre au jour ce que la société (lettrée) dans son ensemble promeut ou au contraire réprouve en matière d'éthique de gouvernement, y compris dans le domaine des représentations. Nous verrons en outre que cela ne concerne pas que les exemples et anecdotes concernant les anciennes nations, domaine naturellement plus facile à investir, mais se retrouve aussi dans la manière de rendre compte d'événements et de règnes situés dans les premiers siècles de l'Islam.

AL-MAS ŪDĪ ET LE PORTRAIT IMPRESSIONNISTE DU SOUVERAIN IDÉAL

Nous entendons illustrer la méthode que nous venons de définir en l'appliquant à un cas précis, l'œuvre foisonnante et abondante d'al-Masūdī, ses fameuses *Prairies d'or*, vaste histoire universelle composée durant la première moitié du IV^e/X^e siècle. Elle nous paraît constituer un bon point de départ en raison de l'ampleur du matériau qu'elle rassemble, de la

nouveauté du genre qu'elle représente alors, et de la célébrité qu'elle a très rapidement acquise. Notre travail a consisté, à travers les centaines de pages qui la composent, à collecter les nombreux récits et anecdotes qui émaillent la prose d'al-Masūdī et se rapportent à l'art de gouverner. Nous avons ensuite cherché, à partir de ce matériau épars et fragmenté, à rendre compte des caractéristiques de la pensée politique qui s'y déploie et à en faire ressortir les principales articulations. L'idée sous-jacente est qu'une telle enquête, reproduite sur d'autres textes, permettra de mieux faire apparaître les points de convergence, dans la conception du gouvernement, entre les textes historiographiques et les miroirs des princes qui exploitent et sélectionnent leur contenu.

Ce travail fait la part belle aux anecdotes, principal vecteur de ces normes de gouvernement, ce qui nécessite une approche particulière. Nous écartons ici volontairement la question de l'authenticité ou de la véracité de ces récits, car elle ne joue aucun rôle dans l'analyse. Que les traits, les paroles ou les vertus attribués à tel ou tel souverain soient véridiques ou non ne change rien à la démonstration. Ce qui nous importe, c'est l'accumulation de motifs et de thèmes qui finissent par former un système de normes. En outre, le caractère manifestement forgé de certains de ces récits ne fait aucunement obstacle à notre démonstration : beaucoup d'entre eux n'ont justement pas pour fonction de première de transmettre une vérité historique, mais de diffuser un message, de construire une représentation, de façonner une mémoire.

Bien qu'al-Masūdī écrive une histoire universelle, le traitement qu'il réserve à ce vaste matériau n'est pas homogène. La partie qui couvre l'histoire des nations préislamiques se concentre principalement sur l'établissement des chronologies dynastiques et des généalogies qui en découlent, ainsi que sur des récits édifiants qui touchent à l'art de gouverner. La partie qui aborde l'histoire islamique à proprement parler, depuis la vie de Mu'ammad jusqu'au règne d'al-Mu'ī, compense son resserrement géographique autour du Dār al-Islām par une grande diversité thématique et un traitement beaucoup plus approfondi des différents règnes califaux autour desquels est structuré le propos de l'historien. Ce que nous donne à voir al-Masūdī, c'est une histoire universelle qui culmine avec l'histoire de l'Islam, et les enjeux ne sont évidemment pas les mêmes du point de vue de l'écriture de l'histoire et que des résonances avec le contexte dans lequel évolue l'auteur.

Pour autant, une véritable continuité apparaît entre les deux parties, tant sur le plan des valeurs promues que des modalités de leur exposition, entre les pratiques des souverains antéislamiques et celles des califes de l'Islam. Selon une logique qui peut également être observée dans les Miroirs des princes, l'accent est ainsi mis sur la permanence des techniques de gouvernement, puisées dans une « sagesse universelle » ou « intemporelle », consacrant les nations anciennes comme les modèles par excellence du bon gouvernement¹⁹.

À travers l'œuvre, ce sont des valeurs similaires qui sont mises en avant dans la description des princes du passé et des souverains islamiques. La figure du roi juste et intègre est par exemple abondamment développée à partir de la figure royale sassanide Ardašīr – al-Masūdī puisant abondamment dans l'ensemble de maximes rassemblées sous le titre *Testament d'Ardašīr* (*Abd Ardašīr*) –, qui déclare ainsi « Ma justice (*adl*) sera la même pour le puissant (*qawī*) et pour le faible (*aīf*), pour les petits (*danī*) et les grands (*šarīf*) ; j'en ferai une ligne de conduite louable (*sunna ma mūda*), une voie fréquentée (*šarī a mawrūda*)²⁰ » et affirme qu'« un roi doit être débordant de justice (*fā i al- adl*). La justice est la source de tous les biens ; c'est une citadelle (*i n*) élevée pour la défense de l'État (*mulk*) contre la destruction et la ruine ; la suppression de la justice est le premier symptôme du déclin d'un pays²¹ ». Des traits similaires sont prêtés à Abd al-Malik (r. 65/685-86/705), exhortant ses agents à la justice et à la droiture morale, avant de le révoquer en raison d'actes « empreints de bassesse, de fraude et d'ignorance palpable²² ».

De la même manière, on pourrait établir d'autres parallèles entre la piété d'Ardašīr – al-Masūdī reprend là encore une maxime très célèbre du fameux *Testament*, qui constitue une sorte de lieu commun de tous les miroirs des princes, dans laquelle le souverain exhorte son fils et successeur Sābūr à préserver la religion et la royauté : « Sache, mon fils, que la religion (*dīn*) et la royauté (*mulk*) sont deux sœurs qui ne peuvent se passer l'une de l'autre, car la religion est la base de la royauté et la royauté la gardienne [de la religion] ; or tout [édifice] qui ne repose pas

19 Voir sur ce point le développement de Makram Abbès, *Essai sur les arts de gouverner en Islam*, p. 157-158.

20 Al-Masūdī, *Murū al- abab*, vol. 2, p. 152 ; trad.fr., § 577.

21 *Ibid.*, vol. 2, p. 155 ; trad. fr., § 580.

22 *Ibid.*, vol. 5, p. 273 ; trad. fr., § 2036.

sur une base s'écroule, et tout ce qui n'est pas gardé périt²³ » – et la piété attribuée aux quatre premiers califes par Abd Allāh b. Abbās, interrogé par Muāwiya. Abū Bakr y est décrit comme « lecteur assidu du Coran, hostile à tout ce que la religion réprouve [et consacrant] la nuit [à la prière] et le jour au jeûne²⁴ ». Umar b. al- a āb est quant à lui présenté comme « l'allié de l'Islam, [...], le centre de la foi, [...] la forteresse des Musulmans²⁵ », tandis que U mān apparaît comme « le plus vertueux des dévots²⁶ ». Quant à Alī, il était « le jalon de la voie droite, l'abri de la piété²⁷ ».

À cette continuité des thèmes abordés répond la continuité des formes employées pour transmettre les normes du bon gouvernement. Deux de ces formes, couramment employées par les auteurs de miroirs des princes, sont ici particulièrement représentées. La première est celle des maximes et sentences, très fréquente dans la littérature politique de l'Islam médiéval²⁸, et qui se retrouve ici dans un ouvrage historique comme les *Prairies d'Or*. Les maximes attribuées aux souverains des nations antérieures à l'Islam font là encore la part belle aux enseignements d'Ardašīr et de son fils Sābūr. Celui-ci, interrogé par l'empereur byzantin qui souhaite connaître les règles qui lui permettent de diriger son armée, d'asseoir son pouvoir et de garantir la sécurité de ses sujets avec tant de succès, répond en énumérant huit règles auxquelles il se montre fidèle :

Je n'ai jamais donné d'ordres ni [exprimé] d'interdictions pour plaisanter ; je n'ai jamais failli à mes promesses ni à mes menaces ; j'ai fait la guerre pour enrichir [mon royaume] et non pour satisfaire mon ambition ; j'ai su inspirer à mes sujets une confiance exempte de témérité et me faire craindre sans me faire haïr ; j'ai puni pour [réprimer] le crime et non pour [passer] ma colère ; j'ai assuré la subsistance de tout le peuple et retranché le superflu²⁹.

23 *Ibid.*, vol. 2, p. 162 ; trad. fr. § 586. Sur le caractère récurrent de cette maxime, voir Makram Abbès, « Essai sur les arts de gouverner en Islam », p. 89-90. Plus généralement, sur l'omniprésence de figures comme celles d'Ardašīr, Sābūr et Anūšīrwān dans les ouvrages de conseil, voir aussi Jocelyne Dakhliā, « Les Miroirs des princes islamiques : une modernité sourde ? », p. 1198.

24 Al-Masūdī, *Murū al- abab*, vol. 5, p. 121 ; tr. § 1878.

25 *Ibid.*, vol. 5, p. 122 ; tr. § 1878.

26 *Ibid.*, vol. 5, p. 122 ; tr. § 1879.

27 *Ibid.*, *Murū al- abab*, vol. 5, p. 123 ; tr. § 1879.

28 Voir sur ce point Makram Abbès, *Essai sur les arts de gouverner en Islam*, p. 150-158.

29 Al-Masūdī, *Murū al- abab*, vol. 2, p. 164-165 ; tr. § 590.

Le successeur de Sābūr, Hormizd I^{er}, aurait également énuméré à l'un de ses officiers les cinq qualités que doit nécessairement posséder celui à qui l'on confie « la garde des frontières, la discipline militaire, l'administration et le gouvernement des provinces³⁰ », à savoir la prudence, la science, le courage, la fidélité à ses promesses et la générosité³¹. De la même manière, Anūširwān³², interrogeant des sages afin qu'ils lui donnent des conseils garantissant son bonheur et celui de ses sujets, assiste à l'énumération par l'un des savants présents, Buzurgmihr, de douze sentences contenant tout ce que le souverain peut désirer savoir, et qui couvrent les différents domaines dans lesquels peut s'appliquer l'art de gouverner : la piété, la droiture morale, le rapport avec les sages, les rapports avec tout l'entourage du souverain, le contrôle des juges, l'inspection des prisons, l'économie, le maintien de la justice, l'équipement militaire, la famille, les frontières et les serviteurs³³.

Nous retrouvons par exemple ce même goût pour les maximes et pour l'énumération de sentences chez al-Mamūn (r. 198/813-218/833), dont al-Masūdī rapporte qu'il « disait souvent : “Un roi peut tout pardonner, excepté l'atteinte portée à sa puissance, la divulgation de ses secrets et un outrage fait à ses femmes.”, ou encore “l'affabilité [consiste en] un extérieur aimable, un caractère qui réchauffe et féconde les cœurs ; en un abord facile, une bienveillance étendue, une large distribution d'éloges³⁴” ».

La seconde de ces formes qui établissent une continuité entre la sagesse antique et la sagesse islamique est celle du « testament » dans laquelle un souverain, au bord du trépas, communique à son successeur ou à ceux qui vont lui survivre ce que son expérience lui a appris être l'essence même de l'art de gouverner. De Yūnān, roi des Grecs, nous lisons ainsi que

avant de quitter la vie, il donna ses dernières instructions à l'aîné de ses fils, nommé Cécrops. Il lui dit : « Ô mon fils, me voilà arrivé au terme, et tout près de l'arrêt fatal. [...] À toi maintenant de pratiquer la libéralité (*ūd*), ce pivot de l'empire (*qu b al-mulk*), cette clef du gouvernement (*miftā al-siyāsa*), cette porte de la souveraineté (*bāb al-siyāda*). Applique-toi à gagner les hommes

30 *Ibid.*, vol. 2, p. 166 ; tr. § 593.

31 *Ibid.*, vol. 2, p. 166-167 ; tr. § 593.

32 Il s'agit du souverain sassanide Chosroès I^{er} (r. 531-579).

33 *Ibid.*, vol. 2, p. 206-207 ; trad. fr., § 628.

34 *Ibid.*, vol. 7, p. 7-8 ; trad. fr., § 2701.

par tes bienfaits, tu régneras avec droiture. Garde-toi bien de dévier de la voie exemplaire sur laquelle est bâtie la raison (*aql*). Quiconque délaisse les inspirations du jugement et les fruits de la raison est précipité dans l'abîme et tombe dans les griffes de la perdition³⁵.

C'est cette même configuration qui est reprise lorsqu'al-Rašīd (r. 170/786-193/809), alors qu'approche la fin de son règne, rassemble les Hāšimītes de son armée et déclare :

Tout ce qui vit doit périr ; tout ce qui est jeune doit vieillir ; vous voyez ce que le destin a fait de moi. Je vous adresse trois recommandations : observez religieusement vos engagements ; soyez sincères dans les avis que vous donnerez à vos imāms et restez unis entre vous ; surveillez Mu ammad et Abd Allāh : si l'un des deux se révolte contre son frère, étouffez son insurrection, flétrissez sa perfidie et sa déloyauté³⁶.

Cette triple mise en garde, dont la plus décisive est celle qui concerne ses deux fils, les futurs al-Amīn et al-Mamūn, voit sa gravité rehaussée par le fait qu'elle est immédiatement suivie d'une variation sur le thème de la mort inéluctable³⁷.

Cette continuité se traduit même par endroits par un certain flou, volontaire ou non, autour de l'identité du souverain auquel peut être attribuée telle ou telle parole édifiante. Par exemple, dans le domaine militaire, al-Mamūn aurait affirmé : « On doit différer autant que possible de livrer bataille et, si elle devient inévitable, il faut en donner le signal à la fin de la journée³⁸ ». Immédiatement après, al-Masūdī précise que « cette maxime est attribuée aussi à Anūšīrwān³⁹ ». La confusion ainsi établie autour de la paternité d'une telle maxime apparaît ici comme un artifice commode visant à souligner encore d'une autre manière la forte continuité entre les principes de gouvernement des rois anciens et ceux des califes de l'Islam.

Tout concourt donc à présenter l'art de gouverner comme un savoir pragmatique, fondé sur l'expérience, déterminé par la nature humaine, et par conséquent universel, partagé par tous les souverains, indépendamment du peuple qu'ils ont à régir, de l'époque à laquelle ils

35 *Ibid.*, vol. 2, p. 245-246 ; trad. fr., § 667.

36 *Ibid.*, vol. 6, p. 358 ; trad. fr., § 2556.

37 *Ibid.*, vol. 6, p. 358-360 ; trad. fr., § 2557.

38 *Ibid.*, vol. 7, p. 7-8 ; trad. fr., § 2701.

39 *Ibid.*, vol. 7, p. 8 ; trad. fr., § 2701.

règnent, et de la divinité au nom de laquelle ils gouvernent. Comme dans les miroirs des princes, al-Masūdī fait ainsi apparaître l’ancrage des pratiques de gouvernement islamiques dans les conceptions et les modèles perses et grecs, dont les biographies de souverains servent en particulier de source d’inspiration⁴⁰.

LES VIES DE SOUVERAINS COMME FONDEMENT DE LA RÉFLEXION POLITIQUE

L’un des aspects frappants du discours tenu par al-Masūdī sur l’art de gouverner est qu’il est pour une large part véhiculée par la longue galerie de portraits de souverains qu’il égrène au fil de son œuvre, et qui viennent scander cette histoire. Lorsque celle-ci atteint la période islamique, elle est d’ailleurs organisée en chapitres qui trouve chacun sa cohérence autour du règne du calife alors au pouvoir. La description de ces souverains, de leur caractère et de leurs bons mots, de leurs vertus et de leurs tares, joue ici un rôle qui n’apparaît pas au premier regard. Loin de constituer de simples anecdotes divertissantes, ces portraits disséminés à travers les *Prairies d’or* forment, quand on les contemple dans leur globalité, un autre portrait, celui du souverain idéal, composé de la lumière des rois du passé érigés au rang de modèle, et de l’ombre de ceux dont sont mentionnées les seules défaillances.

La lecture des *Prairies d’or* permet de faire apparaître une série de qualités jugées comme décisives chez les califes précédents, dont nous ne rappellerons ici que celles qui reviennent le plus fréquemment. Il y a bien sûr la piété, déjà évoquée plus haut, qui apparaît par exemple lorsqu’al-Masūdī rapporte que « la piété (*nask*) de Umar et son humilité (*tawā u*) étaient extrêmes⁴¹ », et qui, après avoir reçu comme conseil de n’employer « que des gens de bien⁴² » afin que son règne soit prospère, y voit « un conseil qui suffit à tout⁴³. » De même, du calife al-Muhtadī

40 Voir sur ce point Makram Abbès, *Islam et politique à l’âge classique, op. cit.*, p. 108-109.

41 Al-Masūdī, *Murū al- abab*, vol. 5, p. 419 ; tr. § 2171. Il est ici question de Umar II, c’est-à-dire Umar b. Abd al- Azīz (r. 99/717-101/720).

42 *Ibid.*, vol. 5, p. 420 ; trad. fr., § 2172.

43 *Ibid.*, vol. 5, p. 420 ; trad. fr., § 2172.

(r. 255/869-256/870), il est dit qu'il « ordonna la pratique du bien et poursuivit rigoureusement les mauvaises action⁴⁴ », qu'il « avait fait de l'équité et de la religion le but de sa vie », et qu'il se conformait scrupuleusement aux prescriptions de la foi musulmane⁴⁵. Après son décès, l'un de ses serviteurs, interrogé sur la présence d'une robe de bure et d'une sorte de carcan métallique dans un coffre de son défunt maître, explique que « dès que la nuit était venue, al-Muhtadī mettait cette robe de bure, se passait ce collier autour du cou et, jusqu'au matin, il ne cessait de se prosterner et de prier ; il dormait un peu après la seconde prière du soir et se relevait ensuite⁴⁶ ».

Dans un registre proche, l'accent est également mis sur l'austérité et la frugalité. Abū Bakr est ainsi loué pour avoir surpassé « tous les musulmans par son austérité, la simplicité de ses manières et de son extérieur et sa frugalité. Durant son califat, il ne porta qu'une simple chemise et un manteau⁴⁷. » Recevant dans cette tenue les chefs des tribus arabes et les rois du Yémen, parés de riches étoffes et d'imposantes broderies, il les impressionne par sa mise humble, au point qu'ils décident de l'imiter et de renoncer à leurs habits de prix⁴⁸. Umar b. al- a āb, de son côté, laisse également le souvenir d'un souverain qui « vivait simplement, portait des vêtements grossiers et se montrait sévère pour tout ce qui concernait le culte de Dieu⁴⁹. »

La générosité fait aussi partie des qualités mises en avant chez plusieurs souverains : U mān apparaît « généreux et bienfaisant à l'extrême (*fī nihāyyat al- ūd wa-l-karam*) ; parents ou étrangers, tous avaient part à ses dons et à ses faveurs⁵⁰ » ; al-Mahdī (r. 158/775-169/785) se distingue par sa propension à distribuer des sommes d'argent considérables⁵¹ ; al-Munta ir (r. 247/861-248/862) apparaît comme un souverain généreux (*sa ī*)⁵², dont un proche dit n'avoir jamais vu « un homme comparable à al-Munta ir et qui sût être généreux (*akram*) avec moins de morgue

44 *Ibid.*, vol. 8, p. 2 ; trad. fr., § 3111.

45 *Ibid.*, vol. 8, p. 19 ; trad. fr., § 3130.

46 *Ibid.*, vol. 8, p. 20 ; trad. fr., § 3130.

47 *Ibid.*, vol. 4, p. 178 ; trad. fr., § 1512.

48 *Ibid.*, vol. 4, p. 178 ; trad. fr., § 1512.

49 *Ibid.*, vol. 4, p. 193 ; trad. fr., § 1525.

50 *Ibid.*, vol. 4, p. 252 ; trad. fr., § 1578.

51 *Ibid.*, vol. 6, p. 232-234 ; trad. fr., § 2441-2442.

52 *Ibid.*, vol. 7, p. 302 ; trad. fr., § 2992.

et d'affectation⁵³ » ; al-Rā ī bi-llāh (r. 322/934-329/940) loue également ce trait de caractère chez le fondateur de la dynastie abbasside, al-Saffā (r. 132/749-136/754), à propos de qui il rappelle que « nul de ses courtisans, aucun chanteur ou musicien, ne sortait de chez lui sans emporter un cadeau plus ou moins considérable en argent ou en vêtements de prix. Al-Saffā n'attendait jamais au lendemain pour récompenser le mérite⁵⁴ ».

D'autres traits de caractère sont également mis en valeur, comme le courage – al-Hādī (r. 169/785-170/786) fait preuve de sang-froid et de vivacité d'esprit lorsqu'il est confronté à un prisonnier āri ite qui tente de l'assassiner⁵⁵, tandis qu'al-Amīn ose affronter seul un lion féroce, qu'il abat à mains nues⁵⁶. La sagesse et la maîtrise de soi apparaissent aussi comme des qualités décisives pour l'exercice du pouvoir : malgré une accumulation de nouvelles douloureuses en peu de temps, Abd al-Malik « n'eut jamais tant de gaieté, le visage plus tranquille, la langue plus déliée, le cœur plus ferme, donnant ainsi un exemple royal d'empire sur soi-même et de sagesse politique (*ta alludan wa-siyāsatan li-l-mulūk*), en ne laissant point paraître de découragement à la suite de ses échecs⁵⁷ ». L'érudition et la culture font également partie des qualités qui valent à certains souverains d'être loués, comme al-Rā ī, décrit comme « lettré, poète, raffiné », et dont son précepteur al- ūlī loue « la noblesse de caractère [...], ses belles inclinations, son instruction solide, ses goûts littéraires, son érudition et la connaissance approfondie qu'il avait des discussions religieuses et philosophiques⁵⁸ ».

À l'inverse, c'est aussi en creux qu'est exposé le portrait du souverain idéal, à travers l'évocation de contre-modèles, de figures honnies qui, depuis les anciens rois d'Asie, de Perse et de Grèce jusqu'aux califes les plus anciens, font voir les défauts qui nuisent le plus gravement à l'exercice du pouvoir et menacent la prospérité des sujets qui y sont soumis. Il va sans dire que ces portraits à charge, ponctués de reproches infâmes et de jugements implacables, s'expliquent en partie par des conflits politiques qui se sont sédimentés au fil des générations, et renferment en quelque

53 *Ibid.*, vol. 7, p. 309 ; trad. fr., § 3001.

54 *Ibid.*, vol. 8, p. 339 ; trad. fr., § 3500.

55 *Ibid.*, vol. 6, p. 262-263 ; trad. fr., § 2470.

56 *Ibid.*, vol. 6, p. 432-433 ; trad. fr., § 2637.

57 *Ibid.*, vol. 5, p. 225 ; trad. fr., § 1987.

58 *Ibid.*, vol. 8, p. 309-310 ; trad. fr., § 3468.

sorte le souvenir des failles qui ont divisé la communauté islamique dès l'apparition des premières dissensions autour de la répartition et de la transmission du pouvoir. Le dénigrement des souverains omeyyades fait par ailleurs partie des éléments récurrents dans l'historiographie abbasside. Il ne faut donc évidemment pas être dupe de ces discours et de leur flagrante impartialité. En revanche, il est intéressant de voir le vocabulaire politique mis en œuvre pour disqualifier ces califes en tant que gouvernants.

Ces défauts constituent bien souvent le revers des qualités que nous venons de passer en revue. À la piété et à l'amour de la justice répondent la tyrannie et le non-respect des prescriptions religieuses. Yazīd I^{er} (r. 60/680-64/683) est ainsi critiqué pour son « autorité despotique (*ta abbur*) » et « l'obéissance (*inqiyād*) servile de ses sujets⁵⁹ » ; comparé à Pharaon pour ses excès, il laisse la mémoire d'un règne marqué par « l'injustice (*ulm*) » et l'« impiété (*fsq*)⁶⁰ », et entaché en outre par « une foule de détails honteux concernant ses habitudes d'intempérences⁶¹. » Des reproches semblables sont adressés à Yazīd II (r. 101/720-105/724), dont « la tyrannie (*ulm*) et les rigueurs (*awr*) [...] pesaient sur ses sujets⁶² », tandis qu'il s'adonnait à la boisson et toutes sortes de frivolités, renonçant à la justice.

Les deux califes omeyyades sont aussi critiqués pour leur tendance à la débauche, qui répond à l'austérité et la frugalité des souverains modèles. Yazīd I^{er} est ainsi réputé pour son goût pour la débauche (*fusūq*) et pour ses excentricités⁶³, tandis que Yazīd II, sous l'emprise successive de deux esclaves, Salāmat al-Qass puis abāba, ne parvient pas à renoncer « à ses goûts de plaisir (*labw*) et de débauche (*qa f*) », malgré les tentatives de son entourage pour lui faire perdre ces habitudes et le ramener vers la conduite attendue de la part d'un calife⁶⁴. Al-Walīd II (r. 125/743-126/744) laisse également le souvenir d'un « libertin [aux mœurs] dissolues (*munbatik*), [perdu de] débauche (*mā in*)⁶⁵ », tandis qu'al-Mutamīd (r. 256/870-279/892), seul parmi les souverains

59 *Ibid.*, vol. 5, p. 158 ; trad. fr., § 1919.

60 *Ibid.*, vol. 5, p. 159-160 ; trad. fr., § 1922.

61 *Ibid.*, vol. 5, p. 167 ; trad. fr., § 1931.

62 *Ibid.*, vol. 5, p. 447 ; trad. fr., § 2198.

63 *Ibid.*, vol. 5, p. 157 ; trad. fr., § 1918.

64 *Ibid.*, vol. 5, p. 446-449 ; trad. fr., § 2197-2199.

65 *Ibid.*, vol. 6, p. 4 ; trad. fr., § 2238.

abbassides à être classé dans cette catégorie, aimait d'après al-Masūdi « passionnément les plaisirs et céda à son penchant pour l'orgie, à son goût pour les divertissements et les concerts⁶⁶ ».

De la même manière, al-Masūdi est aussi prompt à louer la générosité des uns qu'à blâmer l'avarice des autres : il remarque ainsi que, malgré un certain nombre de qualités qu'il lui reconnaît, « l'avarice (*bu l*) dominait » chez Abd al-Malik, qui était en outre « enclin à verser le sang⁶⁷. » À l'idéal de la maîtrise de soi et de la sagesse viennent répondre l'inconstance et la violence qui caractérisent en particulier al-Qāhir, décrit comme « mobile et changeant », coutumier de violences qui « firent de lui la terreur et l'effroi de ses sujets », menaçant ses interlocuteurs d'une longue pique qu'il avait toujours à la main⁶⁸. À l'érudition des uns correspond la faiblesse d'esprit des autres, et notamment d'al-Amīn, décrit comme « d'un esprit faible, incertain dans ses projets et incapable de pensées sérieuses⁶⁹ ».

Il faut enfin ajouter le reproche, courant, qui est fait à certains califes de se laisser dominer par leurs conseillers, au point d'en perdre toute autorité. Al-Wā iq (r. 227/842-232/847) est ici réputé pour avoir été « entièrement dominé par A mad b. Abī Duād et par Mu ammad b. Abd al-Malik al-Zayyāt⁷⁰ », incapable de prendre la moindre décision sans les consulter : « en un mot, il les investit de toute l'autorité (*amr*) et leur abandonna le gouvernement (*mulk*)⁷¹ ». Al-Mustaīn (r. 248/862-252/866), confronté aux menées de Wa īf et de Bugā, se retrouve sans « aucun pouvoir (*lā amra la-hu*), et toute l'autorité était aux mains de Bugā et de Wa īf⁷² ». Al-Muttaqī (r. 329/940-333/944) se retrouve quant à lui dans une situation comparable, « dépouillé de toute son autorité (*lā amra la-hu wa-lā nahya*)⁷³ ».

Ce passage en revue des valeurs exaltées chez les souverains antéislamiques et islamiques appelle une remarque. Cette accumulation de qualités standardisées, semblant relever du lieu commun, pourrait appeler

66 *Ibid.*, vol. 8, p. 88 ; trad. fr., § 3213.

67 *Ibid.*, vol. 5, p. 210 ; trad. fr., § 1973.

68 *Ibid.*, vol. 8, p. 287-288 ; trad. fr., § 3442.

69 *Ibid.*, vol. 6, p. 432 ; trad. fr., § 2637.

70 *Ibid.*, vol. 7, p. 146 ; trad. fr., § 2832.

71 *Ibid.*, vol. 7, p. 147 ; trad. fr., § 2832.

72 *Ibid.*, vol. 7, p. 325 ; trad. fr., § 3016.

73 *Ibid.*, vol. 8, p. 346 ; trad. fr., § 3509.

une première lecture, superficielle, qui y verrait l'inertie d'auteurs qui répètent et imitent des modèles anciens⁷⁴. Il y a pourtant là quelque chose d'autre qui se joue. Il apparaît en effet, à travers les lignes qui précèdent, que le discours sur le bon gouvernement passe ici moins par la description de l'organisation théorique du royaume ou par la description du type de décisions que doit prendre le souverain, que par l'exaltation de certaines de ses qualités et de ses vertus personnelles. Ces portraits, loin d'être une simple série de caricatures simplificatrices, doivent être replacés dans le cadre d'une pensée qui établit un lien de continuité entre gouvernement de soi et gouvernement des autres⁷⁵. L'insistance sur les valeurs personnelles du souverain, qui conduit souvent à reléguer ces descriptions du côté de l'anecdote et du cliché, correspond à l'idée que les qualités du souverain affectent directement sa compétence en tant que gouvernant. Ces descriptions, loin de renvoyer à la seule personne du roi ou du calife, concernent les qualités qui lui permettent de régner efficacement et d'assurer la prospérité de son empire.

Ce lien apparaît d'ailleurs à plusieurs reprises de façon explicite sous la plume d'al-Masūdi. À la mort de son père Yūnān, dont nous avons vu plus haut les recommandations qu'il a reçues de lui, Cécrops « accéda au pouvoir à sa place et, réunissant autour de lui ses parents et ses enfants, il mit en pratique les conseils paternels⁷⁶. » Immédiatement après, l'accroissement de sa descendance, l'augmentation du pouvoir de cette dynastie et l'extension de leur domination sur de vastes territoires, apparaissent comme la conséquence directe du respect des conseils dispensés par Yūnān, et de l'adhésion aux valeurs qu'il a présentées comme centrales pour l'exercice du pouvoir, à commencer par la libéralité. À l'inverse, la corruption morale du souverain entraîne rapidement des effets néfastes sur ses sujets et son royaume. Nous avons déjà vu que les « goûts de débauche » de Yazīd se sont répandus « parmi ses courtisans et les agents de son pouvoir⁷⁷ », comme contaminés par les écarts de

74 Voir sur ce point la critique, par A. Badawi, du caractère sclérosant de la maxime dans la pensée politique arabe médiévale (Makram Abbès, *Essai sur les arts de gouverner en Islam*, *op. cit.*, p. 157-158).

75 *Ibid.*, p. 11-12. La notion qui permet d'articuler ces différentes dimensions et qui joue un rôle central dans la définition des techniques de gouvernement tout en mettant en lumière la rationalité qui les sous-tend est celle de *tadbīr*. Voir Makram Abbès, *Islam et politique en Islam à l'âge classique*, p. 51 *sq.*

76 Al-Masūdi, *Murū al-abab*, vol. 2, p. 246 ; trad. fr., § 668.

77 *Ibid.*, vol. 5, p. 157 ; trad. fr., § 1918.

conduite de leur maître⁷⁸. Quelques années plus tard, le contraste est particulièrement souligné entre le règne de Umar II (r. 99/717-101/720), célébré pour sa vertu, et celui de son successeur Yazīd II, décrit comme frivole et dominé par ses passions amoureuses. Maslama b. Abd al-Malik, chef militaire omeyyade réputé, aurait explicitement attiré l'attention du nouveau calife sur cet écart et sur ses effets délétères sur ses sujets :

« Umar [II], dont la mort ne date que d'hier, lui dit-il, était le souverain équitable que tu sais. Il faut qu'à ton tour tu manifestes ta justice envers tes sujets et que tu renonces au plaisir, puisque toutes tes actions et ta conduite servent de modèle à tes agents. Dépouille-toi donc de ces funestes habitudes⁷⁹.

Si cette exhortation est décrite comme n'ayant pas eu d'effet durable, elle a pour nous le mérite d'exposer clairement l'idée d'une correspondance directe, presque mécanique, entre la capacité du souverain à se gouverner soi-même, à être maître de ses désirs, à s'imposer une éthique personnelle, et sa capacité à gouverner les autres, à assurer la prospérité de son royaume, et à y maintenir la concorde, en particulier par l'intermédiaire de ses agents qui modèlent sur lui leur propre conduite.

LE DISCOURS POLITIQUE DE LA PRODUCTION HISTORIOGRAPHIQUE : UNE RÉPONSE AUX TROUBLES DU IV^e/X^e SIÈCLE ?

La science historique se voit conférer par al-Masūdī un statut éminent. Écrivant à une époque marquée par une intense réflexion sur le statut et les classifications des sciences, il ne manque pas de mettre en valeur une conception du champ du savoir qui accorde à l'histoire une place centrale et une portée universelle :

Si les savants n'appliquaient leur esprit à [l'étude de l'histoire des] siècles, la science s'écroulerait de fond en comble. Car c'est à l'histoire (*al-a bār*) que

78 Une remarque similaire est faite au sujet d'al-Qāhir, victime d'un complot présenté comme la conséquence directe de « l'inconstance de sa conduite » et de « l'épouvante que ses emportements inspiraient » (*Ibid.*, vol. 8, p. 288 ; trad. fr., § 3443).

79 *Ibid.*, vol. 5, p. 447 ; trad. fr., § 2198.

toute science doit ses développements : [...] la jurisprudence (*fiqh*) la consulte, l'éloquence (*fa ā a*) la met à profit, les tenants de l'analogie (*qiyās*) s'appuient sur elle [...]; l'homme lui doit tout ce qu'il sait. L'histoire transmet les sentences des sages (*am āl al- ukamā*), c'est à elle que l'on peut emprunter [les exemples] des vertus et des hauts faits, c'est elle qui enseigne la conduite politique et militaire des rois (*ādāb siyāsat al-mulk wa-al- arb*); tout ce qui charme, tout ce qui étonne, est recueilli chez elle. C'est une science qui captive l'oreille du savant et de l'ignorant, qui charme l'homme simple comme l'homme d'esprit; le vulgaire comme l'aristocrate chérit son commerce et est attiré vers elle; le non-Arabe comme l'Arabe prête une oreille attentive à son récit; Tous les sujets sont en relation avec elle : c'est l'ornement des assemblées, l'agrément des réunions, l'indispensable auxiliaire de toutes les compagnies. Sa supériorité sur les autres sciences est évidente et tous les esprits lui accordent le premier rang. Mais celui-là seul pénètre dans son domaine, en approfondit les secrets et peut s'y mouvoir à son aise, qui a voué sa vie à l'étude, qui en comprend la portée, qui en goûte les fruits, tremble devant sa puissance et en savoure les douces jouissances⁸⁰.

Cet éloge de la science historique, placé au cœur du chapitre 40, qui est consacré à une série de considérations géographiques sur les espaces où dominent les populations arabes, et est lui-même situé dans la partie de l'ouvrage où al-Masūdī aborde l'histoire de l'Arabie préislamique, fait ressortir trois points décisifs : l'histoire est le fondement de toutes les sciences, elle recueille la sagesse des temps passés, et elle est universelle. L'historien « professionnel » est en outre décrit comme le seul à même de prendre toute la mesure et de tirer le meilleur de cet océan de récits. Dans ce vigoureux plaidoyer sont contenus les différents modes selon lesquels est ensuite présentée cette discipline ainsi que les rapports qu'entretiennent avec elle les souverains à travers l'œuvre.

D'une part, elle apparaît comme un objet de curiosité, de plaisir et de divertissement. Abd al-Malik est ainsi décrit comme recherchant la compagnie des traditionnistes et voulant « s'intéresser à l'histoire (*a bār al-nās*)⁸¹ ». Al-Saffā apprécie également le « récit des compétitions de gloire entre les Arabes de Nizār et ceux du Yémen⁸² ». Al-Mustaīn se distingue particulièrement par son intérêt pour ces sujets : non seulement il place à la tête de chancellerie Saīd b. umayd, réputé

80 *Ibid.*, vol. 3, p. 135-136; trad. fr., § 989.

81 *Ibid.*, vol. 5, p. 211; trad. fr., § 1974.

82 *Ibid.*, vol. 6, p. 136-137; trad. fr., § 2350. Voir aussi la longue anecdote qui suit immédiatement ce passage, et qui illustre bien le goût d'al-Saffā pour ce type de récit (vol. 6, p. 137-157; tr. § 2351-2369).

pour avoir « orné sa mémoire des faits les plus intéressants de l'histoire (*a bār*) et des meilleures poésies⁸³ », mais il se passionne lui-même pour « l'histoire et les journées célèbres (*ayyām al-nās wa-a bāri-him*) : tout ce qui se rattachait au passé (*a bār al-mā īn*) excitait sa curiosité⁸⁴ ». Les formules employées laissent bien voir la nature du rapport entretenu ici avec l'histoire, qui sert à divertir, à fournir des anecdotes piquantes, à agrémenter les conversations. De la même manière, al-Rā ī « aimait à s'entretenir des choses et des hommes du temps passé (*a bār al-nās wa-ayyāmi-him*), recherchait les savants et les littérateurs, les appelait souvent en sa présence et les comblait des marques de sa générosité⁸⁵ ». L'histoire apparaît donc ici comme l'un des matériaux principaux de l'*adab*, de la culture que tout homme éduqué se devait de maîtriser.

D'autre part, l'histoire se voit assigner une fonction didactique : porteuse d'une sagesse universelle, elle est une source d'enseignements pour ceux qui prennent le temps de la contempler. Cet enseignement peut se cantonner à la morale, comme lorsqu'un prisonnier demande qu'on lui fasse la faveur de lui procurer des « livres d'histoire des rois anciens (*ketub min siyar al-mulūk al-ġābira*) », et qu'apprenant que cet homme passe son temps à lire « l'histoire (*siyar*) des rois, de leurs guerres et de leurs désastres », le calife al-Muta id (r. 278/891-289/902) se montre admiratif et s'écrie : « Cet homme s'exerce à mépriser la mort⁸⁶ ! » Il peut également porter sur l'art de gouverner, et c'est là l'aspect qui retient ici principalement notre attention. Cela concerne chez al-Masūdī deux califes omeyyades, Muāwiya, comme nous l'avons vu en préambule, et Marwān II (r. 127/744-132/750), le dernier souverain de la dynastie, qui, au milieu de graves périls – en particulier celui que constitue alors la révolte du *urāsān* – renonce à la compagnie des femmes, mais reste absorbé par « la lecture de la chronique des rois perses (*Furs*) et étrangers (*mulūk al-umam*) ; il étudiait leur histoire (*siyar al-mulūk wa-a bāri-bā*) et leurs campagnes⁸⁷ », comme pour y trouver une issue à la crise à laquelle il était confronté.

Ce sont cependant surtout les califes abbassides qui se trouvent ici associés à l'histoire comme source de principes de bon gouvernement

83 *Ibid.*, vol. 7, p. 325-326 ; trad. fr., § 3017.

84 *Ibid.*, vol. 7, p. 349 ; trad. fr., § 3043.

85 *Ibid.*, vol. 8, p. 338-339 ; trad. fr., § 3500.

86 *Ibid.*, vol. 8, p. 199-200 ; trad. fr., § 3338.

87 *Ibid.*, vol. 6, p. 64 ; trad. fr., § 2288.

ou comme instrument de résolution d'un problème pressant. Une tradition présente Muāwiya, Abd al-Malik et Hišām comme les trois vrais hommes politiques omeyyades, ce dernier marquant la fin de la « période du sage gouvernement (*siyāsa*) et de la bonne administration (*usn al-sīra*). On ajoute que dans la plupart des circonstances de sa vie politique (*umūr, siyāsa*) et de ses actes administratifs (*tadbīr*⁸⁸), al-Man ūr suivait les précédents établis par Hišām, dont il avait étudié à fond l'histoire (*a bār*) et le gouvernement (*sīra*)⁸⁹ ». Envoyant son fils al-Mahdī à Rayy comme gouverneur, il l'accompagne d'al-Šarqī b. al-Qu āmī, « pour instruire le prince des “journées” célèbres des Arabes, des beaux traits de leur caractère, lui enseigner leur histoire (*a bār*) et lui réciter leurs poésies⁹⁰ », comme si l'histoire – en l'occurrence centrée sur l'histoire des Arabes préislamiques – constituait le point d'entrée incontournable dans l'art de gouverner. De même, al-Amīn, pour exprimer son désarroi face à la progression rapide de āhir b. al- usayn, général des troupes de son demi-frère al-Mamūn, avec qui il est en conflit ouvert, déclare :

Dieu sait si j'ai étudié les traditions des peuples anciens, si j'ai lu le récit de leurs guerres et l'histoire de ceux qui ont exercé l'autorité : eh bien ! par la mémoire de mon père, je jure n'y avoir pas trouvé une histoire comparable à celle de cet homme, pour son intrépidité et sa sagesse politique⁹¹.

Cet aveu d'échec, mis dans la bouche d'un souverain décrit comme voué à l'échec dans sa lutte contre al-Mamūn, révèle indirectement que l'histoire est conçue comme devant fournir des illustrations d'art de gouverner, permettant aux souverains de prévoir les mouvements de leurs adversaires à partir d'exemples passés. La formulation la plus nette de cette conception apparaît sans doute à la fin du long échange entre al-Qāhir et l'historien al- urāsānī : après avoir longuement interrogé son interlocuteur sur l'histoire de ses prédécesseurs, il le remercie et le congédie en ces termes : « Je suis enchanté de ce que je viens d'entendre :

88 Nous avons maintenu ici la traduction de Charles Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille revue par Charles Pellat, mais le terme *tadbīr* renvoie ici bien davantage à l'ensemble des techniques de gouvernement et d'administration, plutôt qu'à des « actes administratifs ». Voir notre remarque sur ce terme *supra*.

89 *Ibid.*, vol. 5, p. 479-480 ; trad. fr., § 2234.

90 *Ibid.*, vol. 6, p. 251 ; trad. fr., § 2458.

91 *Ibid.*, vol. 6, p. 441 ; trad. fr., § 2647.

tu as ouvert l'accès du sage gouvernement (*abwāb al-siyāsa*) et montré la route de la [bonne] administration (*ri āsa*)⁹² ».

Pour comprendre à la fois cette insistance sur l'importance de l'histoire et sa mise en avant comme source de discours sur l'art de gouverner, il faut revenir sur le contexte politique dans lequel écrit al-Masūdī, c'est-à-dire la première moitié du IV^e/X^e siècle. Cette période est marquée par le contraste, bien connu, entre les difficultés politiques du pouvoir central, de plus en plus impuissant face au morcellement de l'empire, et le bouillonnement intellectuel qui touche les différents milieux savants.

Nous sommes tentés de voir un lien entre cette atmosphère politique et culturelle contrastée d'une part, et le statut accordé par certains auteurs à la science historique et aux normes politiques qui en découlent, d'autre part. Si l'on résume en effet, l'histoire apparaît à la fois comme une source d'inspiration politique, puisqu'elle véhicule des normes très claires, qui définissent sans ambiguïté le bon et le mauvais souverain, le gouvernement juste et le gouvernement tyrannique ; comme puisant dans un fonds universel qui vient ici contraster avec l'émiettement politique, comme s'il y avait une manière unique de gouverner, propre aux grands souverains, et dont l'adoption serait une garantie de succès et d'unité, d'où l'insistance sur les liens entre pratiques antéislamiques et islamiques⁹³ ; comme particulièrement sollicitée pour trouver des solutions en des temps troublés, ce qui est illustré par les différents cas où des souverains sont mis en scène comme se tournant vers l'histoire en période de crise.

Il semble donc que nous touchions là à la véritable spécificité du bon gouvernement lorsqu'il est pris en charge par le discours historique. Il partage certes un certain nombre de caractéristiques avec l'enseignement contenu dans les miroirs des princes, pour des raisons évidentes, qui tiennent à leurs racines qui plongent dans le fonds commun de l'*adab* ainsi qu'à l'exploitation récurrente de la matière historique dans les miroirs des princes. Cependant, combinée au reste du discours historiographique, et associée au statut particulier dont commence alors à bénéficier celui-ci à la fin du III^e/IX^e siècle et au début du IV^e/X^e siècle, la rationalité politique

92 *Ibid.*, vol. 8, p. 303 ; trad. fr., § 3457.

93 Il faut ici rappeler que l'existence d'œuvres historiques à portée universelle et qui proposent une telle vision unifiée de l'histoire de l'humanité constitue encore une innovation récente lorsqu'al-Masūdī écrit. Le premier à adopter une telle démarche et dont l'œuvre nous soit parvenue est en effet al-Yaqūbī (m. ap. 295/908), qui compose son *Histoire (Ta'rīh)* au cours de la seconde moitié du III^e/IX^e siècle.

qui se déploie chez les historiens médiévaux prend une autre dimension. Elle devient le lieu où s'exprime l'aspiration à un art de gouverner qui assure la stabilité et la prospérité du Dār al-Islām, l'espoir d'une science du gouvernement qui transcende les dissensions politiques, et qui inscrit le pouvoir islamique dans la lignée des glorieux royaumes du passé. En disséminant à travers son œuvre une multitude d'anecdotes et de portraits qui pris ensemble sont porteurs de règles et de normes clairement identifiables, al-Masūdī contribue non seulement à donner aux souverains de son temps les clefs de l'art du bon gouvernement, mais aussi à diffuser dans la société lettrée des critères d'évaluation du pouvoir, tout en affirmant l'universalité et l'unité de la science politique islamique.

Il faudrait naturellement prolonger cette enquête à partir de l'examen d'autres ouvrages du même genre et de la même époque, ce qui excéderait ici les limites de l'article. Il nous semble cependant avoir établi ici l'importance d'une partie au moins de la production historiographique du Proche-Orient au IV^e/X^e s. dans la diffusion et la reconfiguration des normes du bon gouvernement, ainsi que son inscription dans le contexte politique troublé auquel elle appartient. Cette prise en compte des différents lieux où s'élaborent, se discutent et se diffusent ces normes rejoint ainsi la vigoureuse exhortation de Shahab Ahmed à ne pas rester prisonnier de représentations figées qui, dans d'autres domaines, comme celui de la définition de l'islamité et de la licéité de courants de pensée et de pratiques, voudraient faire croire à l'existence d'une seule source de toutes normes, rejetant tous les autres discours du côté de la dissension et de l'hétérodoxie⁹⁴. Il nous paraît ici essentiel d'être sensible à la fois à la pluralité des voix qui, en un lieu et en un temps donnés, abordent le même objet, parfois en partie à partir de matériaux communs, et au contexte dans lequel se font entendre ces différences dans la hiérarchie des normes. Cette prise en compte de la polyphonie des normes peut seule nous garder du risque d'essentialisation lorsque nous abordons un sujet aussi central et aussi décisif que la pensée politique en Islam médiéval.

Rémy GAREIL
Université Lyon 2 / CIHAM

94 Shahab Ahmed, *What is Islam ?*, 2016, notamment p. 116 sq. et 220 sq.

LÉGIFÉRER AVANT L'ÈRE CONSTITUTIONNELLE OTTOMANE

Loi et souverain dans la pensée politique de l'Islam

C'est au cours du XIX^e siècle qu'émerge dans la pensée politique de l'Islam une réflexion autour du concept de constitution : intellectuels et hommes politiques plaident pour l'instauration d'un ordre constitutionnel, visant à structurer l'organisation politique et à définir et encadrer les prérogatives de chaque corps et fonction, en les soumettant à l'autorité de la loi. Est associée à ce discours une vaste entreprise de réformes. Promulgation de nombreux codes juridiques, instauration d'un Parlement et de conseils provinciaux, réorganisation des institutions juridictionnelles et indépendance du pouvoir judiciaire, sont parachevées par l'adoption des deux premières constitutions, au sens moderne du terme, dans le monde arabo-musulman : la Constitution du beylicat de Tunis, en 1861 (précédée par la promulgation du Pacte fondamental, réelle déclaration des droits des sujets de la province, en 1857) et la Constitution ottomane, en 1876¹. Cette ère des *Tanzīmāt* (littéralement, « réorganisations ») a longtemps été définie et présentée par les spécialistes de ce champ d'études comme une rupture radicale avec les conceptions et cadres politiques et juridiques préexistants, annonçant l'irruption du séculier au sein d'une tradition de pensée perçue jusque-là comme subsumée sous le religieux. En témoignent tout particulièrement les études sur la conception prémoderne de la loi en Islam, où celle-ci est fréquemment caractérisée comme étant une « *jurists' law* », un « droit de jurisconsultes ». L'idée sous-jacente est la suivante : la loi émane de la seule volonté de Dieu, elle régit aussi bien la vie privée que l'organisation du politique, et ce sont les savants religieux, les jurisconsultes, qui sont chargés de l'interprétation du message divin

1 Une Constitution perse est également adoptée en décembre 1906, profondément influencée par la Constitution ottomane de 1876.

et détiennent dès lors l'autorité à formuler les normes qui en découlent². Ce faisant, le politique serait tenu à l'écart de l'édiction de la loi, et son rôle, réduit à la seule exécution des normes définies par les juriconsultes à partir de leur interprétation du corpus sacré : c'est en ce sens que l'universitaire Ami Ayalon parle de la législation humaine comme d'un « concept impossible³ » dans la tradition de pensée en Islam ; et ce serait seulement à partir du XIX^e siècle que le politique aurait réussi à s'extirper de l'ombre du Législateur divin, et à se doter, de manière autonome, de ses propres lois.

S'il ne s'agit ni de minimiser l'effervescence réformatrice caractéristique de l'ère constitutionnelle arabo-musulmane, ni de nier le pouvoir structurant du religieux dans la pensée politique islamique, le portrait habituellement dressé de cette conception prémoderne de la loi interroge. En effet, la participation concrète de l'être humain à la formulation de la norme semble inévitable. Tout d'abord, à travers l'interprétation que font les juriconsultes du corpus sacré, c'est bien inéluctablement leur subjectivité qui s'exprime, d'où la distinction fondamentale entre la *ṣarī'a* (« Voie » divine, inaccessible à l'être humain du fait de son entendement limité) et le *fiqh* (la doctrine, ou jurisprudence, qui découle de l'interprétation). Plus encore, au-delà du cercle des juriconsultes, une étude de la pratique politique des souverains dès les premiers siècles de l'Islam révèle leur implication considérable dans la formulation de la norme, renégociant constamment un champ d'action distinct du religieux. Ainsi, une observation attentive de l'évolution des rapports entre souverain et loi au fil des siècles, et de la conception mouvante de cette dernière, semble attester de l'irréductibilité de la normativité prémoderne à l'idée d'un Législateur divin, seul à l'origine du droit et de l'organisation des structures politiques, niant à l'être humain tout rôle dans leur définition. D'une participation à demi-mot dans la formulation de la loi à l'ère abbasside (I), le souverain s'impose progressivement

2 L'ouvrage de référence de Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, est particulièrement représentatif de cette conception : « Le droit islamique est un exemple extrême de "jurists' law" : il a été créé et développé par des spécialistes [religieux] du domaine privé ; ce n'est pas le pouvoir politique qui légifère, mais ces corps de juriconsultes ; et leurs ouvrages ont force de loi ». Voir Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 5. L'ensemble des traductions de cet article a été réalisé par nos soins.

3 Ami Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East : The Evolution of Modern Political Discourse*, New York, Oxford University Press, 1987, p. 86.

comme législateur à l'heure ottomane (II), voyant ses prérogatives en la matière s'élargir et englober définition des normativités juridique et religieuse applicables (III) ; jusqu'à assister à un glissement, à partir de la fin du XVI^e siècle, d'une loi pensée comme marqueur de la souveraineté, à une loi dont le respect seul légitime le règne du souverain (IV). À travers une étude des pratiques politiques, des réflexions autour de la loi et des grandes dynamiques institutionnelles ayant rythmé l'histoire arabo-ottomane du VIII^e siècle au règne des sultans, cet article entend ainsi se défaire de l'image de « parenthèse enchantée » accolée à l'ère constitutionnelle du XIX^e siècle, et ainsi, la « réintégrer » pleinement dans l'histoire de la pensée politico-juridique de l'Islam.

UNE PARTICIPATION À DEMI-MOT DU SOUVERAIN ABBASSIDE À LA FORMULATION DE LA NORME

Désigner le droit, en terre d'Islam, comme une « *jurists' law* », revient à identifier les jurisconsultes comme seuls détenteurs de l'autorité à formuler la norme. C'est leur connaissance du corpus sacré et de la méthodologie juridique qui les y habilite, et non pas le pouvoir politique : à travers un effort d'interprétation des textes, l'*ijtībād*, ils sont chargés d'en dévoiler le sens, à partir duquel ils déduisent la norme applicable. Cette conception de la normativité islamique n'accorde qu'un rôle marginal au souverain : Dieu seul est Législateur, les jurisconsultes lèvent le voile sur le message divin, et le souverain veille à la bonne application du corpus normatif. Dès lors, les décrets promulgués et les décisions prises dans le cadre de la conduite politico-administrative du califat sont pensés comme des actes administratifs, et non pas comme de la législation⁴. Si, théoriquement, la normativité est pensée indépendamment du pouvoir politique, dans les faits, le souverain et le corps de jurisconsultes ne semblent pourtant pas évoluer dans deux sphères absolument séparées, mais multiplient au contraire les interactions :

4 Nimrod Hurvitz, « The Contribution of Early Islamic Rulers to Adjudication and Legislation : The Case of the *Ma ālim* Tribunals », dans *Law and Empire. Ideas, Practices, Actors*, Leiden, Brill, 2013, p. 135-136.

ainsi, dans un ouvrage dédié à cette question, Muhammad Qasim Zaman affirme qu'il ne s'agit finalement pas tant de savoir « si le calife était habilité à intervenir [dans le domaine religio-normatif], [...] mais plutôt, si son intervention visait à protéger la religion telle que définie par lui-même, ou par les jurisconsultes⁵ ».

C'est donc dans cette arène partagée par les savants religieux et le souverain que peut se mesurer la participation concrète de ce dernier dans le domaine normatif : souvent dépeinte comme un lieu de lutte sans relâche entre les différents acteurs se disputant l'autorité à formuler la loi, Muhammad Qasim Zaman remarque qu'à l'exception de certains épisodes historiques marquants⁶, la relation entre le calife et les jurisconsultes semble davantage se caractériser par une forme de « coopération » entre les deux : la fonction de *qā'ī*, juge musulman, occupée par des jurisconsultes, témoigne de cet entremêlement des sphères politique et religieuse, le juge étant, depuis le règne des premiers sultans abbassides, nommé, rémunéré et révoqué par le souverain⁷, reflétant bien le potentiel rapport de subordination du jurisconsulte à ce dernier. Par ailleurs, le patronage des savants religieux par le pouvoir politique est une pratique répandue, que ce soit à travers l'attribution de pensions ou par le financement de la vie religieuse.

Une tentative d'implication plus frontale du souverain dans la formulation de la norme a marqué l'histoire abbasside et, plus généralement, la conception de la loi aux premiers siècles de l'Islam. Ibn al-Muqaffa, homme de lettres du VIII^e siècle d'origine persane et secrétaire de l'administration, en est le protagoniste. Instigateur de la première tentative de codification, à visée politique, de la normativité islamique, il adresse sa *Risāla fī-l- a'āba* (*Épître sur les compagnons*) au calife al-Mansūr (714-775), dont il souhaite attirer l'attention sur la question du pluralisme normatif caractéristique des traditions juridiques musulmanes de l'époque. Ibn al-Muqaffa remarque en effet la profonde divergence entre les jurisconsultes quant aux questions au sujet desquelles le corpus

5 Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early Abbāsids : The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, Leiden, Brill, 1997, p. 137.

6 La *mi'na* (« l'épreuve »), orchestrée par le calife abbasside al-Mamūn (786-833) en 833 et perpétuée par ses successeurs jusqu'au règne d'al-Mutawakkil (822-861), est certainement l'exemple le plus célèbre d'une telle confrontation.

7 Mathieu Tillier, "Judicial Authority and *Qā'ī*'s Autonomy under the Abbāsids", *Al-Masāq*, n° 26, 2014-2, p. 123-124.

sacré ne semble pas trancher explicitement, et n'ayant pas fait l'objet d'un consensus parmi les savants religieux : dans ce cas, il est admis que les juges peuvent statuer en se référant à la position adoptée par l'école juridique à laquelle ils sont affiliés, ce qui mène à une profusion de décisions judiciaires différentes au sujet d'une même affaire, citant à titre d'exemple les divergences normatives profondes constatées entre les villes voisines de al- ʿIra et Kūfa⁸. En résulte un accroissement de l'indépendance du corps des jurisconsultes, et, par corrélation, un amoindrissement de l'autorité du pouvoir politique.

Dès lors, Ibn al-Muqaffa exhorte le calife à s'imposer comme seul détenteur de l'autorité à définir les contours de la normativité, et à trancher parmi les différentes positions des jurisconsultes : à travers l'adoption officielle d'un code regroupant les opinions hissées au rang de normes, auquel le *qā ʿī* sera tenu de se référer pour statuer, l'objectif est d'unifier la normativité applicable sur l'ensemble du territoire, le souverain étant considéré, de par la finesse de son jugement, comme le plus à même pour y œuvrer. Cette proposition met à mal le monopole interprétatif des jurisconsultes dans le domaine de la normativité : en effet, si le champ d'action du souverain demeure limité à ce qui, au sein du corpus sacré, peut faire l'objet d'une interprétation, l'autorité à légiférer dans ces frontières lui revient pleinement, et il confère aux normes leur applicabilité. Les sources historiques ne permettent pas de déterminer en toute certitude la réaction d'al-Mansūr à la lecture de cette épître : selon les récits de certains contemporains, le calife aurait souhaité adopter comme code juridique le *Muwā ʿa*, l'œuvre théologico-juridique de Mālik b. Anas, fondateur de l'école juridique malikite⁹. Ce dernier aurait refusé, au nom du caractère essentiellement pluraliste de la normativité islamique : ainsi sont entérinées les limites auxquelles doit se résoudre le souverain quant à son implication dans la formulation de la loi.

Si la tentative d'Ibn al-Muqaffa ne s'avère pas concluante, elle introduit, dans la pensée islamique, l'idée d'un souverain usant de son pouvoir discrétionnaire pour formuler les contours de la norme. Ce

8 Najm al-Din Yousefi, « Islam without *Fuqahā* : Ibn al-Muqaffa and His Perso-Islamic Solution to the Caliphate's Crisis of Legitimacy (70–142 AH/690–760 CE) », *Iranian Studies*, n° 50, 2017-1, p. 16-17.

9 Muhammad Qasim Zaman, *op. cit.*, p. 84.

pouvoir acquiert le nom de *siyāsa* : dans son acception large, le terme désigne le cadre au sein duquel le politique statue et administre sans être tenu de coller au plus près de la normativité islamique. Dans son étude philologique du terme, Makram Abbès met en avant sa polysémie et détermine, durant l'Âge classique, deux significations principales : l'une désignant la conduite des affaires du califat, et l'autre, renvoyant à l'existence d'une « juridiction distincte de la Loi religieuse établie¹⁰ », impliquant une certaine latitude d'action octroyée au souverain. C'est une notion centrale dans l'œuvre d'al-Māwardī, juriste irakien à cheval entre les X^e et XI^e siècles : dans *Al-a kām al-sul āniyya* (*Les statuts gouvernementaux*), il l'associe à l'institution judiciaire des *ma ālim*, créée sous la dynastie abbasside (et supprimée sous l'ère ottomane). En théorie présidée par le souverain lui-même (bien que dans les faits, ce dernier choisisse généralement de nommer un représentant), cette cour de justice opère en parallèle de la juridiction de droit commun : elle reçoit principalement des sujets du souverain dénonçant les abus et torts subis sous l'administration des gouverneurs locaux et autres fonctionnaires du califat, ainsi que des requérants insatisfaits par les décisions du *qā ṭ* et désireux d'une réévaluation de l'affaire. La particularité de cette institution est que le souverain, ou le représentant qui statue en son nom, peut, dans ses jugements, se prévaloir d'une réelle liberté vis-à-vis de la normativité islamique¹¹. Cette autonomie se manifeste particulièrement dans les affaires relevant du domaine pénal : si le *qā ṭ* a les mains liées par le nécessaire respect d'une procédure pénale tortueuse et exigeante telle que définie par le corpus sacré (refus des preuves circonstanciées, nécessaire fiabilité des témoins), menant fréquemment à des non-lieux, le souverain opte pour une procédure plus souple, car dictée par la réalisation de l'intérêt général. En l'absence d'un code juridique, les jugements se fondent sur des décisions *ad hoc* découlant du pouvoir discrétionnaire du calife ; et s'il est difficile de parler, dans ce cadre, d'une législation en bonne et due forme, le souverain s'y illustre indéniablement comme le créateur de normes dotées d'une force juridique. Émerge dès lors un

10 Makram Abbès, « Le concept de politique dans la pensée islamique. Qu'est-ce que la *siyāsa* ? », *Archives de Philosophie*, 2019, n. 82, vol. 4, p. 691.

11 Visant à encadrer cette liberté du souverain, Ibn Taymiyya, théologien ayant vécu entre les XIII^e et XIV^e siècles, a développé la notion de « *siyāsa šar'iyya* » dans son ouvrage du même nom : elle renvoie à cette idée d'une action politique se conformant à la normativité islamique.

ordre juridictionnel dual, dont les acteurs se révèlent être « le *qā ī*, en tant que représentant de la Loi divine, et le *ā ib al-ma ālim* (qui préside l'institution), à travers lequel s'exprime la loi du souverain¹² ».

L'ÉDICTION DU KĀNŪN COMME MARQUE DE LA SOUVERAINETÉ POLITIQUE

L'ère ottomane amorce un tournant dans l'histoire de la pensée juridique en Islam, et plus particulièrement, dans le rapport du politique à l'édition de la loi ; tournant dont la pierre angulaire est certainement la codification des normes. Codifier implique, par essence, une transformation dans le rapport à la loi, et dans son contenu même : c'est un acte qui se révèle être « un choix délibéré dans l'exercice du pouvoir politico-juridique, [et] un moyen par lequel la liberté d'interprétation des juristes, juges et avocats, est volontairement restreinte¹³ ». La codification est un pilier majeur de la dynamique centralisatrice de l'Empire ottoman, en ce qu'elle permet d'uniformiser les pratiques politico-administratives ainsi que les décisions judiciaires sur l'ensemble du territoire, et, *in fine*, de consolider la souveraineté de la dynastie. Sont adoptés, à partir du xv^e siècle, des *kānūnnāmes* (« codes de normes »), pensés comme la compilation de firmans : cet élan codificateur témoigne de l'influence de la tradition mongole sur la pratique politique et juridique des sultans ottomans, et des nouvelles conceptions de la loi et de la souveraineté qui en émergent. Contrairement au calife, ne pouvant jusqu'alors être officiellement reconnu comme législateur, la marque de souveraineté du khan mongol est précisément sa capacité à légiférer. Plus encore, son règne est légitimé par le respect qu'il accorde au *yāsā*, la loi dynastique édictée et compilée par Genghis Khan (c. 1155/1162-1227), étouffée par ses successeurs, et dont seule l'application serait à même d'assurer la longévité de l'Empire ainsi que la pérennité d'un ordre juste. Loin de se présenter sous

12 Noel J. Coulson et J.N.D. Anderson, « Islamic Law in Contemporary Cultural Change », *Saeculum*, 1966, n° 18, vol. 1-2, p. 33.

13 Wael Hallaq, « Can the Shari'a be Restored ? », *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, Walnut Creek, Altamira Press, p. 23.

la forme « moderne » d'un code juridique (caractérisé par son intelligibilité et le souci de structure), ce *yāsā* est en réalité un « ensemble mouvant de décrets individuels, de règles et de pratiques instituées ou sanctionnées par Genghis Khan [...], une sorte de “constitution” coutumière¹⁴ ». La loi est ainsi pensée non pas comme une ordonnance divine, mais comme émanation de la volonté propre du souverain.

S'inscrivant dans ce que Guy Burak appelle « la période post-mongole¹⁵ », la pratique ottomane du pouvoir révèle dès le départ une transformation dans la conception des rapports entre loi et souveraineté. Ainsi, il est dit qu'à l'occasion de son accession au pouvoir, Osman 1^{er} (c. 1258-1323/1324), fondateur de la dynastie ottomane, se serait empressé d'édicter un ensemble de lois¹⁶ : légiférer intègre dès lors les prérogatives du sultan, et la trace du *yāsā* mongol perdure et se dévoile dans ce qui devient le *kānūn* ottoman. Étymologiquement, le terme « *kānūn* » provient du grec (règle, principe), se déclinant en arabe sous la forme du *qānūn*, qui désigne à partir du VII^e siècle le système fiscal préexistant à la conquête musulmane de l'Égypte et du Levant¹⁷. Par la suite, le terme acquiert le sens plus général de règles édictées par le souverain musulman, non perçues comme de la législation mais plutôt comme des actes administratifs dans la conduite politique du califat. L'ère ottomane entraîne dès lors un tournant sémantique, et le *kānūn* révèle la législation sultanesque sous une forme codifiée et explicitement associée au nom de son promulgateur. Le *nişancı*, chancelier de l'Empire, est chargé de préparer le *kānūn* sur ordre du sultan : une fois sa validation reçue, il y appose le sceau impérial, la *tuğra*, qui lui confère sa force obligatoire, sans avoir à être confirmé par le jurisconsulte au sommet de la hiérarchie religieuse, le *Şeyhü'l-İslam*. Par cet acte symbolique, le sultan est reconnu comme législateur.

Il semblerait que le premier sultan à avoir promulgué un code de normes ait été Mehmed II (1432-1481) : auréolé de gloire suite à la

14 Maria E. Subtelny, *Timurids in Transition : Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*, Leiden, Brill, 2007, p. 16-17.

15 Guy Burak, *The Second Formation of Islamic Law : The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*, New York, Cambridge University Press, 2015.

16 Halil İnalçık, « Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law », dans *The Ottoman Empire : Conquest, Organization, and Economy*, Londres, Variorum Reprints, p. 108.

17 Yvon Linant de Bellefonds, Claude Cahen et Halil İnalçık, « *kānūn* », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, 2010.

prise de Constantinople, qui lui confère une place toute particulière dans l'histoire de l'Empire, il promulgue un premier code de normes, compilé après 1453¹⁸ et contenant des dispositions relatives à l'imposition des populations, ainsi que des normes pénales. L'objectif principal de ce *kānūnnāme* est d'asseoir la souveraineté ottomane sur l'ensemble du territoire, ce qui est rendu nécessaire par la configuration particulière de l'Empire, reposant sur le système du timar : à travers l'adoption de ce code, il s'agit de protéger la population locale des potentiels abus et décisions arbitraires du timariote, à qui la terre a été concédée par la Porte, et de confirmer le lien de subordination le liant au pouvoir central. Mehmed II promulgue un second code de normes vers la fin de son règne¹⁹, qui est quant à lui relatif à l'organisation institutionnelle de l'Empire, et qui définit les différentes fonctions administratives, politiques, militaires et religieuses du point de vue de leur statut, de la rémunération qui y est associée, et du rapport hiérarchique entre elles. Ce *kānūnnāme* est décrit par Cornell Fleischer comme « un mélange entre description de pratiques contemporaines, confirmation de la tradition, et prescription émanant du pouvoir discrétionnaire du souverain²⁰ ». La coutume occupe une place centrale dans ces codes de normes : en témoigne particulièrement l'assimilation courante entre le terme *kānūn* et celui d'« *örf* », qui renvoie précisément à l'idée de coutume²¹. La valorisation de cette dernière se décline de deux façons principales. Elle se manifeste d'une part, dans la reconnaissance des traditions et pratiques locales des provinces récemment annexées à l'Empire : ainsi, le premier *kānūnnāme* de Mehmed II ne fait nullement table rase des systèmes fonciers et fiscaux préexistants dans ces localités récemment conquises, et en intègre les dispositions tout en les harmonisant avec le corpus normatif ottoman. Mais le respect accordé à la coutume se décline également dans le caractère proprement dynastique de la loi ottomane, pensée comme un legs pour la postérité. En atteste le préambule du second code de Mehmed II, qui annonce : « Ce *kānūnnāme*

18 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 7.

19 Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 70.

20 Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire : The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 198.

21 Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire : Political and Social Transformation in the Early Modern World*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 49.

est la loi de mes ancêtres, et désormais, c'est également la mienne. Que ma noble descendance, génération après génération, s'y tienne²² ». Dès lors, si, en principe, le nouveau sultan doit, à l'occasion de son accession au pouvoir, confirmer le *kānūn* en vigueur afin que celui-ci demeure applicable, dans les faits, cette confirmation est quasiment systématique et révèle une certaine stabilité de la normativité ottomane au fil des siècles, dont l'étude plonge l'observateur dans « les tréfonds d'un droit fait de coutumes et de jurisprudence, interminablement fondées sur une tradition antérieure²³ ». Cette particularité explique l'aspect « décousu » de ces codes, auxquels sont ponctuellement faits des ajouts et des modifications. Par conséquent, dater la promulgation des firmans assemblés dans un *kānūnnāme* devient compliqué, mais plus encore, des spécialistes interrogent la pertinence de l'attribution de la paternité de ces codes aux sultans qui en sont considérés comme les promulgateurs²⁴.

C'est donc sur la base normative établie par Mehmed II, étoffée et amendée par Bayezid II (1447-1512) et Selim I^{er} (1470-1520), que s'érige l'édifice normatif de Soliman I^{er} (1494-1566), dit « Kānūnī », le « Législateur ». Face à l'expansion territoriale notable de l'Empire sous le règne de son prédécesseur Selim I^{er}, au cours duquel les provinces arabes levantine, égyptienne et hidjazienne sont annexées, une réorganisation de la configuration territoriale s'impose. Dans une volonté d'adapter la législation aux spécificités locales de chaque territoire conquis, Soliman I^{er} promulgue un *kānūnnāme* pour chaque *sancaq* (division administrative ottomane), qui est inscrit au début du cadastre et précise notamment le système fiscal et les normes foncières en vigueur : les dispositions préexistantes contredisant la normativité ottomane sont supprimées, l'objectif étant, dans un souci d'uniformité, d'adopter des codes intégrant la législation impériale tout en s'inscrivant dans la tradition locale. Ces codes de normes ont principalement vocation à organiser les rapports des timariotes avec la population locale, ainsi qu'avec la Porte. Vers 1534, Soliman I^{er} adopte également un *kānūnnāme* à portée plus générale, relatif à la structure institutionnelle et administrative de

22 Halil İnalcık, *op. cit.*, p. 116.

23 Ömer Lütfi Barkan, cité par Baki Tezcan, « Law in China or Conquest in the Americas : Competing Constructions of Political Space in the Early Modern Ottoman Empire », *Journal of World History*, n° 24, 2013-1, p. 117.

24 Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 73.

l'Empire ainsi qu'à sa législation en matière pénale, et dès lors applicable à l'ensemble des *sancaks*²⁵. C'est d'ailleurs notamment l'ampleur de son activité législative en matière pénale qui lui vaut l'appellation de « Kānūnī » : selon Haim Gerber, c'est sous son règne que le corpus pénal atteint sa forme la plus développée et la plus technique, avant la promulgation officielle d'un Code pénal « moderne » en 1858. Cette entreprise législative de taille est doublée d'une volonté de s'assurer de son applicabilité uniforme dans l'ensemble de l'Empire : une fois le *kānūnnāme* promulgué, il est envoyé aux gouverneurs provinciaux et aux juges ottomans²⁶, et ces derniers sont chargés d'en compléter et amender les dispositions de manière manuscrite, au gré de l'édiction de nouvelles lois par le sultan. Des lectures publiques de ces codes sont organisées, afin de tenir les sujets ottomans informés de l'évolution de la législation, et de la protection dont ils peuvent jouir, grâce à ces codes, dans leur rapport aux gouverneurs locaux.

INTERROGER L'ARTICULATION ENTRE KĀNŪN ET ŞERİAT

Cette consécration du « souverain-législateur » à l'heure ottomane érige le *kānūn* en loi impériale ; et se pose dès lors inévitablement la question du rapport entretenu par cette législation naissante avec la normativité islamique, jusqu'ici considérée comme seule Loi au sens fort. C'est très certainement l'interrogation centrale dans le champ des études juridiques ottomanes, sans qu'une lecture ne parvienne à faire consensus parmi les spécialistes. L'approche prédominante consiste à présenter les deux lois dans un rapport de prime abord antithétique : au *kānūn* séculier, issu de la seule volonté du sultan, s'opposerait la *şeriat* (de l'arabe « *šarī'a* »), Loi divine telle que formulée par les jurisconsultes (l'expression appropriée étant donc certainement plutôt celle de *fiqh*)²⁷. La nature du système

25 Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law : Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 73.

26 Uriel Heyd, *op. cit.*, p. 173.

27 En témoigne par exemple l'une des définitions du *kānūn* référencée par Uriel Heyd, *ibid.*, p. 167 : « l'ensemble du corps ou de l'institution de cette loi séculière [d'État], s'opposant à la *şeriat* ».

juridique ottoman avant l'ère constitutionnelle semble insaisissable : la *ṣeriat* règne-t-elle en maîtresse au sein du califat ottoman, soumettant le *kānūn* à un nécessaire respect de la normativité islamique et le restreignant aux seuls domaines et questions au sujet desquels elle ne s'est pas explicitement prononcée²⁸ ? Ou est-ce au contraire un système d'origine séculière, le *kānūn* phagocytant progressivement la *ṣeriat* tout en fondant sur elle sa propre légitimité ontologique²⁹ ? Sont-ils pensés comme deux corpus normatifs absolument dissociables, aux sphères de compétences différentes, et ne se rencontrant qu'exceptionnellement ; ou au contraire, comme une législation unifiée ? Considérant que le juge ottoman, le *kadı* (de l'arabe « *qā ṭ* »), est chargé de l'application de la *ṣeriat* comme du *kānūn*, peut-être faudrait-il interroger la pertinence même d'une lecture cherchant à identifier et opposer le séculier et le religieux³⁰ ; d'autant plus que celle-ci réactive l'idée de l'existence d'une « *jurists' law* » hermétique à l'autorité souveraine, alors même que l'ère ottomane signe au contraire la reconnaissance de l'implication croissante du sultan dans la sphère de la normativité religieuse.

En effet, celui-ci s'impose comme l'acteur principal dans la définition des contours de cette dernière, ce qui se manifeste d'abord par l'adoption progressive du *anafisme* comme école juridique (« *ma hab* ») officielle, consacrée en 1535 suite à la reconquête de Bagdad (alors sous domination safavide) par les troupes de Soliman I^{er}, et au recueillement symbolique de celui-ci sur la tombe d'Abū anīfa, théologien du VIII^e siècle et fondateur éponyme du *ma hab*³¹. Plus encore, le pouvoir politique intervient directement dans la définition même de la doctrine *anafite* applicable. En effet, il est habituel de voir coexister des opinions divergentes (voire contradictoires) au sein d'un même *ma hab* : dans le cas d'une absence de consensus des jurisconsultes quant à une question précise, c'est l'opinion de l'un des pères fondateurs qui prévaut, dans un certain ordre de préférence. En règle générale, dans ce cas de figure, le sultan érige au rang de

28 C'est la position défendue par Ami Ayalon, *op. cit.*, p. 86.

29 Ce qui renvoie à la façon dont l'existence du *kānūn* est justifiée et légitimée par la normativité islamique, et donc, à sa raison d'être principale, à savoir : permettre la réalisation de l'idéal de justice dans l'ici-bas, qui est une exigence religieuse.

30 Avi Rubin, *Ottoman Nizamiye Courts : Law and Modernity*, New York, Palgrave Macmillan, 2011, p. 56-57.

31 Le *anafisme*, qui privilégie le *ra'y* (l'opinion du juge), est le rite prédominant parmi les peuples turcs depuis leur conversion à l'Islam.

norme l'opinion communément acceptée au sein de la doctrine anafite comme étant la plus pertinente ; mais il arrive que le souverain consacre législativement une opinion plus minoritaire, lorsque, d'un point de vue pragmatique, ce choix conforte davantage certaines visées politiques. Au XVI^e siècle, une trentaine de ces exceptions sont dénombrées³². Le *kadı* est dès lors tenu de statuer en se fondant uniquement sur le corpus anafite établi par le pouvoir politique, sous peine de voir ses décisions être privées d'effet juridique, ce qui réduit considérablement sa marge d'interprétation de la Loi. C'est principalement le cas en Roumélie et en Anatolie : la situation est différente dans les provinces arabes passées sous domination ottomane en 1516 et 1517, au sein desquelles la doctrine anafite n'est pas unanimement partagée au sein de la population et des juristes. Ainsi, les juges arabes affiliés à un autre *ma hab* sont autorisés à conserver leurs fonctions, mais se retrouvent en général subordonnés au *kadı* nommé par la Porte, d'obéissance anafite. De ce fait, ils peuvent statuer sur la base du corpus de leur propre école juridique, mais leurs décisions doivent être approuvées par le juge en chef anafite, afin d'acquiescer leur force exécutoire³³. Ce maintien d'un pluralisme normatif tout relatif, encadré par le pouvoir politique, témoigne bien de la primauté du anafisme ottoman au sein de la normativité islamique applicable.

La définition des contours de cette dernière s'accompagne d'une hiérarchisation du corps de juristes, intégrant progressivement la bureaucratie ottomane à partir de la seconde moitié du XV^e siècle. Dans un ouvrage consacré à cette question, Abdurrahman Atçıl élabore l'expression de « *scholar-bureaucrats* » pour désigner leur particularité, étant généralement formés aux sciences religieuses dans des écoles coraniques impériales, tout en étant pleinement intégrés à la hiérarchie politico-administrative ottomane, pour le compte de laquelle ils endossent des fonctions professorales, judiciaires et juridiques³⁴. C'est le second *kānūnmāme* de Mehmed II qui institutionnalise leur statut et l'encadrement de leurs fonctions : ainsi, si jusqu'alors seuls les juges étaient nommés par le pouvoir politique, et que les juristes pouvaient quant à eux se prévaloir d'une certaine autonomie (quoique parfois relative) vis-à-vis du

32 Rudolph Peters, "What Does It Mean to Be an Official *Madbbab*? Hanafism and the Ottoman Empire", dans *The Islamic School of Law : Evolution, Devolution, and Progress*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, p. 152.

33 *Ibid.*, p. 158.

34 Abdurrahman Atçıl, *op. cit.*, p. 5.

souverain, à partir du xv^e siècle, ces derniers sont officiellement nommés par la Porte, ce qui marque un tournant dans les rapports entre religieux et politique en Islam. En outre, le programme qu'ils étudient lors de leur formation de jurisconsultes, et enseignent en tant que professeurs de ces écoles coraniques, est défini, à partir de la réforme de Soliman I^{er} en 1565, par le pouvoir politique, ce qui mène à une réelle « standardisation » des profils³⁵. Si des jurisconsultes non nommés par la Porte conservent leurs fonctions à un niveau local, leur rôle dans la formulation de la normativité islamique applicable demeure toutefois relativement marginal.

Au sommet de la hiérarchie des jurisconsultes se trouve le *Şeyhülİslam*, fonction instaurée sous le règne de Murad II (1404-1451) et également définie par le *kānūnnāme* de Mehmed II³⁶. Ses prérogatives s'accroissent particulièrement au cours du xvi^e siècle : plus haute autorité religieuse de l'Empire (après le sultan-calife), il est désigné parmi les juges et jurisconsultes les plus éminents et reconnus de l'Empire, nommé par firman, et siège au sein de la capitale. Il est chargé de superviser l'ensemble du corps religieux officiellement investi, et est consulté par le pouvoir politique concernant la nomination des juges en chef, les *kadıaskers*. À l'image des autres jurisconsultes (qu'ils soient nommés, ou non, par le pouvoir politique), sa fonction principale est de produire des avis juridiques quant à des questions précises formulées par des sujets ottomans, des juges, ou par le pouvoir politique même : ces *fetvās* (de l'arabe « *fatwā* ») se distinguent des décisions rendues par les juges, qui sont dotées d'une force exécutoire inhérente, alors que l'avis du jurisconsulte n'a, en théorie, d'applicabilité que celle que le requérant choisit de lui conférer. Cette pratique va considérablement s'institutionnaliser, en particulier sous le règne de Soliman I^{er} : un organe composé de jurisconsultes et chapeauté par le *Şeyhülİslam* est chargé de recevoir les demandes au sujet desquelles ce dernier doit se prononcer, de les reformuler synthétiquement en termes juridiques et de transmettre sa réponse³⁷. La « bureaucratisation » de

35 Sur cette question, voir l'article de Shahab Ahmed et Nenad Filipovic, "The Sultan's Syllabus : A Curriculum for the Ottoman Imperial *medreses* prescribed in a *fermān* of Qānūnī I Süleymān, dated 973 (1565)", *Studia Islamica*, n° 98-99, 2004-1.

36 Michael M. Pixley, « The Development and Role of the *Şeyhülİslam* in Early Ottoman History », *Journal of the American Oriental Society*, 1976, n° 96, vol. 1, p. 93.

37 Certains récits de contemporains rapportent le nombre de 1.413 *fetvās* délivrées par jour au xvi^e siècle, sous le *Şeyhülİslam* Ebüssuüd Efendi : les chiffres plus réalistes se situent davantage entre 400 et 800 *fetvās* par semaine. Voir Haim Gerber, *State, Society and Law*

cette fonction est telle qu'à partir du XVII^e siècle, la requête d'une *fetvā* devient payante, afin de financer les services des jurisconsultes en poste³⁸. Les avis juridiques rendus par les grands jurisconsultes de l'Empire, au premier rang desquels le *Şeyhülislam*, sont compilés et archivés afin d'être consultables par le *kadı*, et intègrent pleinement la jurisprudence. Cette institutionnalisation de la fonction, combinée à un rôle de premier ordre dans la formulation de la normativité islamique applicable, s'accompagne d'une politisation croissante du *Şeyhülislam* au XVI^e siècle : s'il ne peut se prévaloir d'un siège permanent au sein du Divan impérial, et qu'il n'assiste aux conseils que sur invitation expresse, il intègre toutefois pleinement l'arène politique. Sollicité par le sultan ou un vizir pour délivrer des « *fetvās* administratives³⁹ » visant à renseigner ces derniers dans le cadre de la conduite des affaires de l'Empire, l'avis du *Şeyhülislam* permet de légitimer les décisions politiques du point de vue de la normativité islamique, par exemple dans le cas d'une déclaration de guerre.

Il arrive également que celui-ci soit consulté par le sultan de manière plus informelle, ce qui témoigne de la proximité entre les deux hommes : l'exemple le plus emblématique est certainement la relation entre Soliman I^{er} et celui qui fut certainement le *Şeyhülislam* le plus célèbre de l'histoire ottomane, Ebüssüüd Efendi, en poste de 1545 à 1574. Leur œuvre conjointe symbolise la recherche d'une harmonie entre *kānūn* et *şariat*, et reflète par là même cette implication croissante du souverain dans la définition du corpus religio-juridique applicable. C'est particulièrement dans les domaines foncier et pénal, au sujet desquels la normativité islamique comme la législation sultanesque sont prolifiques, qu'existent des dispositions contradictoires. Un exemple parlant est celui de la « monétarisation » de sanctions relatives à des infractions auxquels sont originellement associés des *udūd*, des peines explicitement prévues par le Coran ou la Tradition prophétique. Le *kānunnāme* adopté par Bayezid II au début du XVI^e siècle détaille un certain nombre d'infractions auxquelles sont associées des amendes⁴⁰, en plus d'un châtement corporel, ce

in Islam : Ottoman Law in Comparative Perspective, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 92-93.

38 Uriel Heyd, « Some Aspects of the Ottoman *Fetvā* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1969, n° 32, vol. 1, p. 52-53.

39 Michael M. Pixley, *op. cit.*, p. 91.

40 Colin Imber, « Government, Administration and Law », *The Cambridge History of Turkey*, vol. 2 : *The Ottoman Empire as a World Power, 1453–1603*, Cambridge, Cambridge University

qui représente une innovation considérable par rapport à la normativité islamique, et est perçu par des juristes comme un empiètement sur le domaine du sacré. Dès lors, à travers sa législation en matière pénale, Soliman I^{er} entend clarifier cette situation : l'article 67 du *kānūnnāme* qu'il promulgue dispose ainsi que, dans le cas d'un vol, la sanction par les coups et l'amende ne s'applique que dans l'éventualité où le *add* (singulier de *udūd*), la peine prévue par le corpus sacré (à savoir l'amputation de la main), ne peut l'être, faute de preuves ou de témoins recevables selon la normativité islamique⁴¹. L'objectif du sultan est donc double : uniformiser et harmoniser la normativité applicable au sein de l'Empire, mais également affermir sa légitimité en tant que sultan-calife. Ainsi, sa relation avec Ebüssuūd participe de la consolidation de son autorité religieuse, et c'est par l'intermédiaire de ce dernier que sont effectuées des modifications dans la normativité islamique. Certaines de ses *fetvās*, notamment dans le domaine foncier, sont érigées par le sultan au rang de *kānūn*, et les juges sont dès lors contraints de les appliquer, quand bien même leur opinion personnelle divergerait de celle du *Şeyhülİslam*. Mais si Ebüssuūd est à l'origine de la *fetvā*, c'est bien le sultan qui choisit de l'ériger au rang de norme, et, à travers le firman, lui confère sa force obligatoire.

En orchestrant « la transformation du corpus sacré au profit d'une gouvernance pragmatique⁴² », le souverain étend considérablement ses prérogatives en matière législative : le *kānūn* et la *şeriat* en vigueur émanent tous deux de son autorité propre, si bien qu'il devient difficile de penser ces deux lois dans un rapport d'opposition, et que leurs contours se révèlent en réalité poreux. Si l'éloignement par rapport au cœur impérial permet à certains juristes et juges locaux, notamment dans les provinces arabes, de conserver une certaine marge de latitude dans l'interprétation de la normativité islamique, et de se référer à ce que Reem Meshal appelle une « *şarī'a* antagoniste⁴³ », l'investissement considérable du sultan dans la sphère de la normativité islamique aux XV^e et XVI^e siècles le consacre comme seul Législateur au sein de l'Empire.

Press, p. 235.

41 Rudolph Peters, *Crime and Punishment*, p. 74-75.

42 Michael M. Pixley, *op. cit.*, p. 95.

43 Reem Meshal, « Antagonistic *Şarī'as* and the Construction of Orthodoxy in Sixteenth-Century Ottoman Cairo », *Journal of Islamic Studies*, 2010, n° 21, vol. 2, p. 188.

DU « SOUVERAIN-LÉGISLATEUR »
À LA SOUVERAINETÉ DE LA LÉGISLATION ?

L'instauration d'un ordre juste a toujours été considérée comme la fonction première du politique dans la tradition de pensée islamique. En atteste particulièrement la transmission, à travers les siècles, de l'aphorisme sumérien du « Cercle de justice » : est mis en avant le rapport de circularité entre le pouvoir politique, la tradition, le souverain soutenu par une armée financée par les revenus des sujets, et ces derniers, qui prospèrent à condition d'évoluer dans un ordre fondé sur la justice, pilier du pouvoir politique. La nécessaire réalisation de cet idéal de justice fait écho à la conception pastorale du souverain, qui marque l'œuvre des penseurs musulmans de l'Âge classique : à l'image du berger qui veille sur son troupeau et le protège, le souverain est responsable de la sécurité et de la prospérité de ses sujets, dont seule la justice peut être garante. Cette rhétorique intègre la pensée politique ottomane vers la moitié du XIV^e siècle, lorsque sont traduites en turc des œuvres d'auteurs arabes et perses véhiculant cet aphorisme⁴⁴ : elle connaît un essor tout particulier deux siècles plus tard, lorsque se développe le genre littéraire du *nasībatnāme*. Inspirés par les Miroirs des princes, les auteurs observent et s'interrogent sur la pratique du pouvoir politique et la conduite du sultan. Le constat est presque unanime : depuis la fin du règne de Soliman I^{er}, l'Empire se serait engouffré dans une dynamique de déclin, faisant peser une réelle menace sur sa survie.

L'auteur le plus célèbre du genre est certainement Mustafa 'Ālī, historien et fonctionnaire politique de la seconde moitié du XVI^e siècle⁴⁵. Il situe le début du déclin ottoman en 1574, lors de l'accession au pouvoir de Murad III (1546-1595), dont le règne est caractérisé par la corruption, le népotisme et des tendances absolutistes ; par un jeu de miroirs inversés, Mustafa 'Ālī dépeint au contraire Mehmed II et Soliman I^{er} comme des souverains justes et exemplaires, du fait de leur strict respect de la loi

44 Linda T. Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East : The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, New York, Routledge, 2013, p. 128-129.

45 Voir la monographie de Cornell H. Fleischer, *op. cit.* L'ouvrage majeur de Mustafa 'Ālī dans le genre du *nasībatnāme* est le *Nu atīi's-selā in (Conseil aux sultans)*, publié en 1581.

(*seriat* comme *kānūn*). Mehmed II est érigé comme le père fondateur de la législation ottomane, et ses codes de normes, encensés. Quant à Soliman I^{er}, il est dépeint comme l'archétype du souverain juste, et son règne, exalté comme l'Âge d'or de l'Empire, ère de prospérité et de combat acharné mené contre les gouverneurs et autres fonctionnaires impériaux corrompus. En témoigne le préambule du second *kānūnnāme* de Soliman I^{er}, qui s'inscrit dans la tradition de ses prédécesseurs et déclare : « Mes défunts père et aïeul (Selim I^{er} et Bayezid II) [...] ont constaté que les oppresseurs exerçaient leur règne tyrannique sur les opprimés, [menant à] une terrible détresse chez la population. On dit que c'est pour cette raison qu'ils ont édicté le *kānūn* ottoman⁴⁶ ». La réalisation d'un ordre juste et prospère est dès lors pensée comme la raison d'être du *kānūn* : en témoigne la promulgation régulière d'un type de rescrits impériaux, les *adāletnāmes*, qui intègrent pleinement la législation sultanesque et qui sont principalement à destination des gouverneurs provinciaux, afin de mettre fin aux exactions et aux abus⁴⁷.

S'il est indéniable que cette littérature, à travers sa « mythification » de Mehmed II et Soliman I^{er}, enjolive considérablement leur règne⁴⁸, elle révèle en tout cas indéniablement le glissement qui s'opère à partir de la fin du XVI^e siècle entre le *kānūn* comme marque de souveraineté du sultan, et le *kānūn* comme « symbole de l'attachement ottoman à la justice⁴⁹ ». À ce titre, le souverain est dès lors exhorté au strict respect de la législation des pères fondateurs de l'Empire, le *kānūn-ı kadīm* (la loi ancienne)⁵⁰. Cette restriction des prérogatives législatives du sultan est pensée par certaines figures intellectuelles et politiques de l'Empire comme nécessaire à l'enraiment du déclin ottoman. Autour de 1580 est publiée une traduction, du persan au turc, d'un ouvrage paru en 1516, le *Khitāynāme*, « Le Livre de Chine », qui présente un tableau de ce pays sous les angles économiques, politiques, commerciaux et institutionnels. Il aurait été rédigé par un marchand du nom de 'Alī Akbār qui, à l'occasion de son retour de Chine, l'aurait présenté à Selim I^{er} en guise

46 Uriel Heyd, *Studies*, p. 176.

47 Halil İnalçık, « State, Sovereignty and Law During the Reign of Süleymân », dans *Süleymân the Second and His Time*, Istanbul, The Isis Press, p. 62.

48 Quelques contemporains de Soliman I^{er} entrevoient la menace du déclin dès son règne : c'est notamment le cas de son Grand vizir, Lütfi Paşa. Voir Gerber, *op. cit.*, p. 131.

49 Cornell H. Fleischer, *op. cit.*, p. 191.

50 Baki Tezcan, *op. cit.*, p. 120.

d'offrande. Cette familiarité de l'auteur avec la Chine est aujourd'hui remise en question par les historiens, considérant qu'il est peu probable que 'Ali Akbār y ait réellement vécu, et que l'ouvrage a certainement été composé à partir d'études et de monographies sur le sujet⁵¹. Toutefois, ce qu'il importe de souligner, c'est l'accent que met le traducteur ottoman sur le système législatif chinois, ce qui se reflète d'abord dans le titre de sa traduction, intitulée *Le kānūnnāme de Chine*. De plus, il souligne dans le préambule ce qu'il estime être la particularité principale du régime politique chinois : le souverain se trouve dans l'incapacité de modifier la législation, sous peine d'être détrôné. À travers l'exemple chinois, c'est en réalité une réflexion sur les rapports entre sultan et loi, en contexte ottoman, qui semble s'esquisser, témoignant du climat intellectuel contemporain.

Cette nouvelle conception n'est pas partagée par l'ensemble des penseurs de l'époque, et un réel débat d'idées émerge, opposant partisans d'un sultan omnipotent dans son rapport à la législation, aux tenants d'une limitation par la loi des prérogatives de ce dernier. Mais la formulation même de cette volonté d'ériger le *kānūn* hors de la portée du souverain, et de fonder la légitimité du règne de ce dernier sur le respect qu'il porte à la législation, témoigne bien de la redéfinition de la conception de la loi, à l'œuvre à partir de la fin du xvi^e siècle. Auteur d'une contribution majeure à l'historiographie ottomane, proposant un éclairage novateur sur la période s'étendant de la fin du règne de Soliman I^{er} au début du xix^e siècle, Baki Tezcan lit ce processus de « consécration » du *kānūn* comme une étape cruciale dans la marche de l'Empire vers l'instauration d'un ordre constitutionnel⁵² : l'image du souverain-législateur, auteur de lois visant à organiser l'Empire et la relation du pouvoir politique avec sujets et fonctionnaires, semble progressivement laisser place, non sans accrocs ni contestations, à la souveraineté d'une législation ayant par le passé garanti justice et prospérité, fondations de l'Âge d'or ottoman. Il ne s'agit pas d'affirmer que la loi a régné en maîtresse durant les xvii^e et xviii^e siècles, et que les sultans s'y sont systématiquement pliés : du fait de l'absence d'une réelle voie de recours institutionnalisée destinée à sanctionner le non-respect de la loi par le souverain, les contestations à l'égard d'un sultan, ayant parfois résulté en son détrônement, semblent

51 *Ibid.*, p. 114.

52 Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, *op. cit.*

davantage être le fruit des rapports de force changeants entre les différents groupes et acteurs se partageant la scène politique (Grand vizir, janissaires, gouverneurs, *Şeyhülislam*, jurisconsultes)⁵³. Pour autant, cette conception bourgeonnante des rapports entre loi et souverain annonce la lente dépersonnalisation du pouvoir politique, qui éclot – de manière certes imparfaite – au XIX^e siècle, sous la forme de l'adoption des Constitutions tunisienne et ottomane, accompagnée de l'instauration du premier Parlement ottoman en 1876. Ainsi, l'œuvre intellectuelle et politique des réformateurs du XIX^e siècle semble en réalité s'inscrire dans des développements conceptuels qui lui sont antérieurs, qu'elle exalte et concrétise, à travers une institutionnalisation rendue nécessaire par la fragilité (politique, économique, militaire) de l'Empire à cette époque. C'est armés de cette tradition de pensée féconde, et accoutumés à l'œuvre des grandes figures du libéralisme politique européen, que ces architectes de la réforme bâtissent un édifice institutionnel au sommet duquel trône la Loi.

CONCLUSIONS

À travers cette reconstitution de l'histoire politico-juridique du règne abbasside à l'Empire ottoman, cet article a cherché à mettre en lumière l'évolution de la conception de la loi et de l'implication du souverain dans sa définition. Si, aux premiers siècles de l'Islam, les jurisconsultes sont reconnus comme détenteurs de l'autorité à définir le contenu normatif, le calife, s'il ne peut prétendre à la qualité de législateur, entend également participer à la formulation de la normativité, notamment à travers l'usage de son pouvoir discrétionnaire. À l'heure ottomane, sous l'influence de la tradition mongole, le sultan est érigé comme l'acteur principal de la définition de la législation, ce dont attestent particulièrement les règnes de Mehmed II et Soliman I^{er}. Le souverain prend dès lors aussi bien part à la formulation du *kānūn* qu'à celle de la *şeriat*

53 Hüseyin Yılmaz, « Containing Sultanlic Authority : Constitutionalism in the Ottoman Empire before Modernity », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, 2015, n° 45, vol. 1, p. 240.

applicable au sein de l'Empire, grâce au concours d'un corps de juriscultes pleinement intégrés dans la hiérarchie ottomane. À partir de la fin du XVI^e siècle, lorsqu'intellectuels et hommes politiques commencent à entrevoir le déclin ottoman, la conception de la loi comme marqueur de la souveraineté est interrogée : émerge progressivement l'idée d'un sultan soumis au respect de la législation préexistante. Ainsi, loin de s'inscrire sur une page vierge, le réformisme juridique du XIX^e siècle s'enrichit au contraire de réflexions et développements préexistants : l'expérience constitutionnelle, incontestablement novatrice, puise toutefois dans la tradition islamique et les écrits d'éminents penseurs musulmans. Étudier les rapports entre loi et souverain depuis l'âge abbasside semble par conséquent attester de l'existence d'une tradition séculière interne à l'Islam, revalorisant par là même le rôle de l'être humain dans la définition de l'organisation politique et du corpus législatif, souvent dépeints comme ayant été dictés par la seule autorité divine.

Sophia MOUTTALIB
ENS Lyon / TRIANGLE

RÉSUMÉS/ABSTRACTS

Makram ABBÈS, « Introduction. Les savoirs de gouvernement à l'Âge classique de l'Islam »

Ce dossier aborde les idées politiques développées par différents auteurs, et qui ont pris leur source dans le commentaire des textes hérités des Grecs ou dans des savoirs de gouvernement élaborés au début de l'Islam. Il cherche à souligner la richesse de ces traditions intellectuelles, purement philosophiques, juridico-théologiques ou historico-littéraires, et propose d'en faire connaître les contenus aux lecteurs, en posant à nouveaux frais les thèmes et enjeux politiques qu'elles recèlent.

Mots-clés : Miroirs des princes, arts de gouverner, excellences humaines, Loi, pouvoir pastoral, souveraineté.

Makram ABBÈS, "Introduction. Knowledge of Government in the Classical Age of Islam"

This special issue deals with the political ideas developed by different authors, and which have their source in the commentary of texts inherited from the Greeks, or in government knowledge developed from the beginning of Islam. It seeks to underline the richness of these intellectual traditions, whether purely philosophical, juridical-theological or historical-literary and proposes to make their contents known to readers, by renewing the reading of the political themes and issues they contain.

Keywords: Mirrors of princes, arts of governing, human excellence, law, pastoral power, sovereignty.

Makram ABBÈS, « L'Aristote politique et les philosophes arabes »

Quelle a été concrètement l'influence politique d'Aristote sur les philosophes arabes, en l'absence du texte majeur du Stagirite dans ce domaine, qui est *La Politique* ? L'article montre que cette influence décelable chez al-Fārābī, Miskawayh, Avempace ou Averroès doit être abordée à partir d'autres textes comme l'*Éthique à Nicomaque* ou la *Rhétorique*, et qu'elle se déduit également

de la forte fréquentation du système d'Aristote et de sa manière d'approcher les problèmes philosophiques.

Mots-clés : philosophie pratique, prudence, excellences humaines, cité parfaite.

Makram ABBÈS, "*The Political Aristotle and Arab Philosophers*"

What was Aristotle's political influence on the Arab philosophers, in the absence of the Stagirite's major text in this field, which is The Politics? The article shows that this influence detectable in al-Fārābī, Miskawayh, Avempace or Averroes must be approached from other texts such as The Nicomachean Ethics or The Rhetoric, and that it can also be deduced from the strong frequentation of Aristotle's system and his way of approaching philosophical problems.

Keywords: practical philosophy, prudence, human perfections, perfect city.

Mohamed BEN MANSOUR, « *De la politique d'al-Mağribī. Les réverbérations du miroir face à la réalité du pouvoir* »

De la politique d'al-Mağribī (981-1027) est un compendium consacré au gouvernement de soi, de l'élite et de la masse. Tout en s'inscrivant dans la tradition des Miroirs, le texte s'en distingue par la place centrale qu'il accorde aux dimensions thérapeutiques et hygiéniques du corps du prince. La conservation de la santé princière prime ici sur le perfectionnement éthique et spirituel. Ces thèmes sont explorés dans le commentaire et illustrés par la traduction inédite du texte en français.

Mots-clés : corps, gouvernement, réforme, élite, masse, surveillance.

Mohamed BEN MANSOUR, "*Al-Mağribī's On Politics. The Reverberations of the Mirror in the Face of the Reality of Power*"

Al-Mağribī's (981-1027) On Politics is a compendium devoted to the government of self, elite and common people. While following the tradition of the Mirrors of Princes, the text is distinguished by the central place it gives to the therapeutic and hygienic dimensions of the prince's body. The preservation of the prince's health takes precedence over ethical and spiritual perfection. Such themes are explored in the commentary and illustrated by the unpublished translation of the text into French.

Keywords: body, government, reform, elite, common people, surveillance.

Anoush GANJIPOUR, « La royauté comme fonction métaphysique. Sur la politique mystique d’Af al al-Dīn Kāshānī »

En se concentrant sur *L’équipement et l’ornement des rois vertueux* de Kāshānī (1155-1213), l’article aborde deux enjeux. Le premier est lié à la manière dont l’auteur construit sa pensée politique au confluent de la philosophie première, de l’éthique, de la psychologie et de la mystique. Quant au second, il montre que ce texte est un maillon indispensable pour mieux repérer l’orientation dominante de la pensée politique islamique à partir du XII^e siècle, désormais rattachée à la métaphysique.

Mots-clés : pensée politique islamique, gouvernement, monarchie divine, conflit, Af al al-Dīn Kāshānī, Miroir du Prince.

Anoush GANJIPOUR, “*Royalty as a Metaphysical Function. On the Mystical Politics of Af al al-Dīn Kāshānī*”

Focusing on The Makings and Ornaments of Virtuous Kings, a political treatise written by Kāshānī (1155-1213), this article addresses two issues. The first is related to how the author constructed his political thought at the confluence of primary philosophy, ethics, psychology and mysticism. As for the second, it shows that Kāshānī’s treatise is a key element to better identify the new orientation of Islamic political thought from the twelfth century onwards, closely linked to metaphysics.

Keywords: Islamic political thought, government, divine monarchy, conflict, Af al al-Dīn Kāshānī, Mirror for Princes.

Rémy GAREIL, « Dans l’ombre des Miroirs des princes. Les normes du bon gouvernement dans la production abbasside du IV^e/X^e siècle à partir du cas d’al-Masūdi (m. 345/956) »

À partir d’al-Masūdi (m. 956), cet article montre qu’à une époque d’intense réflexion sur le savoir et le pouvoir, la production historique a elle aussi contribué à l’élaboration des normes de gouvernement. Les sources narratives permettent d’identifier l’apparition de modèles et de contre-modèles offerts aux souverains islamiques, une étape nécessaire pour replacer dans un cadre historique précis le contenu philosophique des miroirs des princes, et des préceptes politiques qu’ils promeuvent.

Mots-clés : califes abbassides, historiographie, art du gouvernement, histoire universelle, souverains préislamiques et islamiques, Islam médiéval.

Rémy GAREIL, *“In the Shadow of the Mirrors for Princes. The Standards of Good Government in the Abbasid Production of the 4th/10th century from the Case of al-Masūdi (d. 345/956)”*

Based on al-Masūdi’s (d. 956), this article shows that, in a time of intense reflection on knowledge and power, historiographical production also contributed to the development of government norms. The narrative sources allow us to identify the emergence of models and counter-models offered to Islamic rulers, a necessary step towards putting the philosophical content of the mirrors of princes and the political precepts they promote in a precise historical framework.

Keywords: Abbasid caliphs, historiography, art of ruling, universal history, pre-Islamic and Islamic rulers, medieval Islam.

Sophia MOUTTALIB, « Légiférer avant l’ère constitutionnelle ottomane. Loi et souverain dans la pensée politique de l’Islam »

Cet article étudie la notion de « constitution » et l’envisage comme le prolongement d’un long processus de « positivisation » du droit, à l’œuvre depuis l’Âge classique de l’Islam. Instauration d’une justice séculière, développement du *kānūn*, volonté de doter l’État d’une constitution : tous ces points attestent de l’irréductibilité de la normativité pré-moderne et moderne à l’idée d’un Législateur divin transcendant, à l’origine du droit et des structures politiques dans leur ensemble.

Mots-clés : constitution, souveraineté, normativité juridique, Empire ottoman, codification, *kānūn*.

Sophia MOUTTALIB, *“Legislating before the Ottoman Constitutional Era. Law and Sovereign in the Political Thought of Islam”*

*This article studies the notion of “constitution” and approaches it as the extension of a long process of “positivization” of law, at work since the Classical Age of Islam. The establishment of a secular justice, the development of *kānūn*, the will to endow the State with a constitution: all these points attest to the irreducibility of pre-modern and modern normativity to the idea of a transcendent divine Legislator, at the origin of all law and the organization of all political structures.*

*Keywords: constitution, sovereignty, legal normativity, Ottoman Empire, codification, *kānūn*.*

« Éthique, politique, religions » est une revue biannuelle, gérée par l'Institut de recherches philosophiques de Lyon (IRPhiL, Université Lyon 3). Elle est centrée sur l'étude philosophique des sociétés contemporaines et de leur généalogie. Elle comprend des cahiers thématiques, des éditions ou traductions de textes de référence, des variétés et des recensions d'ouvrages, français ou étrangers. Les articles peuvent être publiés en français ou en anglais. Tous les textes sont soumis à une double expertise en double aveugle, réalisée par les membres des trois comités de la revue, ou, dans certains cas, par des experts extérieurs.

Les propositions d'articles sont à envoyer à

IRPhiL
18, rue Chevreul
69007 Lyon

ou par mail à romain.carnevali@univ-lyon3.fr

La revue *Éthique, politique, religions* est publiée, en version papier et en version électronique, aux éditions Classiques Garnier.



CLASSIQUES
GARNIER

Bulletin d'abonnement revue 2021

Éthique, politique, religions

2 numéros par an

M., Mme :

Adresse :

Code postal :

Ville :

Pays :

Téléphone :

Fax :

Courriel :

Prix TTC abonnement France, frais de port inclus		Prix HT abonnement étranger, frais de port inclus	
Particulier	Institution	Particulier	Institution
■ 51 €	■ 51 €	■ 59 €	■ 59 €

Cet abonnement concerne les parutions papier du 1^{er} janvier 2021 au 31 décembre 2021.

Les numéros parus avant le 1^{er} janvier 2021 sont disponibles à l'unité (hors abonnement) sur notre site web.

Modalités de règlement (en euros) :

- Par carte bancaire sur notre site web : www.classiques-garnier.com
- Par virement bancaire sur le compte :
Banque : Société Générale – BIC : SOGEFRPP
IBAN : FR 76 3000 3018 7700 0208 3910 870
RIB : 30003 01877 00020839108 70
- Par chèque à l'ordre de Classiques Garnier

Classiques Garnier

6, rue de la Sorbonne – 75005 Paris – France

Fax : + 33 1 43 54 00 44

Courriel : revues@classiques-garnier.com

Abonnez-vous sur notre site web :
www.classiques-garnier.com

