HAL
open science

De l'image de Rome au sein de la littérature juridique arabo-islamique médiévale : le droit musulman entre ses origines profanes et sa configuration sacralisée

Khalil El Moukhtari

▶ To cite this version:

Khalil El Moukhtari. De l'image de Rome au sein de la littérature juridique arabo-islamique médiévale : le droit musulman entre ses origines profanes et sa configuration sacralisée. Droit. Université d'Auvergne - Clermont-Ferrand I, 2013. Français. NNT : 2013CLF10413 . tel-01168301

HAL Id: tel-01168301
https://theses.hal.science/tel-01168301

Submitted on 9 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE D'AUVERGNE I

ECOLE DE DROIT

De l'Image de Rome au sein de la littérature juridique arabo-islamique médiévale :

Le Droit musulman entre ses origines profanes et sa configuration sacralisée.

Thèse pour le grade de docteur en Droit

Présentée et soutenue publiquement par

Khalil EL MOUKHTARI.

Le 03 Juillet 2013

Composition du Jury:

Directeur de thèse : Monsieur Jean-Pierre CORIAT
Professeur à l'Université Paris II

Rapporteurs : Monsieur Hassan ABD ELHAMID
Professeur à l'Université d'Aïn Chams, Le Caire.
Monsieur Jacques BOUINEAU
Professeur à l'Université de La Rochelle

Suffragants : Madame Marie BASSANO
Professeur à l'Université d'Auvergne I.
Monsieur Florent GARNIER
Professeur à l'Université d'Auvergne I.

A la Mémoire de ma mère.

INTRODUCTION

Dans un article où il analyse l'essence composite de l'esprit arabe, le linguiste G. Lecomte (1926-1997) écrit que « les musulmans admettent mal que leur religion soit définie comme un syncrétisme, un amalgame d'éléments judéo-chrétiens, d'éléments originaux puisés dans la mentalité arabe préislamique et de l'influence des tendances intellectuelles des nations conquises ou voisines[1] ». C'est cette négation qui éluciderait, selon cet expert de la littérature arabe, la nécessité pour l'esprit arabo-islamique d'exposer ses composantes "adventices" à l'authentification méthodique des références puisées au sein du Texte coranique ou dans les faits prophétiques[2].

Parmi toutes les composantes de la littérature islamique, cette appréciation s'illustre particulièrement à travers les notions qu'attribue la pensée arabo-islamique à sa Loi et aux normes juridiques qui régulent l'organisation de son groupe social. Pour les auteurs musulmans orthodoxes, qu'il s'agisse de la Loi, des règles normatives qui en découlent ou encore des techniques analytiques chargées de l'interpréter, l'ensemble de ces éléments s'inscrit indubitablement au sein d'un ordre divin qui a vocation à tout embrasser. Toute activité humaine est soumise à *Allah* et aux préceptes qu'il a révélés ; *Allah* est le législateur absolu et ses sentences couvrent la globalité des actes humains. Par sa majesté et par sa sagesse, la législation divine a annihilé l'ensemble des règles organisatrices qui l'ont précédée, sa perfection l'exempte de toute nécessité de réforme ou d'amélioration. En s'ancrant ainsi dans la perfection de la raison divine, le droit musulman s'identifie – selon l'approche orthodoxe – comme une substance originellement pure et authentique que seule la raison faillible des Hommes risque de profaner.

Ainsi, comme l'observe le Professeur Jean Paul CHARNAY « A travers les écrits des juristes classiques musulmans, la systématisation du droit n'a pas été une rationalisation des principes juridiques et des cas factuels, elle a été une systématisation des vérités de la foi islamique… Au sein du monde musulman, si le droit peut garder son objectif de guider l'action de l'Homme, il ne s'appréhende pas comme un simple instrument : sa nature

[1] Gerard LECOMTE, "Du Profane et du Sacré dans les Sciences Arabes", dans L'Ambivalence dans la Culture Arabe, sous la dir, de Jean Paul CHARNAY et Jacques BERQUE, Paris, Editions Anthropos Paris, 1967, p.419-428.
[2] *Ibid*., p. 419.

incomparable lui confie une mission universaliste qui autorise sa création d'un mode de vie où tout se tend à se régler et se qualifier à partir d'une vérité monothéiste qui ne transcende pas seulement l'individu mais l'humanité entière[3]».

Le droit musulman se présente, par conséquent, comme une œuvre abstraite sanctionnée par les préceptes d'un dieu tout-puissant où chaque norme qui ne puise pas sa raison légale au sein de sa parole révélée n'a aucune valeur et reste dépourvue de toute autorité. Parce que l'être ne saurait se mettre à la place *d'Allah*, seul et véritable législateur, et parce que « le Vrai ne peut pas faire l'objet de connaissance humaine [4]», l'opinion islamique orthodoxe professe que le travail du juriste ne peut aboutir qu'à une supposition "incertaine". Le *faqih,* jurisconsulte musulman, conscient de l'imperfection de sa raison humaine, reste incapable de déceler la cause originelle du texte révélé et son élaboration de la norme ne peut être qu'un apprentissage qui lui permettrait de s'approcher du sens de la parole révélée.

A travers la grille de lecture orthodoxe, assimiler le droit musulman à une œuvre issue de la raison humaine ne peut être qu'une spéculation sans fondement et une ignorance totale de sa cause divine ultime. Comparer ou incorporer la norme islamique, même partiellement, au sein des systèmes législatifs qui l'avaient précédée, et notamment la législation romaine, n'est qu'une offense que l'intellect islamique "sain" ne peut accepter. Dénoncer de telles insinuations et démontrer leur inexactitude devient, en conséquence, un exercice caractéristique et commun aux auteurs musulmans quand ils écrivent l'histoire du droit musulman.

Comme un premier effet de cette "instruction", les théoriciens de l'historicité matérielle du droit musulman, de ses attributs non révélé et de ses éventuelles attaches romaines, se voient décrits comme des auteurs partiaux qui se laissent guider par leurs fantaisies et qui refusent de croire que le droit musulman et ses institutions miraculeuses sont dus strictement aux instructions divines. Prétendre que la législation islamique est un droit romain déguisé n'est qu'une opinion orientaliste et une tentative colonialiste qui cherche à démolir l'impact salvateur de la révélation islamique[5].

Selon l'approche orthodoxe, les auteurs orientalistes – principaux théoriciens de l'origine romaine du droit musulman – n'ont formulé cette thèse qu'à cause de leur concupiscence des valeurs humanistes importées par l'Islam.

---

[3] Jean Paul CHARNAY, "Pluralisme normatif et Ambiguïté dans le *fiqh",* dans L'Ambivalence dans la Culture Arabe, *ibid.,* p. 381-396.
[4] Chafik CHEHATA, "L'*Ikhtilaf* et la Conception musulmane du Droit", *ibid.,* p. 264-266.
[5] Mahmoud HAMDI ZAKZOUK, *Kitab al Istichraq wa al Khalfiya al Fikriya li al Siraâ al Hadari, (*Le livre de l'orientalisme et le fondement intellectuel du conflit des civilisations*), Dar al-Maârif,* Le Caire, 1997, pp 113-128.

Au travers de cette déclaration, le droit musulman s'appréhende comme le point de départ du renouveau arabo-islamique total qui avait couvert les domaines politique, social, scientifique et littéraire ; sans l'intervention et la pression des colonisateurs européens, il (la législation islamique) aurait pu continuer à se maintenir dans sa place première originelle et préserver sa suprématie. Alors, quand les orientalistes "malhonnêtes" supposent l'influence réelle du droit romain sur le droit musulman, le rejeter de leurs opinions et leur rappeler quelques certitudes relatives à l'apparition du *fiqh* deviennent évidents.

- Comme il est admis que le prophète de l'Islam a été un analphabète et que ses voyages en Syrie se sont déroulés dans sa jeunesse et bien avant la réception de la Révélation, comment pouvait-il recevoir et apprendre les préceptes du droit romain ? D'ailleurs, comment les orientalistes peuvent imaginer l'apprentissage des arabes, contemporains de Mohamed, du droit romain alors que les écoles du droit romain ont été fermées plus d'un siècle avant l'avènement de l'Islam ?
- Penser que la législation romaine a pu se maintenir grâce aux pratiques des tribunaux romains est également une théorie fausse car la tradition enseigne que le prophète exerçait personnellement la fonction judiciaire et qu'il envoyait ses émissaires pour rendre ses sentences. Après l'avènement du Califat et l'extension des territoires musulmans et l'annexion des anciennes provinces romaines, les chefs de la communauté avaient décidé d'abolir l'ancien système judiciaire et de le remplacer par un autre plus conforme aux préceptes de la *Shari'â*, "la Loi révélée" et de ses techniques de déduction : interprétation du Coran, pratique ou parole du prophète, consensus des compagnons et de la communauté islamique[6].
- Les défenseurs de l'authenticité du droit musulman rappellent également que c'est au cours du deuxième siècle de l'hégire que les musulmans aient décidé d'enregistrer leurs connaissances et qu'ils aient procédé à fixer le droit musulman et la science relative à sa méthodologie, *Uçul al-fiqh*. Cette nouvelle science, telle qu'elle a été institutionnalisée par *al-Shafi'i* était totalement islamique car son concepteur ne connaissait que la langue arabe. Par ailleurs, cette opinion rappelle que le droit romain n'a pas été traduit en arabe et qu'il n'est pas approuvé qu'il a été traduit dans les langues indigènes des provinces romaines conquises par les musulmans (Égypte, Iraq,

[6] Ce procédé qui abolit les normes législatives antérieures n'a pas été surprenant car la tradition rapporte que le prophète de l'Islam avait interdit à ses compagnons d'apprendre des textes de la Torah hébraïque et qu'il leur avait dit que même le prophète Moïse l'aurait respecté et serait devenu son disciple s'il lui était contemporain. Texte rapporté par *Al-Saâ'ti* dans son traité *al-fâth al-Rabbâni li târtib Mûsnad al-imâm Ibn Hanbal al-Shaybani, (*le discernement divin pour la compréhension du Mûsnad d'ibn Hanbal), vol I, Bayreuth, *dar ihyaê al turâth al-arabi*, 2e éd., 1976, 175p.

les pays du Maghreb). Si les juristes arabes avaient repris ce droit, ils l'auraient mentionné et évoqué car ils étaient aussi honnêtes que leurs coreligionnaires médecins, philosophes, et autres gens de lettre qui se sont inspirés des cultures grecque, perse et hindou et qui l'ont scrupuleusement souligné.

- Bien sûr qu'il y'a des probabilités que les juristes musulmans aient rencontré des coutumes sociales et culturelles dans les pays conquis, cependant ils les ont observé selon la pédagogie du Texte révélé pour savoir si elles y étaient opposées ou non. En conséquence, il devient évident que le maintien de ces coutumes a été justifié par leur concordance avec l'esprit de la révélation islamique et non pas celui de savoir si elle était d'origine romaine ou non. En aucun cas, la conservation de ces institutions et de ces coutumes juridiques ne pouvait nuire aux traits parfaits de la loi islamique alors pourquoi les orientalistes s'entêtent à s'interroger sur l'influence effective ou exclusive des romains ?
- Les auteurs orthodoxes ajoutent que si des analogies peuvent exister entre les deux législations, il faudra souligner qu'elles sont peu nombreuses et peuvent s'expliquer, à la fois, par le caractère universel de la raison humaine et son souci de réaliser l'intérêt général de la communauté humaine, et par les finalités prescrites par les législations monothéistes et leur quête de la justice sociale. D'ailleurs, il suffit d'observer de près le *fiqh* et le *Jus* romain pour faire surgir les différences nombreuses qui les opposent :
    - Ainsi, si la loi islamique couvre le dogme, la morale, et les rites musulmans, le droit romain occulte complétement les aspects cultuels et spirituels de la vie humaine. La loi et le droit musulmans prescrivent la norme générale de l'égalité parfaite des individus devant la loi alors que le droit romain théorise une catégorisation des individus et les répartit en classes sociales.
    - La *Shari'â* a également prescrit la doctrine de l'Unité (celle du créateur, de l'Univers, du Genre humain et de la race humaine) et en a fait un principe seule et identique pour tous les membres de sa communauté sans discrimination. C'est ce qui explique, par ailleurs, l'absence en Islam d'un droit réservé aux arabes comme ce fut le cas pour la loi romaine qui distinguait entre les citoyens romains et les autres composantes sociales de l'empire. Contrairement au *Jus*, écarté par les provinces orientales de l'Empire romain, le droit musulman n'a pas été considéré comme un droit étranger ou artificiel ; en effet, son esprit pragmatique lui a permis de préserver les coutumes et les normes non opposées

aux préceptes religieux de l'Islam et de les accepter à travers leurs spécificités territoriales. Le droit musulman s'est présenté donc comme le carrefour des pratiques juridiques présentes au sein de l'Arabie préislamique et a su, par conséquent, avoir l'adhésion des habitants des territoires conquis[7].

Face à cette présentation "idyllique" du droit musulman, de nombreuses recherches ont été établies pour essayer de relier le droit musulman à ses origines concrètes et de l'appréhender à travers les conditions historiques et territoriales qui l'ont vu émerger ; cette entreprise devrait, selon ses auteurs, permettre à la législation islamique de s'affranchir de l'incompatibilité de certains de ses aspects avec les exigences réelles la société musulmane contemporaine. Ainsi, puisque le Coran ne retient qu'un ensemble dérisoire de versets à caractères juridiques (principes relatifs au droit de la famille, du droit successoral et certaines sanctions pénales) et que les *Hâdith* juridiques sont quasiment tous inauthentiques, le droit musulman ne peut pas être une œuvre divine ou un système élaboré par une raison supranaturelle.

En affirmant que la seule et unique source du droit musulman a été la Doctrine, la *jurisprudentia* du droit romain[8], le professeur Ch. Chehata invalide la théorie des fondements révélés d'*al-fiqh* et les ramène à leur dimension historique réelle. Ce penseur égyptien affirme que les premiers juristes musulmans avaient le pouvoir de dire le droit et se servaient donc du fond conceptuel qu'ils avaient devant eux et qui était constitué des pratiques coutumières et juridiques des diverses régions ; logiquement, au sein de ce dispositif, les règles romaines avaient leur place. Selon l'opinion de Ch. Chehata, le *fiqh* apparaît essentiellement comme un droit positif, empirique, objectiviste[9]. Cette lecture est appuyée par la thèse du professeur Joseph Schacht qui affirme que les vrais fondateurs du droit musulman ont été les juges qui rendaient leur décision, sous l'ère omeyyade, en alignant leurs propres convictions sur les préceptes de la norme universelle de l'équité et en s'appuyant sur les coutumes et les institutions qu'ils ont trouvé sur place. Les analyses du doyen Emile Tyan relatives aux institutions du droit public musulman et aux structures administratives et judiciaires islamiques appuient cette opinion et confirment leur origines perses et byzantines[10].

---

[7] Ministère marocain des affaires religieuses, "Pourquoi le droit musulman a triomphé du droit romain", Revue *Daâwat al-Haq, N° 171,* site officiel [en ligne], Rabat, [s.d.]dernière mise à jour : juillet 2011, www.habous.net/daouat-alhaq/item/4491, consulté en mois de novembre 2011.

[8] Chafik CHEHATA, Etudes de droit musulman, Paris, Presses Universitaires Françaises, I97I, p. 34.

[9] *ibid*., p. 42-45.

[10] Joseph SCHACHT, Introduction au droit musulman, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, 252p ; Emile TYAN, Les Institutions du Droit public musulman, T.I, Paris, Recueil Sirey, 1954, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Leiden, E.J. Brill 1960, p. 120-124.

En réexaminant les composantes édificatrices du droit musulman, et en refusant l'interprétation classique qui rend la législation islamique immuable à cause de son origine divine, ces études cherchent à démontrer l'aspect méthodique de l'élaboration d'*al-fiqh* et à rétablir, en conséquence, la primauté de la raison humaine en tant que source édificatrice du droit[11]. Elles permettent à leurs auteurs d'appeler à épurer la religiosité et le sens éthique originels au Texte coranique de l'habit normatif que lui attribue artificiellement les *Uçuli* et à débarrasser le Texte fondateur de l'Islam de la confusion que lui provoque l'usage contemporain du mot *Shari'â.*

En effet, ce terme qui signifie originellement "la voie qui mène à la source d'eau" ne se trouve qu'une seule fois, sous cette forme précise, au sein du Coran et renvoie selon les exégètes classiques au sens abstrait de la religion. Celle-ci peut ainsi être interprétée comme une voie pour le salut eschatologique de la communauté monothéiste ou une source de valeurs qui permet aux humains de puiser le sens de leurs vies au sein de ce bas monde[12]. Comprise ainsi, la *Shari'â* signifie la voie commune pour tous les croyants monothéistes et devient un concept caractéristique des cultes eschatologiques. En aucun cas, la signification originelle de ce terme n'en faisait un synonyme de la loi fondamentale ou du droit, telle qu'on le lui reconnaît actuellement.

Ces approches qui déconstruisant les origines du droit islamique se représentent donc comme des tentatives pour rétablir la raison humaine au sein de la pensée islamique et de l'aider à sortir de l'excellence fictive de son âge mythique fondateur et de l'inciter à reconsidérer, en conséquence, son approche du monde en dehors de son altérité religieuse. Bien que celle-ci avait permis à la conscience islamique collective de s'unifier, auparavant, face aux colonisateurs européens, elle empêche la raison islamique aujourd'hui, au nom de son excellence originelle, de faire son autocritique et de se réformer pour s'adapter aux exigences évolutives de la société moderne[13].

Nous avons évoqué ci-dessus comment les tentatives récentes d'appréhender le droit islamique à partir de sa réalité historique et la thèse de ses origines romaines sont considérées par les lectures traditionalistes comme des agressions extérieures et des calomnies insoutenables et sont aperçues donc comme les outils d'une occidentalisation qui menace

---

[11]Emile TYAN, Méthodologie et sources du droit en Islam (*Istiḥsān, Istiṣlāḥ, Siyāsa šarʿiyya*), Studia Islamica, No. 10, Paris, Maisonneuve & Larose, 1959, pp. 79-109.

[12] *Lissan al-Arab, Ibn Manzûr,* corrigé et vérifié par Abd el Allah Ali Al-Kabir et Mohamed Ahmed Hassaba Allah, Beyrouth, *dar al Ma'ârif.* p. 2238-2241.

[13] Ali oumili, *Fi Sharî'yate al-Ikhtilaf,* (De la légitimité de la divergence), Beyrouth/Casablanca, *dar al thâqafa al-arabiya*, (2e éd), 2005, p. 141-145 ; Abd el Jawad Yassine, *al-Sûlta fi al-Islam : naqd al-nathariya al-siyassiya,* Beyrouth/Casablanca, *dar al thâqafa al-arabiya*, 2009, p. 22-23.

l'Islam. En conséquence, affirmer l'essence sacrale de son droit ne serait pas seulement une lecture fidèle à l'esprit de la Révélation coranique, mais également un dispositif conceptuel qui permettrait à la communauté islamique de préserver son unité et de consolider son identité collective.

Face à cette lecture, l'analyse de l'image de Rome au sein de la littérature juridique arabo-médiévale s'érige comme une entreprise incertaine. En effet, notre volonté originelle d'observer les legs juridiques et institutionnels romains au sein du système normatif islamique se retrouve rapidement conditionnée par la compréhension obligatoire d'autres éléments conceptuels qui n'appartiennent pas forcément au champ exclusif du droit et qui ne se limitent pas forcément aux échanges doctrinaux des partisans et des adversaires de la romanité de la norme islamique. En effet, revendiquer l'authenticité révélée du *fiqh* afin d'en faire un outil identitaire, comme le laisse supposer l'approche orthodoxe islamique, risque de modifier sa finalité organisatrice originelle et de brouiller, en conséquence, ses réels desseins. A travers cette perspective, la confrontation religieuse et territoriale entre l'empire romain d'Orient et le Califat islamique pourrait-elle devenir un paradigme utile pour saisir le sens du droit musulman et les exigences éventuelles qui façonnaient sa rédaction ? Une probable réponse positive à cette première question nous incitera à s'interroger également sur la nature sacrale du *fiqh* islamique et se demander si cet attribut, tant prétendu, devait seulement servir l'excellence monothéiste de la communauté islamique médiévale ou cherchait-il à entériner d'autres objectifs ?

Dans le cas où la science juridique islamique devait être mobilisée, et à l'instar d'autres disciplines islamiques médiévales, pour affirmer la véracité de l'organisation islamique face au rival byzantin chrétien et légitimer, par conséquent, le commandement de son institution califale, existerait-elle alors une conjonction entre la réfutation des origines antéislamiques des institutions juridiques islamiques et l'occultation orthodoxe de la raison humaine et sa capacité législatrice ? Si la science d'*Uçul al-fiqh,* la méthodologie du droit musulman, est ultérieure à l'avènement de la révélation islamique et si elle a été théorisée au cours d'un neuvième siècle où l'Etat abbasside et les différentes mouvances doctrinales de la pensée islamique étaient déjà consolidés, comment pouvons-nous appréhender sa fonctionnalité et quelles ont été les conditions réelles de son avènement tardif ?

Enfin, si le *fiqh* a été réellement conçu comme un outil identitaire, quelle sera l'authenticité de cette opinion orthodoxe relative à la probité intellectuelle des juristes classiques médiévaux ? A travers cette perspective, le mutisme manifeste de leurs traités à propos des *Rûm* devient un élément de trouble qui nécessite d'être clarifié. Ce silence pourrait-il être significatif d'une coupure totale entre l'Islam et les nations qui l'ont précédée ? Ou dissimulerait-il une continuité doctrinale et institutionnelle que les auteurs de son authenticité révélée ne peuvent renier ? Autrement dit, y'aurait-il une filiation entre les institutions juridiques et politiques romaines et auraient-elles, malgré leurs différences apparentes, puisées leurs origines au sein d'un seul et même récipient doctrinal ? Se poser cette question nous ouvrira un nouveau champ de réflexion où nous serons amenés à nous interroger sur le sens de la communauté universelle que les deux entités romaine et islamique avaient cherchaient à ordonner ; elle nous servira également à appréhender la notion de la souveraineté et la manière dont elle s'est façonnée au sein de ces deux sphères. En effet, en saisissant ce concept, nous pourrons observer sa fonction juridique et déceler la part que celle-ci cède au sacré/religieux d'une part et les marges qu'elle reconnaisse à la raison humaine, d'autre part.

C'est en répondant à l'ensemble de ces interrogations et en essayant d'élucider les ambigüités relatives à la finalité du *fiqh* islamique que nous pourrons comprendre la perception que s'étaient faits les *fûqaha,* les jurisconsultes musulmans médiévaux de Rome et de son héritage institutionnel. Le traitement de ce thème nous exige donc d'avoir une vision globale des éléments évoqués ci-dessus tout en nous assignant à ne pas perdre de sa vue l'arrière-plan religieux sur lequel s'est bâtie la Méditerranée médiévale.

Avant de proposer le plan de ce travail et les axes de son développement, il faudra préciser la terminologie relative à la notion de Rome au sein de notre réflexion. En effet, celle-ci s'impose comme une entité conceptuelle abstraite qui ne s'attache pas exclusivement à sa réalité géographique. Comme en a fait usage la littérature islamique médiévale, Rome est une idée qui échappe à sa vérité historique, territoriale et ethnique, elle renvoie à la fois à la *Res Publica,* au Haut-Empire et à l'Empire Romain d'Orient ; ce terme est également synonyme des chrétiens chalcédoniens qui sont restés affiliés à l'Eglise orthodoxe de Constantinople. Il faut souligner que dans la majorité des textes islamiques médiévaux, ce sont les Byzantins qui sont identifiés comme des *Rûm*; cette appellation reste parfaitement légitime en raison de l'interprétation que s'est faite Constantinople d'elle-même. En effet, celle-ci s'affirmait

comme une continuité intellectuelle et religieuse de Rome et s'identifiait donc comme le nouveau siège des Romains[14].

Afin de comprendre l'image de Rome au sein de la littérature juridique arabo-islamique médiévale (**Partie II**), il nous faudra d'abord examiner les mécanismes régulateurs du Droit au sein de la Cité universelle monothéiste (**Partie I**). En procédant ainsi, nous pourrons d'abord observer les différents cycles qui ont réglementé la mutation de la notion de la Cité universelle et son dispositif d'appartenance : la citoyenneté (**Chapitre 1**), avant de comprendre les prolongements de cette évolution sur la notion de la souveraineté, chargée de guider la Cité universelle à travers sa fonction juridique (**Chapitre 2**). Ainsi, en entérinant la réintégration du sacré/religieux au sein de sa conception du Droit, la communauté universelle islamique pouvait affirmer ses origines surnaturelles et se dissocier de son historicité effective et de ses "emprunts" romains (**Partie II, Chapitre 1**). Exemptées de ses legs architectes de la vie communautaire, Rome pouvait accomplir sa fonction légitimatrice, celle destinée à témoigner l'excellence monothéiste d'*al-Ûmma* et fournir à la raison islamique médiévale son axiome régulateur (**Partie II, Chapitre 2**).

Dans l'optique de mieux comprendre les assises fondatrices de l'image que s'est faite la conscience arabo-islamique médiévale de Rome, il nous est apparu important d'observer les relations qui ont lié l'Empire romain à l'Arabie préislamique. En effet, cette démarche permettra au lecteur de distinguer deux constats : un premier lié à la nature ambigüe et souvent conflictuelle des relations qui ont existé entre le pouvoir central romain et l'Arabie préislamique, puis un deuxième qui laisse supposer que le pouvoir central romain aurait anticipé sa propre "occultation", au sein de l'intellect arabo-musulman médiéval, en se montrant incapable d'acculturer efficacement les futurs territoires de l'Empire musulman.

[14] Georges PISTAKIS, A propos de la citoyenneté romaine de l'Empire romain d'Orient, Paris, Méditerranée, N° 12, L'Harmattan, 1997, p. 93 ; Helene AHRWEILER, L'idéologie politique de l'empire Byzantin, Paris, Presses Universitaires de France, 1975. 158 p.

Chapitre Préliminaire :

L'Arabie romaine.

Trait d'union entre la Mésopotamie, l'Orient méditerranéen et l'Océan indien, l'Arabie ne devait pas, pourtant, puiser sa définition de son emplacement territorial. En effet, loin de se référer aux contours géographiques de cette région, les sources classiques s'appuient sur l'observation de ses habitants et de leur mode de vie précis : le nomadisme[15]. L'Arabie désignait donc tout pays où vivent des nomades et englobait ainsi la Haute-Mésopotamie, le Hedjaz et la Palmyrène. Cependant, cette appellation peut aussi être trompeuse car elle n'exprime pas l'usage réel qu'allait en faire l'administration romaine. En effet, contrairement à la désignation géographique, l'usage administratif romain attribuait, de manière exclusive, le patronyme de l'Arabie à la nouvelle province, bâtie sur les vestiges du royaume nabatéen, situé au sud de la Syrie et resté en marge de l'Empire jusqu'au début du deuxième siècle de notre ère. En tant que nouveau cadre territorial, l'Arabie romaine allait exclure la partie orientale du Delta du Nil, qui sépare l'Egypte de la Mer rouge ; le territoire situé en Mésopotamie, laissé aux Perses (la ville de Hatra) ou absorbé par la province d'Osrohène (Edesse) ; et enfin tout le sud de la péninsule arabique et notamment l'*Arabia Félix* des géographes et des poètes de l'antiquité[16].

Province frontalière, l'Arabie romaine était observée comme une barrière protégeant la Syrie contre les menaces externes, non seulement celles qui émanaient des Perses mais aussi celles dirigées par les tribus nomades contre les réseaux caravaniers. Bâtie à partir des considérations sécuritaires du pouvoir central romain, la province de l'Arabie romaine verra sa destinée se conjuguer conformément aux mutations structurelles et identitaires de Rome sans perdre toutefois à sa fonction originelle : celle du " gardien " chargé de protéger la prospérité des provinces orientales de l'Empire, et notamment la Syrie.

Ebranlé par sa crise institutionnelle et vacillant devant les défis d'une région dont le contrôle restait précaire, le pouvoir romain devait rapidement renoncer à l'exercice direct de son autorité au sein de l'Arabie. Désormais, le contrôle de celle-ci allait se faire à partir des alliances nouées avec des tribus arabes, fédérées, mais dont la loyauté, bien qu'indispensable, restait conjoncturelle et éphémère. Toutefois, si l'avènement du phylarchat ghassanide réussit

[15]Strabon, Geographie, Livre XVI, Chap IV, 1-4, 18-19, 21-26. Hérodote, Histoires, livre III

[16]Tibulle, Elégies III, 2, 24 ; Virgile, géorgiques, I, 57 ; II, 117 et 139 ; IV, 379 ; Ovide, Métamorphoses, XV, 392, Ptolémée, Histoires, II, 73 et III, 106-107, 113. L'Arabie heureuse désignait chez ces auteurs les régions situées au sud-ouest de l'Arabie (l'actuel Yémen) qui profitaient, contrairement aux plaines désertiques du Hedjaz et de l'Arabie nabatéenne, des conditions climatiques favorables et des riches terres volcaniques qui y ont permis le développement de l'agriculture et l'avènement des sociétés et des royaumes sédentaires.

à résoudre provisoirement la question de ces coalitions hasardeuses, les agissements des successeurs de l'empereur Justinien finiront par l'ébranler et accélérer la sortie définitive de cette province du sillage romain (section 1).

Certes, l'avènement des troupes musulmanes mit fin à l'Arabie romaine ; toutefois, l'évanouissement de cette province était essentiellement dû à une multitude d'autres facteurs que l'avènement, seul, d'une nouvelle foi monothéiste, et/ou la ferveur de ses partisans, ne peuvent expliquer. C'est en observant le bilan de la présence romaine, au sein de cette région, que nous comprendrons comment celle-ci importait, en elle-même, les causes qui mèneront à son effondrement. Celui-ci, apparaitra en effet comme le résultat inéluctable d'un long processus où la romanisation de la région devait se heurter aux résistances spéculatives et culturelles des populations arabes et faillir, par conséquent, à créer des "secteurs de solidarités" qui auraient préservés la présence impérial face à l'expansion arabo-islamique. Curieusement, cette grille de lecture pourra s'appliquer à l'autre partie romaine où l'Islam acheminera ses conquêtes et compétera la constitution de sa communauté universelle : l'Afrique du Nord (section 2).

Section 1 : La politique arabe du pouvoir central romano-byzantin

En mettant fin au royaume nabatéen, le pouvoir central romain cherchait à contrôler étroitement les étendues désertiques de l'Arabie (§1) ; toutefois, l'exercice de cette autorité allait s'avérer impossible sans la présence des relais locaux (§2). La présence de Rome au sein de l'Arabie devait, ainsi, se construire sur des équilibres incertains où de nombreux paramètres viendront interférer et finir par conduire l'Arabie romaine à sa disparition (§3).

§1§ : La fin de l'Arabie nabatéenne.

La création de la province de la *Romania Arabia* par Trajan constitue l'ultime étape dans la domination impériale romaine de l'Orient méditerranéen. Cependant, cet acte – qui redéfinit les relations entre l'Arabie préislamique et le pouvoir central – restera aussi paradoxal qu'illusoire :

- D'abord l'annexion de cette région est paradoxale car elle peut être lue autant comme une coupure de la politique initiée par Pompée dans la région que comme un dernier pas dans la logique sécuritaire voulue par Auguste (A);
- ensuite, elle est illusoire car la présence physique romaine qu'elle impose, et le contrôle direct de la région qui en découle, s'avéreront insuffisants pour maîtriser des territoires limitrophes et des populations locales insoumises (B).

Dès lors, de nombreuses questions interviennent: est-ce que la disparition du royaume nabatéen émane de la seule volonté d'un empereur conquérant, Trajan, ou d'une démarche apparaissant comme la seule issue possible pour maintenir l'ordre et la sécurité des frontières orientales face à l'ennemi de toujours que fut l'Empire parthe ? Quels ont été les motifs et les enjeux qui devaient pousser l'Empire romain à évincer un pouvoir local client et à faire de sa nouvelle province une entreprise hasardeuse, incessamment exposée aux flux et pressions des populations nomades et des troupes ennemies ?

A/L'annexion de la Nabatée : une incohérence à l'égard de l'organisation pompéienne de l'Arabie.

Conscient des difficultés imposées par l'hétérogénéité des peuples de la région, Pompée [106 av. J.C – 48 av. J.C] procède, lors de sa conquête de l'Orient méditerranéen (66 av. J.C – 63 av. J.C), à une politique qui témoigne parfaitement de son agilité politique. En maintenant les pouvoirs locaux en Arabie, le général romain évitait les dépenses inutiles et l'engagement des troupes romaines tout en bénéficiant, néanmoins, de l'expérience et des connaissances des pouvoirs autochtones installés sur place.

Par conséquent, le maintien des rois arabes de Petra s'inscrivait, parfaitement, dans cette logique, même si l'annexion de la Syrie et la crise du premier Triumvirat peuvent remettre en cause les vraies intentions pompéiennes à l'égard de la Nabatée[17]. La politique d'Auguste à l'égard du royaume nabatéen confirma cette situation et fit de ce dernier le garant des intérêts impériaux dans la région. Cependant, tout en sauvegardant ce pouvoir local, la volonté augustinienne introduisait ce royaume dans une situation plus proche à la vassalité qu'à une

[17] L'annexion de la Syrie fut la réponse de la part de Rome au chaos engendré par la disparition des Séleucides et les menaces apportées aux intérêts commerciaux et économiques romains dans la région ; de nombreux chercheurs estiment que la crise du triumvirat incita Pompée à repartir à Rome sans achever son entreprise absorbante des pouvoirs locaux qui convoitaient la nouvelle province de Syrie, dont les rois de Petra.

alliance[18]. Par ailleurs, la préoccupation d'Auguste de maintenir l'équilibre de cette région devait s'attester à travers ses recommandations, à l'égard de ses successeurs, de ne pas annexer de nouveaux territoires et de veiller à la protection des acquis de l'empire[19].

Cependant, comme l'affirment les résultats des fouilles archéologiques du Professeur S. Thomas Parker, cette directive qui devait réguler les futures compagnes militaires romaines, se heurte aux propres ambitions d'Auguste qui cherchait à dominer et à régulariser le commerce et les réseaux caravaniers de la région[20]. En effet, malgré l'échec de l'opération militaire menée par le préfet d'Egypte *Aelius Gallus* [26 av. J.C - 24 av. J.C] contre l'Arabie heureuse (le sud de la péninsule Arabique), celle-ci peut témoigner, à travers son objectif de contrôler le commerce des épices qui s'y effectue, des visées expansionnistes d'Auguste.

Pour assurer la sécurité de ses provinces orientales, le pouvoir impérial romain devait donc s'appuyer sur ses *limes* désertiques et les services de ses royaumes clients. C'est à travers ce schéma que peut être compris le maintien du royaume Nabatéen de Petra qui était chargé d'assurer, à la fois, la sécurité des frontières orientales de l'Empire face à l'éventuel brigandage des tribus nomades et le maintien de la stabilité des réseaux caravaniers de l'Arabie[21]. Pourtant, l'annexion ultérieure de la Nabatée par Trajan [53 J.C – 117 J.C] brisera le schéma pompéien et témoignera d'une volonté impériale résolument affranchie de "la consigne augustinienne".

B-L' annexion de la Nabatée: une exigence ou une continuité de la politique impériale en Arabie ?

Un consensus semble se formuler autour de l'annexion de la Nabatée et justifie celle-ci à travers des motifs sécuritaires. En effet, outre les raids et la pression des mouvements des tribus nomades[22], le pouvoir de Bostra/Bosra (la nouvelle capitale des rois nabatéens) devait faire face à la menace parthique qui devait conduire Trajan à l'annexer. Matériellement, l'action de l'empereur romain devait réaliser deux objectifs :

[18] Ce constat peut être démontré par le chapitre relatif à l'éviction et à la réinstauration du roi nabatéen Aretha IV par Octave.
[19] Dion Cassius 56, 33.
[20] S Thomas PARKER. Romans and Saracens : A History of the Arabian Frontier, Dissertation Series 6, American school of oriental searches, Distrubed by Winona Lake, 1986.
[21] De nombreuses études ont été consacrées à ce sujet, notamment les travaux de S.T.PARKER, Romans and Saracens : A History of the Arabian Frontier, op.cit., pp. 116-118. G. W. BOWERSOCK, Roman Arabia, Harvard University Press. 1994, pp 28-44.
[22] Notamment celle des Thamûdiques et Safaitiques qui provoquaient des troubles tout au long de la frontière sud de la Nabatée et atteignaient, en conséquence, la Palestine et le sud de la Syrie.

- d'abord, cette annexion était une condition indispensable pour préserver la sécurité de la province de la Palestine qui reliait les deux principales provinces orientales de l'empire romain : la Syrie et l'Egypte ;
- ensuite, cette démarche s'inscrivait indubitablement dans la guerre qui opposait Rome aux Parthes. L'attachement de l'Arabie Pétrée peut être lu, ainsi, comme une première étape de l'opération militaire mené, en l'an 113 J.C, contre Ctésiphon.

Or, plus qu'un pas fondamental dans la politique sécuritaire de Trajan, la suppression du royaume nabatéen se révèle, paradoxalement, comme l'aboutissement d'une politique romaine soucieuse – depuis le règne de Vespasien [69 J.C - 79 J.C] – à absorber ses royaumes-clients[23] et substituer leurs troupes militaires locales, situées au long des frontières orientales de l'empire, par les éléments de l'armée impériale. L'urgence imposée par la mort, sans successeur, du dernier roi nabatéen, Rabbel II peut également justifier la résolution de Trajan. En effet, cet événement aurait pu entraîner une confusion chaotique qui aurait menacé les intérêts romains en terre d'Arabie. Par conséquent, et à travers ces observations, le lecteur peut constater que l'action de Trajan semble être à la fois :

- une entreprise adéquate aux desseins conquérants de Rome et ses luttes contre les Parthes ;
- une exigence indispensable qui s'inscrit dans les efforts continus du pouvoir impérial de sécuriser ses frontières et ses provinces orientales ;
- une solution pragmatique permettant de pallier la possible vacance du pouvoir à Bostra.

D'ailleurs, c'est à travers les enjeux politico-militaires de cette région que M. Sartre a privilégié la lecture de l'annexion romaine de l'Arabie. Ce spécialiste de l'Arabie byzantine estime ainsi, qu'à la fin du premier siècle, les avantages sécuritaires offerts par cette démarche étaient plus importantes que les inconvénients qu'elle risquait de présenter[24]. Cette opinion lui

[23] Cette politique est initiée par Auguste dès l'an 6 et fut suivie par ses successeurs : Cappadoce en l'an 17 et le royaume de Commagène au nord de la Syrie en l'an 72…

[24] L'auteur explique que la disparition du royaume nabatéen était due, principalement, à la menace réelle qu'il représentait envers les frontières orientales de l'empire. En effet, « constituant la barrière qui séparait Rome de ses ennemis Parthes, le royaume nabatéen était, dans tous les cas de figure, un véritable danger, Fort, il pourrait échapper à la tutelle romaine et offrir ses services aux Parthes auxquels il pourrait ouvrir un passage vers la Syrie, en cas de reprise d'Hostilités. Faible, un royaume nabatéen, fidèle à Rome, restait incapable de contrôler efficacement les frontières orientales de l'empire et contenir les menaces des tribus arabes liées aux Parthes. Dans les deux cas, c'est la Syrie qui se trouve exposée aux menaces directes de l'ennemi parthe. Le choix de Rome a été donc de se remplacer à un allié, devenu incertain, et d'essayer de contrôler directement les tribus nomades qui maitrisaient le désert et auprès des quelles, elle pouvait établir son patronage. Une raison

permet également d'exclure tout rôle aux facteurs économiques qui auraient justifiés le rattachement de Bostra à l'Empire romain. Cependant, malgré le déclin effectif du commerce caravanier qui traversait la Nabatène et le déplacement du transit des marchandises, venant de l'Inde et de l'Arabie heureuse, vers le sud (port de Leuké Komé) et les nouveaux ports du Hedjaz[25], l'observateur est appelé à ne pas minorer l'importance économique et stratégique de la région. En effet, la substitution de l'Arabie Pétrée par la *Provincia Arabia* devait permettre à Rome de dominer, entièrement, le commerce de la région et de contrôler ses réseaux routiers. Ces derniers offraient à Rome un emplacement stratégique qui lui permettait de lier ses territoires africains et asiatiques et de contrôler l'ensemble des accès vers la Méditerranée.

A travers cette perspective qui nous permet de constater comment l'annexion de la Nabatée permit de lier l'expansion économique romaine à ses visées sécuritaires en Arabie, nous comprenons que la démarche de Trajan fut la dernière étape d'un processus initié antérieurement :

- d'une part, cette annexion est venue couronner un projet initié par l'expédition d'*Aelius Gallus* et renforcé par la réussite de *Tibère* [14 J.C – 37 J.C] de pouvoir dévier une partie du trafic traversant les pistes de Petra vers la côte égyptienne (vers l'an 25 J.C). La remise en état de l'ancien itinéraire caravanier qui traversait la Nabatée, par le gouverneur *Claudius Severus* [111 J.C– 115 J.C], et la construction de la *Via Nova Trajana* qui en a découlé, peuvent témoigner des enjeux économiques que continuait à présenter cette région[26] ;
- d'autre part, l'annexion du royaume de *Rabbel* II constitue la dernière étape d'une entreprise globale où Rome veillait à attacher, administrativement, les enclaves princières de la région dès que le maintien de celles-ci n'était pas justifié. Ainsi, après l'annexion du royaume syrien d'*Agrippa* II[27], la mort de *Rabbel* II offrait à Rome la possibilité de contrôler de près les bordures de la Syrie et de la Judée et de prolonger son autorité vers le désert arabique.

---

secondaire : l'incapacité des rois nabatéens d'offrir une réelle résistance à Rome pouvait ouvrir la voie pour l'avènement d'un royaume indépendant au sud de la Syrie et à l'est de la Judée, et qui permettrait de servir de refuge aux agitateurs juifs... ». Maurice SARTRE, Bostra : Des origines à l'Islam, Paris, librairie orientaliste Paul GEUTHNER, 1985, p 71–72.

[25] Maurice SARTRE, op. cit, pp 54 – 55 et p70.

[26] L'Arabie nabatéenne continuait de dominer le commerce local et régulait, ainsi, l'approvisionnement de la province de la Syrie ; l'attestation d'un contrôle régulier par l'armée romaine de la piste entre le Hauran et le Golfe arabo-persique, par le wadi de Sihrane et l'oasis du Jawf, jusqu'au IVe siècle, confirme l'importance qu'accordait Rome à cette région.

[27] A propos de cette annexion, voir : J.-P. REY-COQUAIS, Syrie Romaine, de Pompée à Dioclétien, The Journal of Roman Studies, Vol. 68, Society for the Promotion of Roman Studies, (1978). p50.

La disparition du royaume nabatéen constitue la fin logique d'une stratégie voulue par un pouvoir central romain qui cherchait à prendre à sa propre charge les fonctions "déléguées" par *Pompée* à des rois-client qu'il a maintenus et de gérer, directement, les intérêts et les enjeux proposés par l'Arabie. Or, l'implantation physique romaine, au sein de cette région, n'empêchera ni l'accentuation des raids des tribus nomades, ni la menace parthique ; elle n'évitera pas, non plus, le retour des roitelets arabes. Ceux-ci, s'avéraient être le seul recours possible qui permettait à Rome de préserver ses intérêts au sein d'un territoire difficile à intégrer.

§2§ : L'Arabie romaine : la chronique d'une illusion.

L'évolution ultérieure des relations entre le pouvoir central romain et l'Arabie démontrera l'incapacité du premier à assumer, de façon exclusive, la sécurité de la région ; rapidement, les finances impériales et les troupes romains s'épuiseront face à un milieu hostile tant sur le plan géographique que sur le plan humain[28]. La chronologie des rapports entre l'Empire et l'Arabie, à partir de Trajan, démontre que le maintien d'un roi-client en Arabie par Pompée était la seule solution possible qui permettait à l'Empire de tirer profit de la région sans risquer un rejet total de la part de sa population.

Avant la restauration d'un pouvoir local capable d'assurer les intérêts de Rome dans la région (B), la présence impériale s'est éparpillée en Arabie en s'appuyant sur des alliances incertaines (A).

A- <u>De l'annexion de la Nabatée à la fin du IVe siècle.</u>

Sous le règne de Trajan, l'Arabie devient un grand chantier romain où de nombreux travaux de fortification et de construction allaient être menés. Ceci s'explique autant par les exigences sécuritaires, mises à mal par les troubles frontaliers et la guerre parthique, que par la nécessité d'un réseau routier facilitant à la fois la circulation des troupes armées et des échanges commerciaux qui s'y effectuent[29].

[28] De nombreux ouvrages s'arrêtent devant l'exposition de la nature géographique et climatique dure de la péninsule arabique. Nous pouvons citer comme titre de référence l'ouvrage de SEDILLOT –L. A : Histoire Générale des Arabes : leur empire, leur civilisation, leurs écoles philosophiques, scientifiques et littéraires. Tome 1. 2e éd, Paris. Maisonneuve. 1877 ; Editions d'Aujourd'hui. 1984.

[29] L'exemple de la *Via Nova Traiana* et des routes secondaires reliant les importantes villes des villes grecques de l'Arabie : l'axe Gerasa-Pella ou celles qui relient l'Arabie à la Palestine

Ce rôle ambitieux dévolu à l'Arabie sera altéré toutefois sous le règne d'Hadrien [117 J.C - 138 J.C] qui remettra en cause, à travers une série de manœuvres, l'importance de cette nouvelle province. Ainsi, après avoir abandonné les acquis territoriaux de Trajan (l'Assyrie, de l'Arménie et de la Mésopotamie), Hadrien décida de transférer les légions qui stationnaient en Arabie vers la Palestine[30]. En agissant de telle sorte, cet empereur initiera un nouveau cycle qui bouleversera la quiétude de cette province et annoncera les difficultés que rencontrera le pouvoir central pour s'y maintenir. Désormais, celui-ci sera contraint de s'appuyer sur l'alliance des tribus arabes afin de préserver la stabilité des frontières et les réseaux routiers et commerciaux de l'Arabie. Après avoir écarté l'Etat client des Nabatéens, le pouvoir central romain devra, une nouvelle fois, recourir aux tribus indigènes pour pouvoir garantir ses intérêts au sein de cette région.

La rareté des documents relatifs aux relations de l'Arabie à Rome sous Antonin le Pieux [138 J.C – 161 J.C] ne permet ni de confirmer l'existence d'une alliance entre le pouvoir central et les tribus arabes, ni d'établir le rôle joué par la province au sein de l'empire. Sous le règne de son successeur, Marc Aurèle [161 J.C – 180 J.C], cette situation change et de nombreux éléments permettent d'attester d'un nouvel engouement romain envers la province orientale. Ainsi, si la découverte de nombreuses bornes kilométriques, datant de cette période, peut témoigner du rôle de l'Arabie dans le déplacement des légions romaines et de leurs actions face aux troupes Parthes, l'inscription de *Ruwaffa* restera la source la plus riche d'enseignement[31].

En effet, cette stèle - découverte au Hedjaz et datée entre [166 J.C -169 J.C] - mentionne la réunion d'une confédération des chefs de tribus arabes, menée par la tribu arabe des *Thamûd*, dans un temple dédié à la gloire de l'empereur et de son gouverneur en Arabie *Lucius Verus*. Elle informe que les autorités romaines s'appuyaient sur les différentes tribus de l'Arabie, conduites par les Thamûdiques afin d'assurer l'administration et la sécurité de la province. En contrepartie, le pouvoir central romain garantissait la résolution des conflits entre les différentes tribus qui constituaient cette confédération d'alliés.

[30]S. T. PARKER. Romans & Saracens: A History of the Arabian Frontier, op. cit., p 126-129.
[31] M. SARTRE, L'Orient Romain : provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.C. – 235 J.C.), Seuil, Paris, 1991, p. 334-335.

Ce document qui permet de mettre à jour une illustration des "liens d'amitié" entre Rome et les populations locales[32], interpelle par le statut, mis en avant, des Thamûdiques que les différentes recherches mentionnent comme des "***fédérés"*** du pouvoir central. Dès lors, et avant de pouvoir déterminer le véritable rôle de cette tribu, il nous apparaît important de s'interroger sur la signification de la notion de *foederati* dans le système juridique romain.

Selon J. Gaudemet, « le statut des fédérés est fixé à Rome par traité (*fœdus*) dont les clauses du détail varient selon les groupes. Mais certains traits communs permettent de dégager les caractères généraux du statut de "fédérés". Distincts des Romains, les fédérés sont, en droit, leur égaux. Cette égalité de principe se traduit dans la conclusion du traité qui lie les deux parties. Les fédérés gardent leurs usages, leur juridiction, leur langue…, l'obligation essentielle des fédérés est celle du service militaire qu'ils accomplissent dans des corps spéciaux. Le traité limite parfois l'étendue de leur obligation, par exemple de ne pas être appelé à combattre au loin (*Ammien Marcellin,* XX, 4, 10). En contrepartie, les fédérés comme les troupes romaines ont droit à l'annone, au logement chez les particuliers et à l'immunité fiscale[33]». Dans son analyse de l'autorité exercée par *Umr'al Kays,* sur la Palestine et sur l'île de *Lotabe*[34], et les raisons qui amenaient l'empereur byzantin Léon le Grand [401 J.C – 474 J.C] à reconnaître ce chef arabe comme un allié de Rome, D. G. Letsios définit le statut de «*fœderati* », comme « une relation spéciale avec le pouvoir central romain qui implique, nécessairement, des obligations aux alliés de Rome. Ce genre de traité imposait, aux « fédérés » la défense des frontières et des populations de ces régions. Cependant, ce système souffrait de sa dépendance de l'argent payé par le pouvoir central aux tribus fédérées. Au cas d'un échec ou d'un retard de paiement, ces fédérés risquent de se retourner contre les autorités[35]».

Ces éléments font constater que le système des fédérés permettait aux tribus des *Thamūd* d'intégrer partiellement l'empire romain car cette alliance correspondait à la politique générale d'un Empire qui cherchait, à travers ses nombreuses clientèles, à contrôler les populations frontalières qui le menaceraient. Une incorporation qui ne restait pas, toutefois, sans contrepartie : en échange de la tutelle de l'Empire romain, les *Thamūd* devait assurer la sécurité de la province.

---

[32]David Franck. GRAF, The Saracens and the Defense of the Arabian Frontier, Bulletin of the American Schools of Oriental Research, No. 229, The American Schools of Oriental, 1978, p. 10-12.

[33] J. GAUDEMET, Les institutions de l'antiquité, Paris, 2002, Editions Montchrestien, p. 446.

[34] Actuellement, cette ile est désignée au nom de l'ile de Tirane, située au Détroit séparant la Mer rouge au Golfe d'Al Aqaba.

[35] D. G. LETSIOS, Le cas d'*Umru Al Kays* & la question de « la *Foederati* » romaine en Arabie au 4ème S. L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel, actes du colloque de Strasbourg, 24-27 juin 1987, édités par T. FAHD, Leiden, 1989, p. 531-532.

A cette relation basique entre Rome et les tribus locales, un nouvel élément s'ajoute pour mieux cerner les véritables liens existants entre ces deux entités. Bien qu'ils doivent assoir leur emprise sur l'ensemble de la terre d'Arabie, les tribus autochtones, associées à Rome, sont restées exclues du contrôle direct et de la gestion des réseaux caravaniers. Ceux-ci revenaient exclusivement aux autorités romaines qui en avaient fait "un domaine privé". Ce fait confirme donc l'intérêt économique de la région et l'importance de la domination de ses réseaux caravaniers. L'intégration des *Thamūd*, en tant que des fédérés, offrait à Rome une solution convenable qui ne lui permettait pas seulement de préserver ses intérêts économiques en Arabie; mais aussi d'y initier une longue série d'alliances que seule les empereurs sévériens interrompront. Paradoxalement, c'est en privilégiant le contrôle direct de cette région que ces derniers pouvaient lui offrir son âge d'or [193 J.C – 235 J.C][36].

Plusieurs facteurs permettent de comprendre la valorisation sévérienne d'une région qui allait bénéficier, simultanément, du soutien qu'elle a apporté à Septime Sévère [193 J.C-211 J.C] face au gouverneur de la Syrie: *Pescennius Niger* et de la conscience de cette dynastie de l'enjeu sécuritaire que représentait son contrôle. La consolidation du système routier de l'Arabie par Septime Sévère témoignait de l'utilité permanente de cette province au sein de l'organisation défensive de l'Empire, ainsi outre l'appui des actions romaines contre les Parthes, cette province devait atténuer les raids des tribus nomades contre les villes de la Décapole et celle du plateau du Hauran qui accueillait la capitale de cette province : Bostra.

La crise du pouvoir et l'anarchie militaire, provoquées par l'assassinat de Sévère Alexandre en 235, constituèrent les premières fissures dans les liens entretenus entre les tribus arabes et Rome. La menace des empereurs sassanides –héritiers des Parthes- est venue aggraver ce constat et annoncer l'échec de la politique défensive romaine et ses alliances locales. En effet, les victoires militaires du roi *Sapor* et sa capture de l'empereur Valérien en l'an 259 empêcheront Rome de choisir, à l'avenir, ses fédérés en Arabie, ceux-ci lui seront imposés. Le nouveau contexte prescrit par les Perses obligera l'évolution des relations entre l'Arabie et Rome à se conjuguer selon le jeu des pouvoirs locaux au sein de cette région. Et prenant conscience de la faiblesse de l'autorité centrale romaine, les tribus arabes allaient constituer des forces militaires de plus en plus indépendantes. Ainsi, c'est sous le règne de

[36] G. W. BOWERSOCK, Roman Arabia, op. cit., p 90-109.

Gallien [260 J.C – 268 J.C] que s'amorça l'aventure palmyrienne qui accentuera, ultérieurement, la dissociation entre l'Arabie et le pouvoir central romain[37].

Si la victoire de l'empereur Aurélien [270 J.C – 275 J.C] évita à Rome la perte totale de ses provinces orientales, elle augure une nouvelle étape dans les relations qu'entretiendront, à l'avenir, un Empire romain vacillant et une Arabie vaincue et marginalisée. Ainsi, comme l'observe D. F. Graf, la destruction de Palmyre en 272 et l'élimination de ce pouvoir local annoncèrent la désuétude des routes caravanières et la détérioration des conditions de vie des tribus arabes semi-nomades qui n'hésiteront pas à recourir au brigandage et à l'attaque des cités syriennes afin de survivre[38]. La marginalisation de la province s'amplifia sous le poids des réformes administratives et militaires initiées par Dioclétien [285 J.C – J.C] et poursuivies par ses successeurs jusqu'à la fin du Ve siècle.

En effet, c'est sous le règne de cet empereur qu'un remaniement territorial allait atteindre l'ensemble des provinces romaines, y compris l'Arabie qui vit sa superficie se fractionner en deux parties et ses territoires (sud du *Wadi hasa*, en Transjordanie, au Néguev et à Sinaï) se faire rattacher à la province de Palestine. Plus tard, entre 415 et 535, la limite sud de l'Arabie sera ramenée au nord, vers *Wadi Mdjib*.

Certes, ce mouvement de glissement de l'Arabie vers le nord devait unifier le contrôle de la Syrie méridionale et le sud de Damascène, sous la même autorité, et répondre aux menaces des tribus nomades. Nonobstant, en restructurant l'organisation de cette province, celle-ci s'est largement affaiblie en voyant ses fortifications s'abandonner et ses troupes d'élites se déplacer vers les frontières les plus menacées (la Mésopotamie, l'Egypte, la Gaule...). La paix conclue avec les sassanides en Mésopotamie, vers la fin du 5ème siècle, incita Rome à un certain relâchement de l'organisation défensive de ses frontières orientales. La principale conséquence de cette "imprudence" a été la perte de l'Arabie romaine de son originalité et son importance sécuritaire ; comme l'écrit M. Sartre, « L'Arabie s'est réduite comme un peau de chagrin, la grande province du désert, qui contrôlait jadis les pistes caravanières […], n'est

[37] L'avènement du chef arabe palmyrien, Otheina, en l'an 262, et sa reconnaissance par l'empereur Gallien, comme le principal acteur du maintien de la sécurité et de la défense du nord-est de l'empire suite à sa victoire contre les Perses. Malgré le triomphe de ce roi en orient (le nord de la Mésopotamie, la Palestine et la Syrie, furent annexés à Palmyre) et les nombreux titres qu'il a acquis (corégent de tout l'orient et roi des rois), Otheina resta attaché à l'unité, même théorique, de l'empire romain et ne prétendait pas à une éventuelle sécession. L'assassinat de ce fidèle de Rome permettra à Zénobie d'accéder au pouvoir et de se lancer dans une politique opposée à celle de son mari. En effet, Zénobie mena, dès l'an 270, une politique « indépendantiste » qui triomphera des troupes romaines et annexa même la province d'Egypte. La reine arabe s'attribua le titre d'*Augusta* et frappa la monnaie au nom de son fils « Vaballât » qu'elle désigna comme empereur.

[38] David. F. GRAF, Rome and Its Arabian Frontier from the Nabataeans to the Saracens, Collected studies series, Hampshire, England-Brookfield, VT: Variorum: Ashgate, 1998, p. 394-399.

plus qu'une petite province orientale. Sans grande originalité par rapport aux provinces palestiniennes et syriennes voisines[39] ».

Cependant, et de manière parallèle à la dégradation de l'Arabie romaine, cette province connaissait l'émergence des chefs arabes qui ne tardèrent pas à imposer leur propre jeu aux autorités romaines. En effet, dès la fin du III siècle, et devant l'intensité du désordre causé par l'effondrement du système défensif romain, les tribus arabes, poussées par les Perses ou livrées à elles-mêmes, se montraient plus entreprenantes. Devant les menaces persistantes de ces tribus rebelles, le pouvoir central romain était obligé de prendre en considération leurs attentes afin d'empêcher la perte totale de la région au profit de l'ennemi perse. Ainsi, outre la technique de la *fœderati*, les empereurs romains encourageaient l'institution du phylarchat pour assurer le ralliement des chefs locaux. Si la relation des fédérés s'inscrit dans la lignée de la politique impériale envers les populations indigènes agressives, le phylarchat semble être une reproduction du modèle lakhmide, installé par le pouvoir sassanide au sein de la province iraquienne d'*Al Hira*[40]. Ce système, qui connaîtra son apogée avec les Ghassanides, sera également l'ultime phase de l'histoire de l'Arabie romaine.

B- Les alliances arabo – romaines de la fin du 4e s jusqu'à l'avènement de l'Islam.

Après avoir expérimenté plusieurs fédérées (a), Rome fit du phylarchat Ghassanide son interlocuteur privilégié en Arabie (b).

a- Les Arabes fédérés.

L'insécurité croissante de la province d'Arabie et le relâchement du système défensif vont pousser le pouvoir central romain à repenser sa stratégie en Arabie et à multiplier ses alliances et ses fédérés dans la région. A travers les exemples de la reine tanûkhide *Mawiya*, des rois Salihites et d'*Umr'al Kays*, le lecteur pourra observer comment le système de *foederati* s'est

[39] Maurice SARTRE, Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine, Latomus, Bruxelles. 1982, p 74.

[40]Les Lakhmides (268-633), Al Manathîra, Royaume arabe vassal de Ctésiphon, installé en Iraq par l'empereur Sapor Ie dès l'an 268. Son avènement coïncide avec le déclin de Palmyre et exprimerai donc, selon les auteurs classiques arabes, la volonté de ses princes de récupérer les réseaux caravaniers délaissés par le royaume de Zénobie. Toutefois, ce projet se heurta aux propres desseins du nouveau pouvoir sassanide qui décida d'annexer *Al-Hira* et d'en faire un carrefour stratégique pour dominer le commerce régional et lancer ses attaques contre l'Empire romain limitrophe. Les divergences doctrinales et christologiques qui opposaient *Al Hira* nestorienne au Ghassanides monophysites amplifieront, par la suite, la rivalité entre ces deux royaumes.

A propos des Lakhmides et leurs relations avec le Hedjaz, voir l'étude de M. J. KISTER, Al Hira : Some notes on its relations with Arabia. Arabica, T. 15, Fasc. 2, Brill, Leiden, (Jun., 1968), p. 143-169.

conditionné selon les diverses équations qui animaient le jeu politique en Arabie et s'est édifié, en conséquence, comme une simple solution provisoire pour contenir les tribus locales et leurs chefs puissants.

- La reine *Mawiya* (deuxième moitié du IVème siècle).

Face à la révolte de la tribu arabe des *Tanûkh* et la volonté de sa reine *Mawiya* d'offrir à sa population un évêque chrétien orthodoxe pour mener leurs affaires[41], la réaction de l'Empereur Valens sa révéla insuffisante et l'obligea à concéder aux rebelles arabes un accord de paix dont les clauses démontrent, de façon significative, la faiblesse du pouvoir impérial. Ainsi, outre l'attribution d'une somme d'argent à la reine *Mawiya* et la reconnaissance du droit de ses troupes de s'installer au sein des provinces orientales de l'Empire; Valens accorda à cette reine le pouvoir de surveiller la partie du désert qu'elle contrôlait et seconder, ainsi, les troupes romaines dans le maintien de l'ordre aux frontières[42]. Cependant, et malgré l'envoi de cette reine de ses troupes pour délivrer une Constantinople assiégée par les *Goths*, elle n'hésitera pas à rompre son alliance avec Rome et délaisser les frontières de l'Arabie aux incursions dévastatrices des tribus nomades. La nouvelle révolte des tanûkhides contre le pouvoir impérial (383) précipita la riposte militaire de l'empereur Théodose Ier [379 J.C– 395 J.C] et la fin logique de cette alliance épineuse.

- Les Salihites.

Si S. Thomas Parker place l'apparition de ces nouveaux auxiliaires de l'empire sous le règne de Théodose Ier et son écrasement de la révolte des *Tanûkh* qu'ils auraient remplacés, de nombreuses études – fondées sur l'Histoire ecclésiastique de Sosomène (mort vers l'an 450) – n'hésitent pas à coïncider l'avènement de cette tribu arabe avec le règne de Valens. En effet, c'est sous dernier qu'un chef arabe, *Hamata ibn Sa'ad ibn Amr Salih*, se serait converti au christianisme et se serait engagé, au profit des Romains chrétiens, à défendre les frontières de l'Empire contre les Perses et les incursions des autres tribus arabes païennes.

[41] Rufin d'Aquilée, cité par Michelle PICCIRILLO, L'Arabie Chrétienne, MENGES, paris, 2002, p. 194
[42] M. SARTRE. Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine, op. cit, p. 140 –144.

Malgré ces quelques données, l'autorité effective des Salihites et la nature juridique et institutionnelle de leur régime souffrent du silence des auteurs qui leur étaient contemporains[43]. Malgré l'opacité qui enveloppe la gestion salihite de l'Arabie, leur coalition avec le pouvoir romain permet de révéler l'importance que prendra l'élément religieux dans la définition des associations ultérieures entre Rome et les tribus arabes. Celles-ci seront, en effet, amenées à embrasser la foi chrétienne pour espérer accéder aux alliances établies par Rome au sein de la région.

- *Umr' Al Kays.*

D'après l'historien *Malchos* de Philadelphie, c'est sous le règne de l'empereur Léon le Grand que ce chef arabe avait quitté le territoire perse pour se diriger vers le sud de la péninsule arabique et lancer ses raids contre le territoire romain. Vainquant, d'abord, certaines tribus nomades, *Umr' Al Kays* s'est emparé, ensuite, de l'île de *Iotabé*, située dans le Golfe *d'Aqaba* avant de chasser les fonctionnaires romains qui y stationnaient pour prélever les droits de la douane et contrôler les accès maritimes et terrestres des marchandises provenant de l'Orient. En situation de force, *Umr' Al Kays* envoya un émissaire « religieux » à Constantinople afin de proposer ses services en contrepartie de sa reconnaissance comme un pylarque (le roi des arabes). Non seulement, l'empereur Léon accorda cette charge à *Umr' Al Kays;* mais, il lui concéda également les recettes douanières de l'île de *Iotabé* et privera, en conséquence, le fisc impérial de rentrées importantes.

A travers la lecture sommaire de ces trois cas, plusieurs éléments s'identifient pour nous décrire la mutation des relations entre l'Arabie et l'empire romain. Ainsi, à partir du IVe siècle, la politique du pouvoir central romain est dictée, en Arabie, par des raisons religieuses : le nouvel équilibre des pouvoirs religieux, imposé par la reine *Mawiya*, la conversion des Salihites ou encore la diplomatie « missionnaire » d'*Umr'al Kays,* discernent la foi chrétienne comme une source de stabilité plus efficace que la présence militaire des romains dans la région.

Le recours aux nomades devient une obligation afin de contrôler le désert et de permettre la défense des frontières. Souvent, ces derniers s'imposaient, par leurs propres armes. Rome n'avait plus le choix de ses propres alliés en Arabie.

[43] *Ibid.*, p 146.

L'apparition du phylarchat dans l'organisation romaine de l'Arabie et son affirmation comme une structure capable d'incorporer efficacement les ribus nomades arabes au sein de l'organisation administrative et militaire de l'empire.

L'avènement d'Anastase Ier (491 – 518) coïncide avec un désordre croissant dû à l'incapacité des Salihites de repousser les incursions de nombreux clans arabes indépendants. Les tribus kindites et Ghassanides vont finir par évincer cet allié faible et le substituer sur la tête du phylarchat en l'an 502 ; l'assassinat ultérieur du roi kindite *Al Harith Ibn Am*r (528)[44] profitera aux Ghassanides qui prendront une nouvelle dimension sous la bienveillance de l'empereur Justinien.

b- Le phylarchat ghassanide.

L'histoire des Ghassanides est liée à celle des rois Lakhmides, les vassaux de Ctésiphon en Arabie et plusieurs motifs nous permettent de justifier ce constat: d'abord le maintien de ces deux tribus s'explique par la nécessité de maintenir la sécurité des réseaux caravaniers traversant leurs territoires. Ensuite, ces deux phylarchats permettaient l'épanouissement des doctrines chrétiennes : monophysite et nestorienne opposées à l'Eglise chalcédonienne impériale. Enfin, la dissolution de ces deux entités fut dictée par la volonté exclusive de leurs tuteurs.

En effet, face au pouvoir lakhmide – instauré par les Perses au sein la partie orientale de la péninsule arabique – qui constituait une menace permanente à l'égard des territoires syriens, le pouvoir central romain a été obligé de remanier sa politique dans la région. Ainsi, il procéda à nommer un seul chef arabe, le phylarque, à la tête des tribus fédérées et l'appuya de l'assistance des troupes militaires romaines.

L'assassinat du phylarque kindite : *Al Harith Ibn Amr*, par les Lakhmides, donna au pouvoir central romain le prétexte pour lancer une mobilisation contre les alliés arabes des Perses et permit à leurs vassaux en Arabie de triompher de cette institution. Ainsi, par le rôle actif qu'ils accomplirent lors de cette expédition, les Ghassanides réalisaient un double profit qui leur a permis d'occuper le phylarchat de Palestine, laissé vacant depuis le meurtre *d'Al Harith,* et confirmer leur loyauté envers Constantinople.

[44] Après l'assassinat du roi Harith ibn Amr par le roi lakhmide Al Mundhir. Le phylarque arabe nommé par Anastase en 502 en sud de la Palestine.

Une année plus tard, la répression par le roi ghassanide *Al-Harith ibn Jabâlah* de la révolte des Samaritains en Palestine accentua le prestige de ce phylarchat et précipita sa promotion par le siège impérial[45]. Celle-ci, s'effectuera sous le règne de Justinien qui choisit, en l'an 531, d'attribuer un phylarchat général aux Ghassanides tout en maintenant les deux autres phylarchats instaurés dans la région (la Palestine et la Phénicie libanaise). En faisant d'*Al Harith ibn Jabâlah* l'égal du phylarque lakhmide, et en lui attribuant le titre du roi[46], Justinien chargea, en conséquence, les Ghassanides de contrôler le mouvement des tribus arabes dans sa province et défendre les *limes* de la mer rouge jusqu'à l'Euphrate.

Bien qu'*Al-Harith* ait dû s'appuyer sur le soutien les autres tribus arabes nomades, celui-ci ne jugea pas utile de le faire ou de s'installer en dehors de l'Ouest de l'Arabie. Cette attitude "nonchalante" du phylarque ghassanide lui attira des sévères critiques de la part de l'historien byzantin Procope de Césarée (VIe siècle) qui n'acceptait pas que ce chef arabe soit dispensé du contrôle étroit de la part des autorités romaines stationnées à Bostra. C'est ce traitement de faveur qui conduisit *Procope* à dénoncer l'empereur Justinien comme le principal responsable de la désuétude des *limes* orientales et de la perte de la province de l'Arabie[47]. Malgré les critiques de *Procope*, la décision de Justinien d'instaurer un phylarchat général en Arabie apparaissait être la meilleure solution pour maintenir la présence romaine au sein de cette région. En effet, non seulement la politique de Justinien en Arabie avait le mérite de créer un pouvoir arabe capable de s'opposer aux menaces des Perse et de leurs vassaux, les Lakhmide, mais elle faisait preuve de réalisme et de cohérence en abandonnant les alliés inefficaces au profit des Ghassanides, considérés comme les véritables "fers de lance" de Rome dans la région.

La démarche de Justinien en Arabie s'inscrivait également dans la nouvelle politique étrangère d'un Empire romain obligé à diminuer ses charges. Ainsi, cet empereur optait pour la solution "la moins coûteuse", celle qui se traduisait par la délégation de la défense de la province aux phylarques arabes au détriment de la consolidation onéreuse des limes ou de l'implantation effective sur place. Enfin, il faut se rappeler que malgré le fait que les alliés ghassanides de Justinien lui furent imposés, ceux-ci étaient des auxiliaires crédibles. Appuyés par le maintien de certaines troupes romaines, ces phylarques avaient contribué à défaire les Perses au cours du VIe siècle et à maintenir la tutelle de l'autorité romaine en Arabie.

---

[45]Ifran SHAHID, Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam, Varorium Reprints, London, 1988, p. 321–343.
[46]Dans son Histoire de la Guerre contre les Perses, Procope parle du titre de Roi pour qualifier Al Harith, Théophane le confesseur mentionne, dans sa Chronographia, les titres de Patrice et de Phylarque. (Chronographia I, ed. De Boor, p. 240).
[47] I. SHAHID, Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam, op. cit., p 362 – 382.

Une question subsiste toutefois, si le rôle positif des Ghassanides semble infirmer les propos de *Procope* et écarter toute implication de la part de ce phylarchat dans la faillite du pouvoir central romain, comment peut-on expliquer l'effondrement de la présence romaine en Arabie dès la disparition de Justinien ?

§3§ : Vers la disparition de la *Romania Arabia*.

Afin de comprendre les causes de la déchéance de l'empire dans la région, il faut s'arrêter devant la politique engagée par les successeurs de Justinien à l'égard des Ghassanides. L'observation des rapports entretenus entre ces différents acteurs permettra de fournir quelques éléments de réponse.

Ainsi, en examinant de près les actions de Justin II [vers 520 J.C –578 J.C], on décèle rapidement les signes d'une fracture qui sera fatale à l'alliance Arabo – Romaine. Semblant oublier les règles élémentaires du principe de *Fœderati*, cet empereur arrêta, dès son avènement en 565, les subventions dues aux tribus arabes alliées avant d'étendre cette interdiction en 572 au phylarque ghassanide. La conséquence logique de la nouvelle politique impériale fut le désistement des tribus nomades de cette alliance et leur renoncement à soutenir le pouvoir Ghassanide. Adoptant une attitude de "mercenaires", les tribus arabes nomades ne tardèrent pas à se rallier au pouvoir lakhmide et devenaient une nouvelle menace pour les phylarques de Bostra qui virent parallèlement leurs protecteurs romains leur refuser l'envoi de nouvelles troupes pour les soutenir contre les Perses. Pis, en recommandant l'assassinat du phylarque ghassanide *Al-Mundhir*, Justin II provoqua la rupture de l'alliance romano-ghassanide et exposa logiquement l'Arabie aux raids perses[48]. Le règne de Tibère II [578 J.C – 582 J.C] scellera, ultérieurement la désunion entre les Ghassanides et le pouvoir central romain suite au "guet-apens" monté par le général Maurice en l'an 581 contre *Al-Mundhir* et l'exil de ce dernier en Sicile. Selon l'historien *Jean d'Ephèse* (mort vers 586 J.C), cette initiative impériale déchaînera la colère des tribus arabes dans tout l'Orient[49] et annoncera la disparition du phylarchat des Ghassanides[50].

[48] L'absence de l'alliance Ghassanide va profondément se sentir lors du désastre de « Dara » et sa chute sous les armes des perses, lors de la nouvelle guerre qui a opposé les romains aux perses, entre 573-575. Les voies furent ouvertes pour l'invasion des forces perses et leurs alliés sarrasins en Asie centrale et Apamée.
[49] Jean d'Asie, Histoire Ecclésiastique, III, 40.
[50] Pour venger la capture d'Al Mundhir, Son fils va mener les tribus arabes pour une série de représailles tout au long des provinces orientales de l'empire et il va ravager, ainsi, l'Arabie, la Syrie, la Palestine, et la Phénicie.

Concernant ce dernier point, les sources byzantines présentent, toutefois, des opinions opposées et semblent hésiter à incomber la responsabilité de la faillite de l'empire romain en Arabie aux successeurs de Justinien ou aux allégeances incertaines des tribus arabes. Ainsi, si les chroniqueurs ecclésiastiques comme *Procope de Césarée* et *Evagre le scholastique* imputent cet échec à la trahison des Ghassanides[51], *Jean d'Ephèse* et *Michel le Syrien* estiment que l'hostilité de Maurice – en tant que général puis empereur romain – à l'égard du monophysisme des Ghassanides peut être considérée comme le facteur principal de la cassure entre l'Empire romain et ses alliés arabes.

Cependant, et afin de mieux comprendre la fin de Rome en Arabie, le lecteur est invité à s'orienter vers les observations de M. SARTRE qui souligne que le disfonctionnement des *limes* arabes et palestiniens coïncide avec l'abandon des successeurs de Justinien, de tout le réseau des remparts et des guetteurs installés auparavant dans la région[52]. Ainsi, hormis leur affaiblissement du phylarchat ghassanide, ces empereurs avaient aussi atténué le système défensif romain en Arabie et provoquaient, par conséquent, le glissement de la région vers l'insécurité et la multiplication des entités locales autonomes ou hostiles au pouvoir impérial de Constantinople.

Section 2 : le bilan de la présence romaine.

Après avoir laissé échapper le contrôle du réseau caravanier de l'Arabie et étant incapable d'assurer la cohésion religieuse de cette région (1), l'empire romain vit sa présence s'effondrer au sein d'une province qu'il n'avait jamais réussi à incorporer (2). Paradoxalement, l'acculturation sommaire de cette province semble nous fournir une grille de lecture avisée pour expliquer la disparition ultérieure de Rome de l'Afrique du Nord (3). Ainsi, en analysant brièvement les derniers siècles de la présence romaine au Maghreb, nous pourrons avoir une vision générale du contexte doctrinal et politique qui prédisposait l'Orient méditerranéen et le pays des "Maures" à basculer dans le sillage de la nouvelle communauté universelle créée par le prophète de l'Islam en Arabie.

[51] Evagre le scholastique, Histoire Ecclésiastique. V, VI, VII.
[52] M. SARTRE, op. cit., p.152-153.

§1§ De la présence de Rome en Arabie du IVe au VIIe siècle : un équilibre précaire.

A- Le rôle stratégique de l'Arabie dans la politique commerciale romano- byzantine.

Contrairement à une Arabie romaine qui voyait son rôle commercial décliner jusqu'à dépendre, quasi exclusivement, du Hedjaz (b), les autres cités caravanières de la péninsule arabique, et notamment la Mecque, devaient retrouver leur importance d'antan et se développer en dehors de la tutelle romaine (a).

a- Le renouveau économique du Hedjaz.

Après avoir perdu son importance commerciale et son rôle de plaque tournante dans le trafic liant la méditerrané à l'Orient, suite aux manœuvres d'Auguste et de ses successeurs (le déplacement des flux caravaniers vers les ports de Gaza et d'Alexandrie et vers le sud de la Syrie), l'Arabie s'est retrouvée dans une situation marginale qui semblait la condamner et l'empêcher de créer sa propre prospérité. Cependant, en saisissant ultérieurement le conflit qui opposera Rome aux Perses, et en profitant du jeu politique de ses tribus, cette région a pu se repositionner, dès le IVe siècle, sur l'échiquier du trafic international et compenser son absence de la croissance des échanges entre le monde indien et la méditerranée. Sans reprendre les différentes études qui restent unanimes sur le rôle du conflit perpétuel opposant Rome aux Sassanides dans la renaissance économique et commerciale de l'Arabie, notre étude s'appuiera sur l'œuvre d'H. Lammens[53] et ses conclusions relatives à l'avènement d'un nouvel acteur commercial au sein de la péninsule arabique : la Mecque, future terre de l'Islam.

Ainsi, si l'emplacement géographique de la Mecque – sur les routes qui relient la Syrie au Yémen, d'une part, et les ports méditerranéens à l'Inde, d'autre part - peut expliquer le développement économique de cette cité caravanière, d'autres facteurs conjoncturels devaient s'y ajouter pour redonner à cette région son prestige d'antan. En effet, en cherchant à intégrer les circuits du trafic reliant l'Asie à la Méditerranée, et afin d'éviter les éventuelles ingérences qui risqueraient de nuire à l'indépendance de leur trafic, les commerçants mecquois étaient obligés de demander des sauf-conduits aux puissances voisines et offrir à celles-ci, en échange, la possibilité de disposer des voies traversant la péninsule arabique et transportant

[53]Henri LAMMENS, La Mecque à la veille de l'Hégire, imprimerie catholique, Beyrouth, 1928.

les produits raffinés de l'orient lointain. Les transactions effectuées, à travers ce cadre conditionnel, accordaient en conséquence à la Mecque une richesse économique qui façonnait son prestige auprès des tribus arabes et consolidait l'importance religieuse que lui confiait, jusque-là, le temple d'Abraham. Cependant, si le renouveau des cités caravanières du Hedjaz est dû au désordre sécuritaire déclenché par le conflit romano – sassanide, quels ont été les rapports de celles-ci avec la province de l'Arabie romaine et comment celle-ci se maintenait au sein de la nouvelle configuration du trafic caravanier que connaissait la péninsule arabique ?

b- La prospérité "paradoxale" de l'Arabie byzantine.

En étudiant les relations commerciales de Bostra, M. Sartre a mis en lumière le rôle de Bostra, en tant que marché chargé de fournir les vins et les céréales au Hedjaz préislamique. En effet, à travers sa position adjacente de cette région désertique, l'Arabie romaine permettait au Hedjaz d'assurer sa subsistance et de satisfaire ses besoins en différents produits qui lui étaient difficilement accessibles à cause de son emplacement géographique.

Par son emplacement au sein de la région agricole du Haurane, et parce qu'elle était le point d'aboutissement des cavernes arabes, Bostra jouissait d'un grand prestige au sein de la péninsule arabique, notamment auprès des grandes familles qurayshites qui semblaient y avoir des correspondances permanentes[54] et être capables de tisser des liens étroits avec les Ghassanides qui la contrôlaient[55]. Consciente du caractère limité de ses échanges avec les autres provinces de l'Empire romain, Bostra avait fait le choix de s'orienter, de manière quasi-exclusive, vers le Hedjaz et de garantir ainsi son enrichissement et son développement[56]. Cependant, si la prospérité de cette cité est avérée, elle n'était d'aucune utilité pour le pouvoir central romain. En effet, placé sous l'autorité directe des Ghassanide, le prélèvement des taxes sur les produits qui transitait par Bostra revenait directement aux phylarques arabes de l'Empire et n'enrichissait en rien le trésor impérial[57].

[54] H. LAMMENS, La Mecque à la veille de l'Hégire, op. cit., p. 47.
[55] H. LAMMENS cite Le clan Quraychite des Asadîtes qui disposait du titre honorifique de Halif, affilié, des princes Ghassanides, ibid., pp. 37 – 38. I. SHAHID cite le cas du phylarque ghassanide, Abou Karib, qui entretenait des relations étroites avec Médine en raison des liens de parenté qu'il partageait avec certaines familles de la cité, op. cit., p. 374-379.
[56] M. SARTRE, Bostra : des origine à l'Islam, op. cit., p. 132
[57] Dans la *Novelle* 102, l'empereur Justinien regrette l'inaptitude du pouvoir central romain à bénéficier des capacités économiques de la région.

Devant la présente disposition des échanges commerciaux au sein de l'Arabie préislamique, le chercheur sera confondu de voir comment le développement du trafic arabe s'est fait en dehors de l'autorité romaine, l'hypothèse d'une influence politique réelle de ce dernier sur l'Arabie semble donc s'affaiblir. Ce postulat se légitime à travers l'observation de la localisation des foires arabes qui auraient pu être considérées comme des lieux d'échange entre les Arabes et l'empire romain mais qui se tenaient de manière paradoxale en dehors de la zone d'influence byzantine.

Ainsi, outre le sud de la péninsule arabique où se tenait la majorité des foires arabes et qui était dominé par un pouvoir abyssin[58], le trafic caravanier des tribus arabes fut régulé, dans ses échanges avec l'extrême orient, par Ctésiphon. Celle-ci n'appuyait pas son prestige auprès des tribus arabes seulement à travers l'imposition de leurs marchandises ou l'attribution des sauf-conduits qui préservaient leurs caravanes, mais également à travers le rendez-vous commercial annuel qu'elle maintenait sur les terres d'*Al Hira*, la capitale de leur vassaux lakhmides[59].

La sphère des échanges entre Constantinople et les commerçants mecquois est restée, par conséquent, limitée au nord-ouest de la région, au sein de la zone d'influence Ghassanide. De la sorte, il apparait que les échanges commerciaux, entre le pouvoir central romano-byzantin et les cités caravanières du de la péninsule arabique, particulièrement celles du Hedjaz, étaient indirects et passaient par de nombreux intermédiaires qui atténuaient ses influences.

A travers ces données, l'observateur peut déceler les difficultés du pouvoir central byzantin à s'imposer sur l'échiquier commercial de l'Arabie et son incapacité à faire des voies caravanières un appui capable de véhiculer l'idée d'un Empire coalisé et de la faire accepter parmi les tribus arabes. Si le commerce aurait pu unir ou rendre cohérente l'évolution des tribus arabes dans le sillage du pouvoir central romain, les enjeux de la péninsule arabique le firent échouer. L'incapacité de l'empire Romain d'affilier économiquement l'Arabie apparaitra toutefois moindre quant à l'impuissance de l'autorité impériale à l'unifier religieusement et doctrinalement. Le caractère limitrophe de cette région diminua, en effet, le projet de sa romanisation et y permit la floraison de nombreuses interprétations christologiques opposées à la doctrine officielle impériale.

---

[58] Tawfik FAHD, Rapports de la Mecque avec l'Abyssinie : le cas des Ahâbîs, l'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel, op.cit., pp 539-548. H. LAMMENS, op. cit., p. 276-293.
[59] Al Yakoubi, Tarikh, Livre I, Dar Sader, Beyrouth.

B- De l'échec religieux de Rome en Arabie.

« *Arabia haeresium ferax,* l'Arabie est fertile en hérésies », c'est à travers ces mots que *Théodoret de Cyr* (393 J.C – Vers 460 J.C) décrit cette région au Ve siècle. Or, si les paroles de l'évêque antiochien risquent de simplifier l'état religieux de l'Arabie, ils nous permettront de discerner les lectures théologiques qui y fleurissaient pour compromettre l'unité dogmatique de l'Empire romain christianisé. Devant la rareté des documents relatifs à l'évangélisation de cette région, cette analyse est appelée à s'orienter vers les débats théologiques des Eglises orientales afin d'en déduire les conséquences sur la christianisation de l'Arabie.

A travers une étude qui confirme le jugement de *Théodoret de Cyr*, M. SARTRE date la première apparition de l'Arabie sur la scène chrétienne à l'avènement d'une communauté chrétienne à Bostra, groupée au début du IIIe siècle autour d'un évêque Bérylle et adepte de ses interprétations erronées[60]. Située géographiquement aux marges de l'Empire et contredisante, originellement, l'orthodoxie chrétienne, l'Arabie se présenta dans les écrits des historiens byzantins comme une terre hospitalière des sectes qui s'écartaient des dogmes officiels de l'Empire romain[61]. Nonobstant, loin d'être spécifiques à l'Arabie, les querelles théologiques qui animaient cette région étaient conformes aux diverses discussions christologiques qui esquissaient, un peu partout dans le monde romain, l'évolution de l'Eglise chrétienne.

Consciente de la complexité du débat théologique qui a morcelé le christianisme oriental, notre étude s'arrêtera devant le rôle du pouvoir romain, à partir de Constantin, et sa gestion des débats doctrinaux au sein d'une Arabie divisée par les incessantes et multiples interprétations spéculatives sur la nature du Christ. Ainsi, nous définirons, de manière concise, les grandes lignes de la politique impériale à l'égard des controverses christologiques qui ont jalonné l'évolution du christianisme oriental et comment elles pouvaient façonner la configuration religieuse de l'Arabie (a). Si le pragmatisme de Justinien, et son souci de maintenir l'unité de l'empire, lui font accepter la scission monophysite des Ghassanides (b), ses successeurs se montreront moins prudents et feront précipiter la fin de l'autorité chrétienne en Arabie (c).

[60] Maurice Sartre, Bostra, op.cit., p. 99
[61] M. PICCIRILLO, L'Arabie chrétienne, op.cit., p. 18

a- Le christianisme face à ses dissidences orientales.

Le débat théologique provoqué par Arius, le prêtre d'Alexandrie, à propos de la place réelle du Christ et sa prédiction d'une séparation ontologique entre ce dernier – considéré comme une créature – et le Père, seul Dieu effectif, vont plonger l'Orient romain dans une crise doctrinale qui aboutit à la fixation de l'orthodoxie chrétienne à travers le Credo de Nicée, 325 J.C. Pourtant, malgré sa condamnation de l'arianisme et sa résolution d'une déclaration de foi où le Fils est déclaré de « la même substance » *homoousios* que le Père, les définitions imposées par le Concile de Nicée ne tardèrent pas à déclencher les réserves de nombreux évêques orientaux et à précipiter sa réfutation. En effet, en utilisant des notions vagues et étrangères de l'écriture sainte comme le terme *homoousios* qui indique l'unité et l'identité de substance entre le Christ, le Fils et Dieu, le Père[62], le concile de Nicée fut suspecté de favoriser la doctrine sabellienne et sa théorie qui fait des trois personnes de la Trinité (Père, Fils et Esprit) les modalités (aspects) d'une unique et même divinité[63]. Face à cette approche, de nombreuses oppositions au concile de Nicée éclatèrent pour appeler soit à une radicale séparation entre le Fils dissemblable (*anomois*) au Père, soit à renier la consubstantialité entre Dieu et le Christ[64] et révoquer, en conséquence, ses artisans : les évêques Nicéens.

L'attitude ambigüe de l'empereur Constantin, silencieux devant les agissements des anti-nicéens, précipita une nouvelle crise au sein de l'Eglise que la réintégration par Constant des évêques nicéens ne pouvait qu'amplifier [337 J.C]; s'en suivra alors une nouvelle opposition de la part des évêques orientaux qui refusaient toute implication de l'empereur romain au sein des affaires internes de leur Eglise. Cette colère se développa après le rejet, en l'an 341, de la part des évêques orientaux de la décision du concile de Rome de rétablir dans son siège l'évêque Anastase d'Alexandrie, d'obédience nicéenne. Afin de riposter à la sentence papale qu'ils aperçurent comme une ingérence de Rome, les évêques orientaux tiendront, la même année, un nouveau concile à Antioche qu'ils exploitèrent comme une tribune pour reconfirmer leurs positions.

[62] Pierre MARAVAL. Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe. PUF. Paris. 1997. p 319 – 320.
[63] Cette doctrine est apparue au IIIe siècle, à travers les enseignements du prêtre libyen Sabellius
[64] Interprétation défendue par "les Nicéens Modérés" qui ont accepté le rejet et la condamnation de l'Arianisme strict. Elle enseigne le dogme d'une substance semblable entre le Père et le Fils sans toutefois les identifier ou les unir.

L'avènement de l'empereur Constance II et sa multiplication des conciles, pour établir une entente théologique entre les évêques des deux parties de l'empire, finissent par rétablir l'unité de l'Eglise autour des formules homéennes du concile d'Ancyre [358 J.C] qui déclara que le Fils est d'une essence semblables à celle du Père. Or la volonté de cet empereur de rétablir l'unité et la paix de l'Empire se heurtèrent à sa propre partialité envers les évêques orientaux et leur attitude subordinationiste du Christ[65].

Trois ans plus tard, Valens tient les commandes de la partie orientale de l'empire [364 J.C-378 J.C] et doit faire face à une situation épiscopale chaotique. En effet, les divisions qui ont touché les évêques partisans de Nicée - entre les affiliés et les opposants de la consubstantialité de Dieu et du Christ - et la politique hostile de l'empereur Julien envers ces *galiléens* qu'il considérait comme des égarés[66], précipitèrent le retour des partisans de l'arianisme et permirent le développement de la doctrine anoméiste qui différencie explicitement entre le Père et le Fils créé. Ce chaos religieux conduit Valens à reprendre en l'an 364 la doctrine de Constance II et à persécuter le clergé qui lui est opposé; de nombreuses rebellions éclatèrent, en conséquence, dans l'Orient romain dont celle menée par la reine Mawiya[67].

L'arrivée de Théodose Ier au pouvoir en l'an 379 constitue un nouveau revirement dans la politique religieuse de l'Empire. Pro-nicéen, cet empereur rejeta rapidement les mesures de son prédécesseur tout en cherchant un nouveau compromis capable d'apaiser les évêques orientaux. Ainsi, pour assurer l'unité dogmatique de l'Eglise, il convoqua en 381 le concile de Constantinople. Considéré comme le deuxième concile œcuménique, celui-ci s'inscrit dans la lignée directe du concile de Nicée dont il renouvelle les formules et proclame la consubstantialité du Père, du Fils et de l'Esprit qui sont « une seule divinité, une seule puissance et une seule substance » en trois hypostases[68]. Naturellement, ce concile ne manqua pas d'appeler les évêques, ariens et sabelliens, à évacuer leurs sièges en faveur des évêques orthodoxes.

---

[65] Les évêques orientaux qui sont des adeptes de l'homéisme – Doctrine qui professe l'infériorité du Fils au Père- furent un soutien politique important et une garantie pour le maintien de l'autorité impériale en orient.
[66] Lucien JERPHAGNON, Les Divins Césars : idéologie et pouvoir dans la Rome Impériale. Hachettes Littératures, Paris, 2004, p. 389-390.
[67] *Supra*, p. 24.
[68] Bernard FLUSIN, Triomphe du Christianisme et définition de l'Orthodoxie, pp. 49-75, Le Monde byzantin, Tome I l'Empire romain d'Orient 330-641, sous la direction de Cécile MORRISSON, Presses Universitaires de France, Paris, 2004, p. 64.

La concorde religieuse, instaurée par Théodose Ier, ne fut toutefois que provisoire et ne résista pas devant le conflit qui opposa, dès l'an 427 J.C, le prêtre d'Antioche, Nestorius à l'évêque d'Alexandrie, Cyrille. Désormais, la période des luttes christologiques s'ouvrit pour annoncer une multitude de divisions au sein du Christianisme oriental. Et en prenant partie, ultérieurement, pour l'une ou l'autre lecture christologique, l'Arabie chrétienne matérialisera la nouvelle dissidence théologique qui tracera, à jamais, l'avenir de l'Eglise. En effet, en accueillant le nestorianisme, l'Arabie chrétienne projettera une nouvelle configuration où la doctrine de Nestorius des tribus arabes orientales[69] devra cohabiter avec le monophysisme consacré par l'Eglise d'Alexandrie et propulsé comme une religion "nationale" par les Ghassanides au pays du Levant. Ainsi, et bien avant la consécration du dogme chalcédonien, en l'an 451, l'Arabie semblait avoir échappé à l'emprise de tout dogme officiel romain.

b/ Le christianisme arabe [V[e]-VIIe s] : de la crise nestorienne à la consécration du monophysisme.

Les fissures doctrinales du christianisme oriental remontent aux querelles théologiques qui ont opposé les évêques nestoriens adeptes de la doctrine dyophysite, celle de la division des deux natures, humaine et divine au sein du Christ, à ceux de l'évêque d'Alexandrie, partisans de l'unité indivisible du Christ et annonciateurs du Monophysisme. En rejetant la nature dyophysite du Christ et en déposant l'évêque de Constantinople : Flavien qui refusait de condamner Nestorius, le concile d'Ephèse II – réuni à la demande de l'évêque d'Alexandrie – mit fin à l'union précaire établie entre les sièges d'Antioche et d'Alexandrie[70].

L'avènement de Marcien [450 J.C– 457 J.C] bascula le rapport des forces entre les différentes fractions de l'Eglise et précipita un chaos doctrinal dont celle-ci peinera à se relever. En effet, en convoquant un nouveau Concile à Chalcédoine, cet empereur chercha à restaurer l'unité de l'orthodoxie chrétienne; toutefois, ses multiples interventions et son hostilité manifeste à l'égard de l'Eglise d'Alexandrie[71] vont aboutir à une conclusion désastreuse pour l'unité du christianisme oriental.

---

[69]Guillaumont ANTOINE, Un colloque entre orthodoxes et théologiens nestoriens de Perse sous Justinien, Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 114e année, N. 2, 1970. p. 201-207.
G. Antoine, Justinien et L'église de Perse, Dumbarton Oaks Papers, Vol. 23. (1969 - 1970), p. 39-66.

[70] Il faut souligner que ce sont les pressions exercées par Théodose II qui permettront de rétablir, temporairement, l'Unité de l'Eglise. En effet, en acceptant la doctrine dyophysite de Jean d'Antioche – la double nature du Christ – et en s'assurant de la condamnation définitive de Nestorius, Cyrille d'Alexandrie provoquera l'opposition et l'indignation des partisans extrémistes de la nature unique du Christ

[71]B. FLUSIN, Triomphe du Christianisme et définition de l'Orthodoxie, op. cit., p. 69.

Contraints par les commissaires impériaux à proposer une nouvelle définition de la Foi chrétienne, les évêques assemblés par Marcien devaient puiser leurs interprétations au sein d'un nombre précis de références dont la lettre dyophysite du pape Léon, *le Tome à Flavien*, considérablement controversée par les évêques orientaux[72]. La synthèse de leurs lectures aboutira à une nouvelle clarification du *Credo de Nicée* et reconnait *« les deux natures du Fils, sans confusion, sans changement, sans séparation, la différence des natures n'étant aucunement supprimée par l'union, mais la propriété de chaque nature étant sauvegardée et concourant en une seule personne et une seule hypostase »*.

Par ses recommandations instructrices des débats et par sa volonté d'imposer les formules fixé par ce concile[73], l'empereur Marcien réussit à façonner une définition christologique soupçonnée de nestorianisme et provoqua en conséquence l'opposition des évêques orientaux qui considéraient la formule de Chalcédoine comme un dogme infidèle à la doctrine théologique d'Alexandrie. La politique impériale pro-chalcédonienne[74] déclencha de nombreux actes de violences et une politique répressive à l'égard des monophysites, attachés à l'Eglise d'Alexandrie. Ceux-ci devaient attendre l'avènement de Justinien pour acquérir une certaine légitimité auprès des autorités impériales romaines qui leurs permirent, et sous l'impulsion de l'évêque d'Edesse : Jacques Baradée[75], de rétablir l'Eglise monophysite.

Paradoxalement, en tolérant les préceptes monophysites, le siège impérial romain allait créer une nouvelle entité qui ne tardera pas à s'opposer à l'orthodoxie dogmatique impériale et désagréger ainsi l'unité chrétienne tant convoitée par Justinien[76]. ,

---

[72] Lettre adressée en juin 449 par l'empereur Léon à son homologue de Constantinople, l'évêque Flavien pour lui exprimer ses idées dyophisites et approuver la condamnation d'Eutychès, un partisan de Cyrille et de la doctrine de "l'unité réelle du Christ" prêchée par l'Eglise d'Alexandrie.

[73] L'empereur promulgua trois édits, en 452 qui interdisent aux clercs et aux laïcs de discuter des décisions de ce concile.

[74] Interrompue par le règne d'Anastase et le concile de Sidon de 511, initié par Sévère d'Antioche patriarche de Constantinople qui va condamner le concile de Chalcédoine et persécuter ses fidèles.

[75] Evêque monophysite (mort en 578), d'abord prêtre à Tella, puis moine de Pestiltâ ; il fut nommé, suite aux pressions de l'impératrice Théodora et les exigences politiques des Ghassanides de Justinien, évêque d'Edesse en 543. Apercevant la situation chaotique et délicate de l'Eglise monophysite (dissidences internes et opposition impériale), Jacques Baradée se consacra au renouveau de cette doctrine et parcourt l'ensemble des parties orientales de l'Empire (Arabie, Mésopotamie, Arménie) pour réanimer les communautés monophysites déclinantes. Par sa désignation des prêtres et des diacres locaux, il permit le renouveau de l'Eglise monophysite et sa reconstruction en tant qu'Eglise autonome de Constantinople. Son emprunte majeure sur le maintien du monophysisme se reflète par la nouvelle appellation de son Eglise qui se faisait désignée, désormais, comme l'Eglise Jacobite.
Voir également : Jean MASPERO, Histoire des Patriarches d'Alexandrie, depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Eglises Jacobites. Librairie ancienne Edouard Champion, Paris, 1923, p. 182-190.

[76] Georges TATE, Justinien, l'Epopée de l'Empire d'Orient (527 – 565), Paris, Fayard, 2004, p 690 – 693.

c- Les successeurs de Justinien : l'échec de la Foi impériale une et indivisible.

Suite aux difficultés de l'empereur Justin II [565 J.C – 578 J.C] de réaliser un compromis définitif avec les monophysites, ses successeurs immédiats, Tibère II Constantin [578 J.C – 582 J.C] et Maurice [582 J.C – 602 J.C] renoncèrent à tout dialogue avec leur Eglise sans se soucier, toutefois, des obédiences théologiques de leurs phylarques Ghassanides. La nouvelle politique du pouvoir central romain édifia une rupture définitive entre les empereurs chalcédoniens et leurs vassaux monophysites arabes et prépara, par conséquent, les conditions appropriées qui priveront l'Empire romain de son dernier rempart dans la région ; à la veille de l'avènement de l'Islam, la division entre les chalcédoniens (les melkites[77]) et les jacobites, ces monophysites liés à Jacques Baradée, est irréparable.

On a souvent écrit que l'ardeur monophysite à rejeter la tutelle religieuse de Byzance a favorisé l'islamisation rapide de la Syrie et sa conquête, cette interprétation s'élucide quand on sait que loin d'être une simple incompréhension doctrinale, le monophysisme incarnait les ambitions "nationalistes" des peuples de la région[78]. Cette doctrine était leur "manifeste" pour rejeter la présence d'un pouvoir central impérial byzantin qu'ils considéraient comme une puissance étrangère. Ainsi, qu'il agisse à l'égard du pouvoir byzantin, ou même sassanide[79], le monophysisme devait servir comme un outil doctrinal qui permettait aux peuples de la région de se maintenir et de revendiquer leurs identités. L'usage du syriaque par les jacobites et le développement de la littérature copte, en Egypte, dès la structuration des Eglises monophysites ne témoignent pas seulement - au moins sur le plan religieux - de la volonté indépendantiste des sujets arabes, syriens et orientaux de l'empereur ; ils s'illustrent également comme un aspect indéniable de la difficulté de l'empire romain à acculturer ses contrées arabes[80].

[77] L'Eglise Chalcédonienne officielle et désignée sous le nom de *Melkite*, en référence au terme arabe de *Malik* qui signifie le roi.
[78] P. MARAVAL, op. cit, p. 420 – 423.
[79] L'Arménie a adopté le monophysisme dès l'an 551 par opposition au Nestorianisme de l'Eglise officielle perse.
[80] Afin de comprendre les enjeux des luttes christologiques qui ont miné l'unité de l'Eglise après le concile de Chalcédoine et afin de mieux déceler le rejet du monophysisme alexandrin des visées centralisatrices de l'Empire, développées par l'archevêché constantinopolitain, voir Philippe BLAUDEAU, Alexandrie et Constantinople (451-491) De l'Histoire à la Géo-Ecclésiologie, Ecole Française de Rome, 2006.

§2§- **L'acculturation de l'Arabie, l'anatomie d'un échec.**

Promulgué par l'empereur Caracalla en l'an 212 J.C, la constitution antonine qui « donne la citoyenneté romaine à tous les pérégrins du monde habité, toutes les formes d'organisation municipale étant maintenues, exception faite pour les *déditices*[81]» ne semble pas avoir chamboulé l'identité de la province d'Arabie ou avoir provoqué l'engouement de ses habitants. En effet, ancrés dans un fort processus d'hellénisation qui leur a permis de maintenir leurs identités, leurs langues et leurs passés[82], les cités arabes apercevaient "le don romain" comme une menace de leurs libertés et de leurs traditions[83].

L'abaissement du prestige de la province, apporté par le gouvernement impérial à partir de l'an 244 viendra accentuer l'hostilité et le mécontentement des populations locales de la province face aux exigences de plus en plus accrues de Rome. A côté de la pression militaire et fiscale des autorités centrales[84], viendront s'ajouter la détresse économique et la crise du pouvoir qu'a connu l'Empire au IIIe siècle pour défaire les liens précaires qui unissaient Rome à la majorité des tribus arabes. Ainsi, si la crise économique va intensifier le brigandage[85] et perturber le trafic des caravanes traversant la région, l'incapacité des autorités romaines d'y remédier obligera les localités arabes sédentaires à embaucher leurs propres gardes et à se désengager progressivement de leurs obligations fiscales envers le pouvoir central. Inéluctablement, cette rupture se cristallisera à travers la désertion des tribus autochtones des contingents militaires, leur non-coopération avec les autorités administratives, et enfin leur amplification des groupes de pillards.

---

[81] *Papyrus Giessen,* 40 (1).

[82] A propos de ce point, voir M. SARTRE, La construction de l'identité des villes de la Syrie hellénistique et impériale : Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain, Textes réunis par Hervé INGLEBERT. Picard.2002.

[83] Bien que certaines adhésions des notables arabes aux structures romaines restent possibles, celles-ci s'expliquent essentiellement par la volonté de leurs auteurs de se préserver et de mettre en valeur leurs prestiges sociaux. D. F GRAF, The Saracens and the Defense of the Arabian frontier, op. cit., p.380

[84] Ces exigences étaient souvent d'ordre militaire et/ ou fiscal. En effet, les garnisons militaires semblent être des fardeaux pour les populations voisines car elles nécessitaient des populations locales le paiement des taxes spécifiques afin de pouvoir se maintenir. Aussi, le déplacement des troupes aux longs des frontières obligeait les autochtones à fournir les efforts nécessaires pour le transport des soldats qui abusaient souvent de leur statut pour incarner une réelle menace à l'égard des habitants.

[85] A propos de la question du brigandage en Arabie, voir Catherine WOLFF, Les Brigands en Orient sous le Haut-Empire, Ecoles Française de Rome, 2003, p. 133-156. L'auteur défend l'idée que le brigandage au sein de cette province, et malgré sa particularité géographique, n'était pas aussi important que le prétendent les sources classiques qui préfèrent, de manière générale, véhiculer des opinions courantes et mépriser cette région à cause de son mode de vie, le nomadisme. Après l'analyse des différents des textes qui témoignent de la présence de cette activité au sein de l'Arabie, l'auteur conclut que cette région, avec la Syrie et la Palestine, connaissaient très peu ce phénomène et constituent une exception par rapport aux autres provinces anatoliennes et balkaniques de l'Empire.

Il faut souligner toutefois que ce désordre caractéristique de l'Arabie romaine du IIIe siècle n'était pas distinct de la situation chaotique que connaissaient, en même temps, les autres provinces de l'Empire Romain et notamment celles où s'implantera l'Islam. Le cas des provinces nord-africaines nous fournira, ci-dessous, un témoignage parfait de ces obstacles inhérents qui désagrégeaient l'évolution de l'Empire[86].

Cette désunion s'est étalée sur toute la période du bas-empire car les empereurs de Constantinople semblaient être plus concernés, au sein de cette région, par le maintien des réseaux caravaniers que de rétablir un vrai processus d'acculturation qui aurait été capable d'incorporer l'Arabie. Pourtant, même en suggérant une hypothèse contraire, nous observerons que l'acculturation de cette région a été originellement faussée et que l'avènement de Rome, au sein de cette région, s'est avéré impuissant devant les nombreux facteurs qui y subsistaient et qui ne devaient pas tarder à neutraliser l'action impériale et réduire la romanisation de la région :

- [Ainsi, outre le très faible degré de l'hellénisation de l'Arabie, M. SARTRE souligne que malgré son absorption de la culture hellénistique, la Syrie ne faisait pas du grec sa "langue officielle" et ne le considérait que comme une façon d'écrire et de communiquer ; ainsi, le Grec se trouvait associé aux langues indigènes qui continuaient à témoigner de la vigueur des cultures indigènes : le syriaque et l'araméen.
- Bien que des inscriptions et des textes permettent de ne pas douter que les villes romaines en Arabie et en Syrie aient adopté les institutions des autres cités impériales[87], ce constat ne permet pas d'occulter les clivages réels entre les villes de la Syrie du Nord et de la côte et de la Décapole et celles situées au sud et en Transjordanie. Ainsi, si dans les anciennes cités les notables municipaux portaient des noms grecs et avaient acquis, assez souvent, la citoyenneté, les magistrats et les bouleutes des nouvelles villes de la province d'Arabie ne vont pas jusqu'à helléniser leur nom ou demander la citoyenneté. Malgré leur intégration administrative, les villes romaines en Arabie se contentaient d'adopter le strict minimum des coutumes gréco-romaines et leur méconnaissance des concours grecs, contrairement aux cités syriennes et palestiniennes, suffit pour en témoigner.
- La répartition démographique des citoyens grecs au sein de la région témoigne également de la configuration difforme de l'acculturation romaine de l'Arabie. En effet, contrairement à la Syrie, leur présence au sein de cette province s'est limitée exclusivement aux cités de la Décapole ; la population arabe, quant à elle, se présentait massivement dans le Néguev, la Transjordanie, le Hauran et tout au long de la steppe syrienne[88]].

[86] Voir ci-dessous, pp. 42-47.
[87] La répartition en tribus et l'existence de boulai où siègent les notables du cru sont attestés jusque dans les cités les moins hellénisées (Palmyre l'adopta sous les flaviens).
[88] M. Sartre, l'Orient Romain, op. cit., p. 315.

Ainsi, c'est à travers cet arrière-plan vicié que s'est développée la provincialisation romaine de l'Arabie. Indubitablement, Rome n'avait pas réussi à modifier les structures de cette région et son échec se reflète parfaitement au sein des campagnes non hellénisés où se maintenaient en permanence les conditions d'une rapide disparition du "vernis culturel romano-grec"[89].

En s'appuyant enfin sur l'opinion de S. Janniard qui stipule que l'identité romaine n'était pas fondamentalement culturelle mais se définissait essentiellement par son appartenance à la puissance d'un pouvoir central, elle-même liée à l'idée d'un destin communautaire[90], nous comprendrons que l'alanguissement ou la disparition de ces éléments centralisateurs ne pouvaient qu'accélérer la perdition de cette adhésion et faciliter la dé-romanisation de la région. En conséquence, L'avènement ultérieur d'une nouvelle autorité centrale en Arabie, et sa réussite à se pérenniser, devait incontestablement y compromettre le maintien des liens antérieurement tissés avec un empereur romain, géographiquement lointain, politiquement allusif et religieusement fragmenté.

La *Romania Arabia* est restée à la marge du pouvoir central et son intégration au sein de l'empire donne l'impression qu'elle s'est faite, exclusivement, pour maintenir les intérêts sécuritaires et économiques de l'Empire. Parce que le processus romain de l'acculturation de cette province portait intrinsèquement les causes de son échec postérieur, les nouvelles conjonctures, introduites à partir du quatrième siècle, ne feront que précipiter le dénouement des liens fictifs qui liaient les sujets arabes à l'autorité romaine centrale. Similairement à l'Arabie, les provinces africaines posaient de nombreux problèmes au siège central romain, la configuration des liens entretenus par ces deux parties nous témoignera des causes qui avaient entraîné la chute de l'Empire et son incapacité à incorporer efficacement le pays des maures.

§3§ La romanisation de l'Afrique du Nord : une entreprise originellement "périlleuse".

Hostile à l'avènement militaire de Rome (A), l'Afrique du Nord étalait conjointement ses dissidences doctrinales envers l'orthodoxie doctrinale impériale, la romanisation de cette région échoua, par conséquent, devant l'incapacité de l'Empire chrétien de le fédérer religieusement (B).

---

[89] M. SARTRE, *Ibid*., p. 315.

[90] Sylvain JANNIARD, Armée et acculturation dans l'orient Romain Tardif. L'exemple des confins syro-mésopotamiens. V-VI Ap J.C, Mélanges de l'école Française de Rome. Antiquités. MEIRA. 2006.

A- Rome face aux insurrections berbères.

Comme l'observe M. Rachet, l'avènement de Rome en Afrique du Nord allait déclencher la réaction des populations autochtones. Celles-ci, lésées d'abord par la saisie de leurs terres au profit des nouveaux sédentaires romains, et menacées ensuite dans son propre mode de vie à cause des actions structurelles entreprises par l'Empire,[91] ne devaient pas tarder à s'opposer à la politique administrative et rythmer, en conséquence, l'évolution ultérieure de cette région à travers des soulèvements permanents. Chaque empereur romain devait ainsi se heurter aux insurrections berbères et constater l'incapacité de ses prédécesseurs à les résoudre[92].

Au fil des années, les berbères des Maurétanies Césarienne et Tingitane devenaient de plus en plus indociles et incapable d'observer une obéissance envers les autorités romaines, et face aux stratégies impériales, dont l'objectif restait inlassablement la pacification totale de la Berbérie, s'érigeait la constance des attaques maures.

Et bien que la réforme ultérieure de Dioclétien[93] puisse signifier la reconnaissance des difficultés de communication et de la discontinuité existante entre la Maurétanie Tingitane et les provinces continentales voisines[94], cette restructuration se définit essentiellement comme l'expression d'un choix délibéré, de la part de Rome, de renoncer à épuiser ses forces dans

---

[91] (Abandon des routes ancestrales qui amenaient les populations nomades aux terrains de pâture indispensable pour leur troupeaux, l'obligation de se contenter des quelques parcelles cultivables, l'installation de Rome d'un système urbain qui cherchait, d'une part, à garantir l'existence des débouchés commerciaux pour les produits africains et maintenir, d'autre part, l'ordre au sein de la région) Marguerite RACHET, Rome & les berbères : un problème militaire d'Auguste à Dioclétien. Collection Latomus. Volume 110. Revue d'études latines. Bruxelles. 1970.

[92] Trajan essaya de régler les principaux problèmes de la Berbérie, telles les incursions des tribus sahariennes, la surveillance d'un centre permanent de dissidence : l'Aurès, à travers une série d'actions : Délimitation des territoires des tribus dont la soumission s'avéraient définitive, en proconsulaire et en Numidie. La pacification des Maurétanies qui ne semble pas échapper aux voix de dissidence. Trajan va faire reculer les limites méridionales de la Numidie jusqu'aux bordures du désert. Il procéda également à réduction des superficies des tribus, en annexant une partie de leurs territoires aux civitas roman-puniques, afin d'obliger les berbères à abandonner leur vie semi- nomade et se tourner vers l'agriculture qui les sédentariserait.

Toutefois, cet arsenal de dispositions n'allait pas être un synonyme d'une éventuelle pacification romaine de ses provinces africaines. Et effet, les mesures de Trajan eurent pour première conséquence : le refoulement vers l'ouest des grands nomades nord-sahariens qui se voyaient interdits de leurs terrains de parcours habituels ; les raids qu'ils menèrent contre les montagnards maurétaniens, en guise de riposte, déclenchèrent les turbulences et les soulèvements de ces derniers contre l'occupant romain qui est venu chambouler leurs modes de vie et qu'ils identifient comme la principale cause de leurs épreuves.

[93] Cet Empereur va tenir compte des remaniements du système administratif apportés par Maximilien, en Afrique du Nord. Par conséquent et afin de rompre avec l'insécurité due aux révoltes multiples dans la région et la rareté des transactions commerciales dues au mauvais état des routes et pour mettre terme aux ambitions des empereurs autoproclamés en Afrique, Dioclétien va morceler l'Afrique romaine en 7 provinces. Ainsi la Numidie cédera la place devant trois provinces : La Tripolitaine, la Numidia Militiana, la Numidie Circtésienne. De la Proconsulaire, il va détacher la province de Byzacène en 295 œuvre de Maximien. Maximien avait déjà répartie la Mauritanie Césarienne en deux provines : la césarienne et la Sitifienne. Enfin, Dioclétien va garder la province de la Mauritanie Tingitane, tout en abandonnant la partie continentale & Volubilis et rattacha la Tingitane Maritime au Diocèse des Espagnes, afin d'assurer la sécurité de Détroit & éviter l'invasion Maure.

[94] M. RACHET, Rome et les berbères, op. cit., p 168-169

une région indocile et sans grande utilité stratégique[95]. En effet, comme l'écrit Edmond Frézouls, «l'abandon de la Maurétanie Tingitaine n'entraînait aucune révision déchirante, ni du point de vue stratégique, ni de celui de ses populations originaires, restées en marge de l'Empire et de toute façon peu importantes[96] .

Les successeurs de Dioclétien devaient également se heurter aux problèmes militaires nord-africains, amplifiés par les troubles politiques et religieux que connaissait l'ensemble de l'Empire romain au IVe siècle, avant de voir cette partie de l'Empire leur échapper au profit des vandales.

Toutefois, en s'inscrivant dans la continuité romaine[97], le royaume vandale, fondé en Afrique du Nord par Genséric [399 J.C – 477 J.C], devait naturellement hériter des difficultés du pouvoir qu'il a déchu. Ainsi, outre les dissidences des chefs de tribus locaux[98], les nouveaux maîtres de Carthage devaient faire face aux problèmes des *limes*, harcelés continuellement par les tribus maures, et faillir finalement à les maintenir.

Les difficultés des vandales à résoudre la problématique indigène cessèrent cependant avec l'expédition de Justinien qui mit fin, en l'an 533, à leur aventure africaine. Or, en réintégrant le sillage impérial, ce territoire devait y réintroduire ses éternelles complications politiques et militaires. Ainsi, en fermant la parenthèse vandale, Justinien se vit obligé de récupérer les mêmes maux auxquels furent confrontés ses prédécesseurs romains: ces révoltes berbères qui n'avaient jamais cessé d'envenimer la présence impériale en Afrique ; ainsi, si le chapitre vandale n'a duré qu'un siècle (430 à 533), celui de "la restauration [99]" romano-byzantin ne peut se vanter d'une meilleure longévité.

En effet, en lançant un grand programme de fortifications [entre 539 et 544] dans les différentes provinces reconquises (la Byzacène, la Proconsulaire, la Numidie, une partie de la Maurétanie sitifienne), le pouvoir byzantin cherchait simultanément à consolider sa présence dans la région et à adresser un message menaçant aux gentes Maures qu'il a propulsées en

---

[95] La Tingitane était une province marginale, éloignée de toute circulation interrégionale, et fonctionnant surtout comme un relais vers l'Afrique profonde. Son rôle dans la protection des provinces méridionales des Espagnes devenait insignifiant du moment que la couverture du détroit pouvait être maintenue. Du point de vue de Dioclétien, l'extension de cette province vers le Sud n'avait pas grande importance

[96] Edmond FREZOULS, Rome et la Maurétanie tingitane : un constat d'échec ?, Antiquités africaines, N° 16, 1980. p. 92-93. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/antaf_0066-4871_1980_num_16_1_1058.

[97] Christophe HUGONIOT, Rome en Afrique, de la chute de Carthage aux débuts de la conquête arabe, Paris, Champs Université, Flammarion, 2000, p. 216-224.

[98]Les inscriptions découvertes dans les montagnes de l'Aurès révèlent l'existence d'un chef de clan, nommé Mastiès, dans l'Hodena et l'Aurès, qui se proclama *imperator* vers 476 et conserva son titre une quarantaine d'année. L'Année Epigraphique, 1945, 97. Cité par C Hugoniot, op. cit., p 217

[99] Dans son Histoire du Maghreb, Abdellah LAROUI préfère utiliser ce mot que de recourir au terme de reconquête. En effet, la victoire de Justinien n'était significative que « le retour d'une partie de l'ancienne classe possédante dans ses biens ; d'abord l'Eglise ». A. Laroui, l'Histoire du Maghreb, un essai de synthèse, centre culturel arabe, Casablanca, 1991, p. 67

dehors des cités romaines. Cependant, en implantant un tel système, et en procédant au cloisonnement de la population indigène, Constantinople démontra son ignorance des peuples maures et amplifia leurs nombreuses inquiétudes envers le pouvoir central.

La meilleure illustration des nouveaux rapports minés de l'empire avec les populations indigènes s'observe à travers la réaction des tribus maures, situés à *l'Aurès* et les *Némencha*. En effet, se voyant cernées par les nouvelles fortifications impériales, ces régions qui abritaient des chefs berbères tolérés par l'Empire (*Antalas*) ou considérés comme les représentants officiels de l'autorité romaine (*Cusina*), aperçurent une menace directe des compromis qu'ils avaient passé, dans les années 530, avec le pouvoir central et y décelèrent une remise en question, de leur propre présence au sein de l'Afrique du Nord impériale. Deux évènements interviendront, en 543, pour confirmer ces doutes et enliser la région dans une tourmente de révoltes et d'insurrections qui jalonneront le dernier siècle de l'Afrique romaine. Ainsi, suite au massacre, de la part du *dux* de Tripolitaine des notables maures de la tribu des *Laguatan* et la suppression de *Solomon* – le gouverneur romain de l'Afrique – de la pension accordée par l'empereur Justinien à *Antalas*[100], une grande coalition des maures de l'intérieur et des tribus nomades des Syrtes se constitua pour lancer la grande guerre libyque. Et si celle-ci n'a duré que quatre ans ; elle reste un présage annonciateur des prochaines difficultés de Constantinople en Afrique.

La parenthèse de la stabilité régionale ouverte par le général romain Jean *Troglita,* après sa victoire à *Latara* en l'an 548, devait se fermer quelques années plus tard après l'assassinat du chef berbère *Cucina*, en l'an 562, par le nouveau gouverneur byzantin de l'Afrique : *Jean Ragathinos*[101].

Ainsi, avant même qu'il finisse son règne, l'empereur Justinien vit ressurgir, en Numidie, les anciens démons africains qui lui rappelaient la nature illusoire de sa Rome universelle. Si la victoire ultérieur de Marcien avait permis de remettre l'ordre au sein de la région ; elle ne pouvait ni effacer la méfiance qui s'est accentuée entre les romains et les autochtones, ni combler la fracture profonde qui s'est creusée entre eux.

Dès son avènement, Justin II devait faire face à une nouvelle crise qui l'obligeait à voir trois de ses généraux en Afrique tomber, à partir de 569 sous les armes des tribus Maures[102]. Cependant, les causes du nouveau soulèvement des maures, et l'identité des tribus qui y

[100] Procope, cité par Yves MODERAN, Les Maures et l'Afrique Romaine, Ecole Française de Rome, 2003, p. 604.
[101] I. MODERAN, op. cit., p. 644.
[102] *Ibid*., p. 668

participèrent, restent obscures en raison de l'absence quasi-complète des documents relatifs à cet épisode tumultueux que seul la chronique de *Jean de Biclar* permet de relater[103]. De nouvelles insurrections des Maures éclateront sous le règne de Maurice et réussiront à atteindre Carthage, mais à l'instar des agitations qui envenimaient le règne africain de Justin II, ces évènements restent obscurs et souffrent de la pauvreté des sources[104]. Pis, dès la fin du VIe siècle les tribus maures semblent s'éclipser des sources historiographiques pour ne réapparaitre qu'avec les premiers raids arabes, datés de l'an 647.

Comme le laisse constater les mots de M. Benabou, l'expérience romaine en Afrique a été "un nœud de problèmes épineux aux solutions douteuses". Le choix originel de Rome de coloniser l'Afrique du Nord allait l'exposer à la ténacité et la résistance militaire des berbères[105] ; par sa permanence et son évolution, celle-ci, fissurait subtilement la présence impériale en Afrique et amorçait son effacement devant les envahisseurs étrangers qui pouvaient la menacer. Si l'activité militaire des tribus indigènes était perçue de la part de Rome comme une agitation locale gênante, mais sans conséquences sur sa domination, elle est considérée par les Maures comme une démarche indispensable pour aboutir à leurs finalités. Cette confrontation, entre les Romains et les indigènes d'Afrique, allait donc se maintenir au courant des siècles pour faire de ces provinces africaines un monde en perpétuelle gestation et où rien n'était définitivement acquis[106].

Dès le début, la présence romaine fut considérée, par les tribus indigènes, comme un facteur de régression et de menace à leurs modes de vies, cette première impression aboutira à une méfiance que le poids des siècles ne pourra estomper. Parallèlement à leur résistance politique, les maures devait également développer à l'égard de Rome une résistance religieuse cristallisée particulièrement par la doctrine donatiste.

---

[103]« Durant la troisième année du règne de Justin, Théodore, préfet d'Afrique fut tué par les Maures (…). Durant la quatrième année de Justin, Theoctistus, magister militum de la province africaine, vaincu au combat par les Maures fut tué (…). Durant la cinquième année de Justin, Amabilis, magister militae d'Afrique fut tué par les maures ». *Jean de Biclar,* éd. Mommsen, MGH, a.a.,t. XI, p. 212.

[104]Outre les éventuelles destructions du patrimoine scripturaire nord-africain qui ont suivi les invasions arabes, les évènements qui se produisaient dans cette partie de l'empire souffrent de l'indifférence et du silence des auteurs byzantins orientaux.

[105] Marcel BENABOU. La résistance africaine à la Romanisation. Editions la découverte. Paris. 2005, p. 246 – 251.

[106] Marcel BENABOU, op. cit, p579.

B/ La résistance religieuse des tribus maures.

Dans son analyse des différents aspects relatifs à la résistance maure face à Rome, M. BENABOU s'arrête devant le maintien des divinités berbères originelles et l'incapacité de celles, importées par Rome, de les supplanter ou de se développer en dehors de leurs sillages. Ainsi, cet auteur écrit que les dieux berbères « servent souvent de fondement aux développements ultérieurs des dieux romains, (leur maintien) correspond à un besoin et il est chargé d'une fonction précise. En effet, c'est seulement lorsqu'il peut, par quelque trait, se rattacher à la tradition libyque ou punique, qu'un dieu romain – transplanté en Afrique – rencontre le véritable public populaire[107]». Curieusement, cette permanence des convictions cultuelles berbères préromaines rappelle celle constatée à propos des divinités présentes au sein des provinces orientales de l'Empire – notamment en Egypte – et l'impossibilité de ce dernier d'y implanter une architecture religieuse exemptée des divinités originelles[108].

La christianisation de l'Empire ne lui permettra pas, non plus, d'assurer l'unité de ses sujets maures autour d'un seul dogme théologique. En effet, malgré son échec à s'imposer devant l'orthodoxie ecclésiastique, la doctrine donatiste – à travers son implantation exclusive en Afrique [305 J.C – 411 J.C] – permet de concrétiser les tensions socio-économiques (telles les pressions fiscales du pouvoir, la sédentarisation des populations nomades ou encore le rejet des petits paysans de l'expropriation de leurs terres par les grands propriétaires) qui minaient cette province[109].

Ainsi, en s'opposant à l'Eglise officielle romaine, considérée comme un levier doctrinal de la romanité étrangère qu'ils rejetaient, les maures exprimaient leur refus de cette autorité impériale qui les opprimait et ouvraient une voie irrémédiable à la distinction qu'ils opéreront désormais entre le christianisme et l'orthodoxie catholique[110].

Le développement d'un christianisme maure en dehors de l'Eglise chalcédonienne devait également s'amplifier après l'arrivée des vandales qui introduisait au sein de ces provinces une nouvelle lecture de la foi chrétienne à travers leur doctrine arienne. Graduellement, les

---

[107] *Ibid*., p. 379.
[108] M. SARTRE, Orient Romain, op. cit., p 500
[109] William. H. C. Frend, Saints and Sinners in the early Church, London, 1985, p. 108-109.
Cette opinion est défendue notamment par les thèses de Christian COURTOIS, Les Vandales et Afrique, Paris, 1955, p 147-149. Jean Paul Brisson, Autonomiste et christianisme dans l'Afrique romaine : de septime sévère à l'invasion vandale. Paris, 1958. Pierre Hadot, Michel Meslin, A propos du Donatisme, Archives des sciences sociales des religions. N. 4, 1957. p.143-148 ; voir également Pierre Maraval, op.cit., pp. 297-312.
[110] Ch. HUGONIOT, op. cit., p. 203. A. LAROUI, l'histoire du Maghreb, op. cit., p. 73.

territoires maures façonnaient un monothéisme abstrait, capable de s'adapter et de se satisfaire de n'importe quel nouveau dogme[111].

Un constat global s'impose à la fin de ce développement ; simultanément à l'Arabie, l'Afrique romaine offre aux observateurs de nombreuses analogies quant à l'incapacité de l'Empire de s'y imposer militairement et religieusement. Et à l'instar de sa présence sur la terre natale de l'Islam, le dessein nord-africain de Rome se heurtait à des résistances locales qui compromettaient la romanisation de cette région et esquissaient, en conséquence, son inéluctable rupture. Enfin, comme l'Arabie, l'avenir des provinces africaines de Rome se confondra avec celui de la nouvelle foi monothéiste, apparue à la Mecque et prêché par Mohamed. Rapidement, la romanité de cette région cédera sa place à l'arabité de ses nouveaux conquérants et aux bouleversements conceptuels qu'ils y introduiront.

A la fin de son ouvrage consacré à l'analyse de l'Orient romain, M. Sartre s'interroge si l'Empire romain aurait été-il incapable de créer des solidarités indispensables qui lui auraient permis de s'y imposer et de s'y maintenir ? A partir de nos observations de l'Afrique du Nord, nous pouvons élargir cette réflexion pour ne pas la confiner aux seules contrées orientales de l'empire romain. Désormais, il faudra se demander si cette impuissance aurait été caractéristique de l'ensemble des futures terres de l'Islam, ces régions où la romanité vacillait en l'absence des canaux qui l'auraient solidement véhiculée? Afin de répondre à cette question il faudra se tourner vers le véritable attribut de Rome envers le monde civique qu'elle avait réussi à installer tout au long de la mer méditerranéenne : son Droit. Celui-ci, considéré comme le véritable trait d'union qui matérialisait l'appartenance de ces provinces à Rome constituait, en effet, le soubassement effectif de son architecture universelle.

[111] A. LAROUI, *Ibid.*, p 73.

Première Partie.

De la construction de la norme juridique au sein de la Cité universelle :

La genèse du Droit entre la Cité romaine et Al-Ûmma islamique.

Dans son étude de l'esprit du droit musulman, Jean Paul Charnay établit la conclusion que le *fiqh*, en tant que système juridique, est doublement sacral. Cette sacralité est due, d'abord, à ses origines : le Coran et la Sunna qui expriment et expliquent la parole divine donnée à l'humanité afin d'en déduire les commandements à suivre et les normes à instituer pour accéder au salut éternel ; elle émane, aussi, du signifiant du *fiqh*, c'est-à-dire, la langue arabe classique utilisée pour transmettre ou formuler les normes régissant la société islamique[112].

L'observation de ces deux points n'est pas surprenante, ni autant révélatrice quand on sait que la tradition juridique islamique aime rappeler ses attaches avec l'œuvre prophétique et souligne le caractère miraculeux du don linguistique coranique, et plus accompli que celui de la langue poétique qui faisait, jusque-là, la fierté de l'Arabie préislamique[113].

Aujourd'hui, par ce caractère supraterrestre et ses multiples références au sein des législations nationales de la sphère arabo-islamique, le *fiqh* se révèle comme un reflet contemporain d'une volonté islamique orthodoxe qui refuse d'ôter à la règle juridique ses colorations religieuse et morale. Ainsi, qu'elle se manifeste par sa formulation ou à travers ses assises fondatrices, l'interprétation de la norme juridique islamique reproduit obligatoirement sa concordance avec les préceptes de la loi divine, elle ne peut avoir qu'un seul objectif : la réalisation de la justice voulue par Allah pour ses fidèles. Or, cette première appréciation du droit musulman reste incomplète et risque de déformer toute entreprise scientifique qui chercherait à mener le droit musulman en dehors de sa forteresse céleste et lui appliquer en conséquence une méthodologie matérielle capable de le désacraliser. Si la science juridique islamique revendique son ancrage au sein des racines sacrées et aime se définir à travers sa connexion intime avec la volonté divine, elle ne pourra pas nier l'empreinte humaine que les multiples apports sociopolitiques lui ont octroyé tout au long des premiers siècles de sa formation.

En effet, après la disparition de Muhammad et le tarissement de la source d'explication qui en a résulté, il devenait logique de voir le droit musulman se façonner à travers le travail doctrinal des différents juristes et savants de l'Islam qui cherchaient à combler les questions séculières omises par la révélation prophétique.

---

[112]J. P. CHARNAY, Esprit du Droit Musulman, Paris, Dalloz, 2008, p. 11

[113] Sur ce point nous orientons le lecteur à l'analyse effectuée par le penseur égyptien Abd Al Jawad YASSINE à propos du rôle de la langue arabe et sa méthodologie littéraire dans la stagnation de la réflexion juridique au sein du monde arabo-islamique médiévale. Abd Al Jawad YASSINE, *As-sulta fi-al-Islam : Al-Akl al-fikhi al-Salafi bayna al-Nass wa al-Tarikh, Al Markaz Al Thakafi Al Arabi*, Al-Markaz al-Thakafi al-Arabi, Casablanca, 2000, p. 33-49.

Tout au long de son évolution et jusqu'à la célèbre fermeture des portes d'*al Ijtihad*[114] - qui expliquerait la stagnation de l'interprétation doctrinale sous la dynastie abbasside – le droit islamique nous place devant un système normatif qui s'ajustait simultanément selon les particularités des différences sociales ou ethniques des territoires conquis et au travers ses transactions avec l'appareil politico – institutionnelle qui veillait sur son application. Cependant, à partir de son association et sa connexion avec le pouvoir politique qui le véhicule, la norme juridique islamique reflète une certaine bicéphalie qui étonnerait le chercheur par sa conformité quasi parfaite avec la lecture positiviste.

Manifestement, le droit islamique, tel qu'il a été élaboré par les jurisconsultes abbassides, peut s'interpréter comme un exemple parfait du droit positif déchargé, instinctivement ou intentionnellement, de tout rapport métaphysique[115]. De la sorte, la norme fondamentale d'origine "mystérieuse", qui domine la construction juridique positiviste, peut être identifiée – dans le cas du *fiqh* - à la justice divine. La hiérarchisation des sources du droit en Islam, telle qu'elle a été codifiée par *al Shafi'i* et ses successeurs, correspondrait parfaitement à la structuration des normes juridiques effectuées par Kelsen et l'école Normativiste.

En effet, en ne reconnaissant de souveraineté qu'en Allah et en faisant de celui-ci la seule source de la loi, le *fiqh* islamique peut se définir parfaitement, et selon les termes du Professeur J.P CHARNAY comme « […] n'étant pas un droit naturel tiré de la nature humaine, mais un droit positif édicté ou inspiré par Dieu régulant cette nature. Comme le droit canonique […] c'est un droit concret tenant compte des réalités physiologiques… [116]». Logiquement, Les *fuqaha* ne sont appelés, à travers cette lecture, qu'à fournir un travail complémentaire qui leur permet d'adapter la norme divine et l'appliquer aux situations auxquels ils seraient exposés.

Cependant, aligner le positivisme juridique sur la norme juridique islamique s'avère une opération aléatoire et difficile à concevoir, deux raisons peuvent s'identifier ici pour justifier ce constat :

- d'abord, le positivisme, en tant que méthodologie technique et scientifique refuse toute subordination à la morale ou au droit naturel et universel ;

[114] La théorie de la fermeture d'*Al-Ijtihad* a été contestée récemment à travers les études de nombreux auteurs notamment le Professeur Wael HALLAQ. Wael B. Hallaq Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, No. 1. Cambridge University Press, Mar., 1984, p. 3-41. On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad. *Studia Islamica*, No. 63. Maisonneuve & Larose, 1986, p. 129-141.
[115] Jean Louis BERGEL, Théorie Générale du Droit, Paris, Dalloz, 2004, p. 26.
[116] Jean Paul CHARNAY, op. cit., p. 19.

- ensuite, le rejet de l'école positiviste des normes et des phénomènes extérieurs au champ juridique ne peut qu'altérer sa conception du droit et la rendre incomplète. En effet, une lecture objective de ce dernier ne peut ni omettre son rôle régulateur des rapports interindividuels au sein de la société, ni ignorer les finalités qui lui ont été fixées par le pouvoir central ou la communauté qui s'y subordonnent[117].

L'exposition schématique de ces éléments nous permet d'affirmer que le droit ne peut ni se dissocier des phénomènes plus larges, ni être isolé des sources ou du contexte qui l'établissent. Il dépend de l'Histoire, de l'environnement humain et économique qui l'entoure, ou encore des choix idéologiques du pouvoir. Ainsi, toute réflexion positiviste sur la pureté du processus constructif du Droit s'avère comme une tentative incertaine de la part d'une doctrine qui chercherait plus à éviter de se perdre dans les territoires impurs de la politique et / ou de l'idéologie[118] qui agencent le droit que de fournir une approche scientifique capable de fixer la notion du droit et coordonner les dissemblances que lui procurent ses sources hétéroclites.

Nier les influences probables des facteurs externes sur la production normative ne peut pas expliquer le fondement d'une discipline, en l'occurrence ici le droit, dont les finalités s'adressent d'abord à chacune des sociétés humaines. Ainsi, comprendre et déceler les traits constitutifs de l'essence même du droit appelle le chercheur à s'approcher de ces "territoires impurs" que forment l'idéologie et la politique ou tout autre phénomène social intervenant et de s'y aventurer ; celui-ci constatera ainsi que le droit est, non seulement, attaché intimement à la politique et l'idéologie d'une part, mais qu'il est aussi, d'autre part, exposé aux influences des divers faits qui façonnent la société où il évolue.

Comme l'écrit le professeur Jacques ELLUL, le droit n'est pas exclusivement le produit d'un cadre étatique rétréci considérablement dépassé ; il est un phénomène complexe qui intègre singulièrement d'autres matériaux pour devenir une œuvre composite que s'offre la société humaine pour s'organiser[119]. Ainsi, la religion, la morale, l'éthique, la coutume ancestrale ou encore l'économie peuvent prétendre à leurs parts dans l'édification de la norme juridique qui les légitime auprès des individus auxquels elle s'adresse.

- [117] Le droit désigne d'abord l'ensemble des règles régissant la vie en société et dont le respect est garanti par la puissance publique. Il est considéré aussi comme un phénomène rationnel qui cherche à établir un ordre social harmonieux et à régler les rapports au sein d'une société humaine définie tout en promouvant une certaine « Ethique », un ordre moral, une sécurité juridique ou encore le progrès social.

[118] Jean Jacques CHEVALLIER, Dictionnaire de la culture juridique, Lamy, Presses Universitaires de France, Paris, 2003, p. 478.

[119] Jacques Ellul. Le fondement théologique du droit. Dalloz. 2008, p. 18-25.

A travers sa fonction organisatrice des rapports humains et parce qu'il est le produit d'un travail intellectuel, soucieux d'équilibrer les normes juridiques existantes avec les nouvelles situations juridiques, les traditionnelles institutions sociales, les concepts ou modèles éthiques à respecter, le droit devient *« un art et une science »*[120] qui cherche à lier la volonté individuelle et libre des Hommes à la volonté collective de la Communauté qui l'accueille et qui l'ajustent aux principes moraux ou religieux qui la régissent. Cependant, si ce deuxième aspect se manifeste, brillamment, sous les plumes de la sociologie juridique – qui désigne le droit en tant qu'un phénomène intellectuel structuré à partir des faits sociaux intervenant dans ses champs d'application et de sa relativité dans le temps et dans l'espace – le refus de cette école de toute idée de justice métaphysique nous incite à rester prudents et ne pas lui subordonner notre réflexion relative aux systèmes juridiques qui ont dominé la Méditerranée antique et médiévale. En effet, au sein de cette sphère, le droit devait nécessairement s'axer sur un "idéal transcendant". Ce pilier intégra le droit romain sous un double aspect : d'abord philosophique, puis religieux après la christianisation de l'Empire. C'est cette nouvelle nuance que devra garder le *fiqh* islamique en se présentant comme le garant de la pureté du message divin[121].

Nous verrons à travers le droit romain et le *fiqh* islamique comment le droit se forge selon les exigences du cadre humain et social où il évolue et à partir de l'idée que se font les membres de cette communauté humaine de la justice et de la morale. L'analyse de l'essence fondatrice de la pensée juridique romaine et la pensée islamique nous offrira la possibilité de revenir sur la relation entre le droit et l'individu et nous aidera à s'interroger sur la marge d'intervention dont dispose ce dernier pour créer la règle normative qui organise sa vie sociale ; en est-il le seul et le véritable facteur d'évolution ou en est-il un simple agent d'exécution qui doit se conformer à un ordre "naturel" supérieur qui règlemente sa vie ? Comment la communauté sociale qui absorbe l'individu évoluera-t-elle devant l'éventuelle intervention humaine ? Permettra-elle à la règle positive de s'ériger comme sa seule norme

---

[120] Jean Louis BERGEL, op. cit, p. 6.

[121] « Le respect de la loi d'Allah (donc également le développement de la science théologico-juridique, la classification hiérarchisée des jurisconsultes et de leurs opinions, l'organisation judiciaire) n'a pas pour seul but le maintien et l'équilibre des intérêts privés, éthiques culturel…, ou même la résolution et l'harmonisation des conflits inter-individuels ou collectifs, mais la protection de l'ordre normatif « donné par cette loi – et au-delà, presque, le désir d'éviter toute impureté à cette loi. La protection juridique ne se situe pas seulement dans l'avenir, dans un but de rétablissement de la paix sociale…. Elle remonte vers le passé, par refoulement de l'atteinte portée à la loi en cas de non ou inadéquate application de ses prescriptions. Et parfois même mieux ne vaut pas l'appliquer tout en proclamant la sainteté de son essence, sa pérennité et sa vocation virtuelle et toujours immédiate à une mise en vigueur effective, que l'appliquer en la déformant. Cette notion de "protection" de la loi divine vise donc moins – et non sans paradoxe – à assurer la conformité de la vie sociale à cette loi qu'à en affirmer, au niveau des principes, la supériorité et le caractère immaculé : ce qui permet de résorber les troubles de conscience et d'assurer la paix de l'âme… » Jean Paul CHARNAY, op. cit., p.102.

organisatrice ou modifiera-t-elle la substance du droit afin de le conformer aux facteurs externes (éthique, morale) et le réhabiliter, par conséquent, au sein de la loi universelle qui échappe à l'intervention humaine ?

L'évolution historique du droit fournit de nombreux exemples capables de proposer au chercheur les bases nécessaires pour établir une réflexion capable de répondre à ces multiples interrogations. Ainsi, le droit romain, par son affiliation historique à la *Lex Duodecim Tabularum* et le travail des jurisconsultes impériaux soucieux de ne pas déroger à la mémoire républicaine, se définit sommairement comme le modèle parfait du système juridique issu de la volonté des Hommes. Le *fiqh* islamique, pour sa part, se présente comme l'antithèse parfaite de la construction juridique romaine. Élaboré au sein d'une communauté, *al Ûmma*, issue de la volonté divine, le droit musulman se présente, à l'instar même de cette communauté et du message prophétique de l'Islam, comme un don qu'Allah offre au croyant pour l'amener sur les sentiers du salut éternel. Tout au long de l'âge médiéval, les traités juridiques des jurisconsultes musulmans attestent une préoccupation manifeste pour instituer un droit qui s'identifie à la seule volonté divine et qui cherche à prolonger les principes régulateurs de la communauté de Médine.

Brièvement, nous pouvons écrire que la tutelle divine, quoiqu'elle n'est pas absente ; reste insuffisante au sein du droit romain qui permet à ses destinataires de réglementer leurs propres affaires, le droit musulman s'érige de son côté comme une offrande divine que l'Homme est amené à respecter et qui l'oblige à recourir à des références supérieures et externes – la parole coranique "incréée" et le passé mythique de la *Sûnna* – pour pouvoir structurer et sa vie cultuelle et ses rapports intrasociaux. Pourtant, loin de cette présentation rudimentaire, l'équation des origines du droit n'est pas aussi simple et ne peut pas se résoudre à partir des idées immobiles que les auteurs véhiculent pour affirmer ou non l'exactitude de leurs théories. En effet, la question à poser est celle de savoir si ce rejet réciproque que se partagent l'Homme et le Dieu serait-il véridique et suffisant pour comprendre la genèse d'un droit édifiés particulièrement par le premier mais appelés à refléter la perfection du deuxième?

Au milieu du panorama confus, offert par les réponses des diverses doctrines juridiques, théologiques et philosophies, une seule substance semble se distinguer pour proposer au chercheur les outils nécessaires qui l'aideront à comprendre la logique constructrice du droit ; ainsi, ce matériel va être puisé dans le concept de la Communauté Humaine qui s'impose comme un élément immuable dont les valeurs et l'adhésion conditionnent le droit qu'elle doit d'abord accepter avant de l'appliquer.

La Communauté_Humaine peut se révéler donc comme étant « ce moule permanent de la construction juridique dans lequel se décalent les exigences et les aspirations variables de chaque société, selon les époques, les latitudes, les choix idéologiques ou techniques » guetté par le professeur J. L BERGEL[122]. Nous estimons en effet que c'est dans l'organisation sociale qui fait évoluer le droit qu'il faut chercher sa substance.

En s'arrêtant devant la notion de la Communauté Universelle partagées par la pensée romaine et les textes médiévaux islamiques, cette étude devra démontrer comment le droit subit abondamment l'intervention de la société qui le fait et qui lui exige de refléter l'idée d'une justice supraterrestre légitimatrice. Ainsi, outre cette première condition, la norme juridique se forge selon l'idée que la Communauté Humaine se fait d'elle-même et des institutions qu'elle se donne pour garantir sa pérennité (chapitre I), la marge que celles-ci laissent à la raison humaine parachèveront la construction de la norme juridique(chapitre II).

Chapitre I : la communauté universelle et l'individu entre Rome et l'Islam.

La tradition islamique orthodoxe se plait de rappeler la fraternité établie par le prophète Muhamed, lors de son avènement à *Yâthrib*, comme un acte majeur dans la fondation de la nouvelle communauté universelle des Hommes et la concrétisation parfaite de l'unité qu'instaura l'Islam parmi eux[123]. Pourtant à l'aube du VIIe siècle de notre ère, cette belle manifestation de la solidarité humaine, qui s'oppose à la tradition clanique de la société arabe préislamique, n'a pas été une expérience pionnière et ne peut être considérée comme l'apport majeur de l'Islam. En effet, la communauté universelle des Hommes, vouée à des causes communes, unie par des liens spirituels et animée par l'adoration d'un même Dieu (comme peut le désigner sommairement la pensée islamique) a façonné le processus évolutif de la pensée humaine depuis l'avènement du stoïcisme qui en avait fait l'étendard de sa réforme morale.

En établissant les rapports de l'Homme avec son créateur d'une part et avec ses semblables de l'autre part, *al Ûmma,* - cette Cité universelle islamique – se définit comme la cadre parfait qui permet à l'Homme de s'épanouir dans sa vie sociale et spirituelle. La pensée islamique

[122] Jean Louis BERGEL, op. cit., p. 2.
[123] Rachid Al-Ghanouchi, *Houkouk Al-Mouwatanna, Houkouk ghayr Al-Muslim fi al-Moujtamaâ al-islami, Al Maâhad al alami li al fikr Al Islami*, Virginie, Etats-Unis, 1993. p, 53-57 ; Zoubir Soultane, *Al-Sahifa wa al-Dawla Al Haditha, Al Waây al Islami, Al-Sharika al-Asriya li-al Tibaâ wa al-Nachr,* No 535, Mars, Koweït, 2010, p. 22-25.

enseigne qu'en appartenant à la communauté universelle, l'Homme assume son rôle de *khalifât*, vicaire, d'Allah sur terre et se doit de respecter ses devoirs à l'égard de l'univers ; c'est seulement à travers cette perspective qu'il peut appréhender les préceptes de la justice naturelle et se conformer ainsi à la volonté de son créateur[124]. Cependant, cette théorie qui intègre l'être dans son ensemble n'est pas originelle à l'Islam et le chercheur constatera que le stoïcisme avait véhiculé, antérieurement, la même conception des rapports de l'Homme avec l'univers. Ce courant conceptuel allait même reléguer la multitude des dieux des petites cités sous l'autorité d'un Dieu unique et transcendant, seul responsable de l'existence humaine.

Ces multiples observations et ces rencontres "curieuses" entre la conception islamique de la communauté universelle et de l'être nous incitent à nous arrêter d'abord devant l'école du portique et plus particulièrement ses préceptes concernant l'Ethique et la science politique qui administre la cité des Hommes, ces deux angles d'étude nous conduiront à déceler les traits relatifs aussi bien à la communauté universelle que la raison humaine et les lois qui l'animent selon la pensée stoïcienne. Nos conclusions seront projetées, ensuite, sur les deux modèles concrets que l'évolution institutionnelle et idéologique humaine a proposés pour l'idéal universel des stoïciens : l'Empire romain et *al Ûmma al Islamiyâ*. Cette démarche devrait confirmer ou non les influences apparentes de la philosophie stoïcienne sur les religions monothéistes qui lui succéderont au sein de la sphère méditerranéenne.

Note introductive : la communauté universelle dans la pensée stoïcienne.

Dans la philosophie du portique, l'idée de la communauté universelle se révèle comme le témoignage capital des interrogations posées par ses auteurs pour savoir comment concilier l'Homme avec l'univers qui l'entoure.

Doté de la raison, l'être humain se doit de sortir de son état animal pour entreprendre les chemins de la morale droite qui le débarrasseront des vices et des passions corruptrices auxquelles il est exposé dans son état primitif ; l'Homme vivra ainsi en conformité avec les lois naturelles qui gouvernent sa vie sociale et ne nuira pas, ainsi, ni à l'évolution homogène de l'univers, ni à la volonté de son ultime architecte : le Dieu. Ainsi, pour que l'Homme puisse réaliser sa mutation identitaire, le stoïcisme pose l'édification d'une communauté des individus comme la première étape de ce processus évolutif. Or, cette sociabilité des êtres

[124] *Infra*, p. 103-110.

humains, comme l'observe Robert Muller, est enseignée dans la pensée stoïcienne comme un fait naturel indépendant de la volonté humaine[125]. L'ambiguïté apparente de ce dernier point disparaît dans la logique stoïcienne qui saura s'appuyer sur l'universalité des modèles de l'association humaine pour dissiper les reflets de toute lecture paradoxale de sa théorie de la communauté naturelle universelle.

Et si les considérations biologiques, justifiant l'association entre les Hommes, sont tellement intuitives qu'elles ne suscitent pas l'attention analytique du portique, celui-ci, n'hésitera pas employer sa plume pour expliquer que la communauté des Hommes est d'abord le fruit de la raison humaine.

Dans la doctrine stoïcienne, l'Homme est un être social grâce à la raison qui lui a été attribuée par la nature. Cette capacité, issue de la volonté universelle, incite les Hommes à hausser la solidarité réduite qui existe au sein de la communauté primitive (famille, tribu ou clan) à un degré plus élevé adéquat à l'harmonie des mécanismes gérant l'ordre naturel. Ainsi, au lieu de poursuivre ses fins particulières, considérées comme des sources de discorde et de rivalité, l'individu doit perfectionner son évolution en s'associant à ses semblables et en coopérant avec eux. La raison amène aussi la Cité qui s'interprète dans la pensée stoïcienne, comme un synonyme du progrès de la nature humaine et un concept qui témoigne de l'universalité de son caractère social. Cette approche permet donc au portique d'appréhender la Cité comme une structure sociale imposée par les lois naturelles et dissociée, par essence, des institutions politiques et du système cultuel que se partagent ses habitants et qui divergent selon la volonté de ces derniers.

Bien que l'édifice stoïcien permette de légitimer l'existence de la cité humaine selon les lois de l'univers, la philosophie du portique ne s'est pas contentée de cette argumentation et a essayé de la dépasser pour imposer la structure communautaire comme une nécessité qui revêt l'aspect d'un devoir humain. En effet, parce que les racines spirituelles qui fondent la vie commune - comme l'entraide, l'amitié, la bienfaisance ou encore la solidarité - reflètent indéniablement le caractère de l'action droite, elles cristallisent l'accord implicite de l'ensemble des individus pour s'inculquer l'obligation d'harmoniser leurs actes. Participer à

[125] Robert MULLER, les Stoïciens, la liberté et l'ordre du monde, Paris, J. Vrin, 2006, p. 242-243.

édifier une structure universelle cohérente à partir de la communauté des Hommes devient, ainsi, un devoir que l'Homme « sage » doit accomplir pour réussir à atteindre la vertu.

La Cité se révèle au terme de la réflexion stoïcienne, comme un mécanisme élaboré par la nature au service de la raison humaine afin qu'elle prenne conscience de l'univers qui l'encadre. Toutefois, cette assurance intellectuelle démontrée par la philosophie du portique va vite se lézarder devant le silence de ses auteurs et leur incapacité de proposer une doctrine politique capable de développer un projet civique et institutionnel conforme à leur conception de la communauté des Hommes. Ce constat paradoxal s'accentue encore avec l'hésitation que le portique démontre à l'égard de la solidarité humaine qu'il n'a cessé de soutenir. Manifestement, à travers ses préceptes, le portique exprime plutôt un principe moral vertueux qui baliserait l'action humaine qu'un programme de règles de conduites. Ceci est dû, probablement, à cette volonté stoïcienne d'éviter un dessein social qui dénaturerait l'ordre qui régit le processus évolutif de la cité universelle[126].

Cette observation qui confirme la définition du stoïcisme en tant que morale sociale[127] l'oppose à la vision islamique de la communauté des Hommes qui est considérée par l'orthodoxie sunnite comme le projet social à réaliser afin de permettre à l'Homme de se conformer à la volonté divine/universelle et l'aider et l'aider à s'approcher de son salut éternel. Cependant, cette dissension apparente entre la conception islamique et la conception stoïcienne de la Cité universelle n'est pas aussi probante. En effet, pour comprendre l'interprétation de la pensée islamique de la communauté universelle, il nous faut se placer dans le cadre contextuel et idéologique qui l'a forgé ; nous nous apercevrons ainsi que l'avènement tardif de l'Islam et sa succession d'un Empire romain totalement christianisé peuvent expliquer les raisons de cette dissemblance de lecture.

A l'aube du VIIe siècle de notre ère, le Dieu monothéiste des chrétiens avait, depuis longtemps, évincé la philosophie stoïcienne de son rôle directeur de l'organisation sociale avant d'assujettir l'ordre universel à sa propre volonté et la philosophie grecque aux interprétations théologiques. L'Islam qui est apparu dans une péninsule arabique aspirant à ce Dieu un et transcendant ne pouvait que reprendre l'idéal universaliste de la communauté humaine, tel qu'il a été formée par la pensée théologique chrétienne, et l'adapter à son dessein réformateur d'une région incapable, jusque-là, de proposer un seul projet social unitaire.

---

[126] Robert MULLER, op. cit., p. 243-246.
[127] Arthur BODSON, La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle, Les Paris, Belles Lettres, 1967, p. 15-17.

Sans s'attarder maintenant devant ce processus, nous pouvons souligner que la proximité entre la communauté universelle des stoïciens et celle de l'Islam s'avèrera moins contestable et la contribution, bien que relative, de la première dans la formulation tardive de la deuxième ne pourra être qu'admise. Ce constat deviendra plus explicite à travers l'examen suivant de la notion du devoir intermédiaire proposé par l'école du portique pour classifier l'idée de la société humaine et le principe juridique du *fard al kifaya* proposé par le *fiqh* islamique.

Le portique loue la société humaine, mais ne la considère pas comme une action droite/convenable synonyme de la vertu ou de la sagesse à atteindre[128]. N'étant pas le bien moral suprême, ni une mauvaise action humaine, la société est "reléguée" chez le stoïcien dans la catégorie des « indifférents » dispensés de toute valeur morale hormis celle qui lui est attribuée par les tendances primitives de la nature. « On se souvient que les tendances primitives de la nature ont été mises à contribution dès le début de la réflexion morale ; soutenir que la vertu et le bonheur ne reposent pas sur elles, ne signifie pas que lesdites tendances soient devenues entre temps illégitimes…, en un mot, beaucoup de choses étrangères au souverain bien ont cependant une valeur. On distinguera donc parmi les choses indifférentes celles qui sont préférables[129] ». Parce qu'elle est conforme à la nature, la communauté des hommes dispose, par conséquent, d'une valeur. Elle devient une action préférable, légitimée par les tendances naturelles qui conduisent l'individu, animé par le jugement de la raison, à l'accepter. Le caractère préférable fait fondamentalement de la société humaine, dans la philosophie stoïcienne orthodoxe, un devoir et un modèle de comportement structuré à entreprendre.

[128]De la classification stoïcienne des actes humains, Cicéron nous a légué dans ses "Académiques" ce passage qui relate la hiérarchisation morale effectuée par le portique des actes de l'individu : « Zénon […] n'était en aucune façon homme à ôter son ressort à la vertu ; au contraire, il plaçait dans la seule vertu toutes les conditions de la vie heureuse, et ne comptait rien d'autres parmi les biens ; c'est cela qu'il appelait l'"honnête", qui est une seule chose simple, le seul et unique bien. Toutes les autres choses, disait – il, ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais les unes sont cependant conformes à la nature, les autres contraires à la nature. Entre les deux, il regardait les autres choses comme intermédiaires et moyennes. Celles qui sont conformes à la nature, il enseigne qu'elles sont à choisir et d'une certaine valeur, et le contraire pour celles qui sont contre la nature. Celles qui ne sont ni l'un, ni l'autre, il les laissait dans les choses moyennes. Ces dernières selon lui, n'ont absolument aucune importance ; toutefois parmi celles qui sont à choisir, les unes ont plus de valeur, il les appelait "préférées", et "reléguées" celles qui en ont moins. Ayant ainsi moins changé les réalités que les mots, de même, entre l'action droite et la faute il rangeait le "devoir" et l'action contraire au "devoir" comme choses moyennes, mettant uniquement les actions droites parmi les biens, et les actions contraires à la rectitude, c'est-à-dire les fautes, parmi les maux ; quant à l'observation et la non observation des devoirs, il les considérait comme choses moyennes… ». *Cicéron, Secondes Académiques,* I, 10, 35 – 37.

[129] Robert MULLER, Les Stoïciens, la liberté et l'ordre du monde, op. cit., p. 207.

Ultérieurement, la relecture cicéronienne de l'œuvre morale du stoïque permettra de répartir l'action effectuée par la raison humaine en deux catégories : d'abord, celle du devoir qui nécessite une exigence morale effectuée seulement par le sage, puis, celle du devoir intermédiaire qui caractérise l'action des autres. Cette deuxième catégorie importe des obligations secondaires et une moralité moyenne due à la capacité de cette action intermédiaire de fournir aux Hommes les outils nécessaires pour leur épanouissement. L'action humaine intermédiaire peut énoncer, au bout de cette thèse, son caractère préférable. Toutefois, cet acte préférable reste distinct de l'action morale du sage et ne peut se confondre avec la vertu qui est propre à celle-là. La communauté des Hommes, la science qui régit ses institutions (la politique) et le gouvernement chargé de l'appliquer s'insèrent, logiquement, dans la catégorie des indifférents qui doivent être appréciés selon leur situation dans l'horizon du "bien souverain".

Avant d'examiner l'évolution de la notion de la cité et la légitimité qui régit son organisation, nous devons nous arrêter brièvement et une dernière fois devant l'action intermédiaire stoïcienne car cette catégorie d'actes humains interpelle par sa proximité avec la notion de *fard al kifaya* proposée par les légistes musulmans. En effet, les savants musulmans se serviront, ultérieurement, de cette catégorie des devoirs humains pour qualifier l'institution juridico-politique chargée de régir les affaires de la communauté des Hommes en terre d'Islam : le Califat. En effet, celui-ci est considéré, dans la pensée juridique islamique comme un devoir collectif qui incombe à tous les musulmans dans leur ensemble. Ainsi, nous constatons que les docteurs de droit musulmans, sans faire référence explicite aux sources stoïciennes, vont reprendre la même logique d'analyse pour élaborer leur interprétation du cadre social universel et des institutions chargées de réglementer la vie de l'individu.

Malgré les diverses appréciations de la communauté universelle dans la littérature islamique médiévale et malgré le caractère théologique qui la singularise, nous pouvons établir un parallèle entre le gouvernement de la cité universelle stoïcienne et celui d'*al Úmma al Islamîya* jusqu'à penser que la doctrine juridique islamique du califat, par son avènement tardif, n'a pu être forgée qu'après la rencontre des jurisconsultes et érudits musulmans avec la philosophie hellénistique et son concept du gouvernement de la Cité.

Certes, le stoïcisme ne s'est manifesté, que timidement, dans la tradition savante islamique médiévale, mais sa perpétuité sous-jacente dans la tradition monothéiste chrétienne de l'Empire romain d'orient et sa conception du pouvoir ne pouvait qu'atteindre la conscience de la jeune organisation sociopolitique affiliée à l'Islam qui cherchait à s'affirmer

intellectuellement[130]. Toutefois, la représentation communautaire islamique, à l'opposé de la tradition stoïcienne, ne se présente pas comme une simple lecture éthique. Elle se veut concrète et s'érige par conséquent en un programme de devoirs et d'actes à accomplir.

Lors de la section qui suit, nous verrons comment la notion philosophique de la communauté universelle s'est transmise à partir de la doctrine stoïcienne dans la sphère juridico-politique romaine avant de s'éclipser devant l'édifice doctrinal importé par le monothéisme religieux des chrétiens et des musulmans (section 1). Celui-ci n'allait pas seulement doter le gouvernement de la Cité d'une nouvelle légitimité idéologique, garante d'une unicité religieuse indispensable, il procéda aussi à la mutation de l'identité de la composante humaine de la cité universelle. Désormais, les droits de l'individu se procurent de sa qualité de fidèle/croyant et non pas de celle du citoyen qui accompagna les débuts de la communauté universelle (section2).

Section I : La *Cosmopolis* entre l'Empire romain et al *Ûmma* islamique.

La Rome impériale doit sa légitimité à la philosophie stoïcienne et sa capacité impressionnante de justifier, à la fois, et l'effondrement de l'ancienne liberté républicaine, et la nécessité de la réalisation d'un gouvernement monarchique universel. Ce régime politique se consolidera, ultérieurement, après sa rencontre avec le monothéisme religieux et la conversion de Constantin. Celui-ci, immiscera le Dieu chrétien dans la gestion des affaires temporelles des Hommes pour ne plus le sortir. Progressivement, l'appartenance à la Cité universelle dépendra de la capacité de l'individu à adhérer au culte monothéiste d'un Dieu transcendant ; la citoyenneté se définira, désormais, à travers le respect de l'être des normes morales et religieuses.

§1§: La Cité universelle à travers le modèle impérial romain.

En s'affranchissant de son cadre civique originel et en se confondant avec l'idéal unitaire et cosmopolite des Grecs (A), la *Res Publica* devait renouer avec son passé monarchique avant de se charger de maintenir l'équilibre universel (B).

[130] Concernant ce point, voir l'ouvrage de Dimitri GUTAS, Pensée grecque, culture arabe : le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive : IIe-IVe-VIIIe-Xe siècles, Paris, Aubier, 2005. 340 p.

- A- L'œuvre institutionnelle romaine.

Malgré le caractère légendaire et obscur qui caractérise la royauté étrusque de Rome, celle-ci lui doit les bases de la *Civitas* qu'elle allait devenir. En effet, les chroniques historiques romaines désignent la technique hoplitique, importée de la Grèce, par le roi étrusque *Servius Tellius*, comme la principale cause de la réorganisation structurelle et politique de Rome. La réforme militaire sévrienne imposa aux individus combattants de constituer un ensemble et de prendre conscience de leur réalité en tant qu'une masse d'individus. Elle leur permit en conséquence de dépasser le lien de clientèle imposé par le service des *gentes* au profit de la Cité. Appuyée par une réforme foncière, la nouvelle organisation militaire permettait aussi, la création des tribus territoriales qui allaient mettre un terme au cadre ancien imposé par les *gentes*. Enfin, cette armée est devenue l'assemblée centuriate qui représente l'ensemble des citoyens : le *Populus*, et s'exprime en son nom. Désormais, celui-ci devient impliqué – d'une manière relative – dans la gestion des affaires politiques de la Cité ; la substance de la *Res Publica* a été, ainsi, implantée[131].

La Cité étrusque pose les germes de la Rome républicaine, elle est la communauté des individus qui lui sont rattachés par un principe territorial et qu'elle en fait des nouveaux citoyens. Elle métamorphose le lien de la clientèle en un lien de citoyenneté et devient par conséquent la communauté "personnelle" de tous les citoyens.

Rome est devenue une entité juridique qui existe indépendamment de ses membres. Mais, la Cité étrusque semblait mieux s'inspirer du modèle proposé par les tyrans grecs que par l'idéal démocratique athénien, et si le peuple forme la Cité, il restera – aussi bien que l'aristocratie patricienne – exclu de la gestion des affaires publiques.

Au long du VIe siècle avant notre ère, le gouvernement à Rome est la puissance d'un seul, le roi. Celui-ci exerce *l'Imperium* : pouvoir politique suprême. Maître des terres et des hommes, le roi sert aussi d'interprète aux dieux et dispose des fonctions religieuses importantes[132].

[131] Michel HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, Editions Dalloz, 2007, p. 231-232.
[132] Jean GAUDEMET, Les Institutions de l'Antiquité, Paris, Montchrestien, 2002, 7ème édition, p. 132.

Ce cumul des pouvoirs faisait de la royauté étrusque un régime inadapté à l'identité idéaliste de la Cité car le *rex* considérait le peuple romain plus comme une masse de sujets que comme une communauté de citoyens capables de participer et intervenir dans la gestion des affaires communes. La fin du VIe siècle allait remédier à cette situation et offrir à Rome l'identité qui façonnera à jamais son évolution ultérieure : la *Res Publica*. Affranchie de la tutelle étrusque, cette dernière deviendra, à croire les Annales de Tacite "le havre de la liberté" et le cadre civique adéquat pour exprimer et exercer pleinement la volonté du *Populus*[133].

Cependant, si le drame de Lucrèce s'est illustré dans les chroniques classiques romaines comme l'acte instigateur de la fin de la royauté étrusque, les récentes études scientifiques refusent d'accorder à la matrone[134] le moindre crédit avant de la faire disparaître. Les raisons qui expliqueraient la mutation de la ville d'une cité royale au modèle républicain ne dépendraient ni de la tyrannie de Tarquin le superbe, ni d'un soulèvement populaire idéalisé[135]. Cette transition peut être le fruit d'un processus politique et social qui a évolué d'une manière graduelle jusqu'aux années 450 avant J.-C et la laïcisation définitive de l'ordre juridique romain.

Au XIXe siècle, le professeur Mommsen écrivait que la chute des Etrusques s'est inscrite dans un processus politique animé par les lois naturelles de l'évolution biologique qu'il serait inutile de discuter : « Ce changement (celui des rois par les consuls romains) était […] dans les conditions organiques et naturelles des systèmes grec et italien. […] C'était le résultat naturel des choses : il se propage dans tout le monde italo-grec. Partout : […] dans toutes les cités italiques (les diverses villes de Latium, d'Etrurie, d'Ombrie) enfin, comme dans les cités grecques, remplacent tôt ou tard les magistrats à vie[136] ».

Cette loi biologique qui anime aussi bien la vie des Hommes que celle des pouvoirs politiques s'est accompagnée, dans le cas de la civilisation étrusque, d'une longue agonie amorcée par les multiples défaites militaires concédées par le pouvoir royal face aux Grecs. Celui-ci aurait choisi, délibérément, d'évacuer Rome afin de préserver ses bases historiques[137].

---

[133] *Tacite*, Annales 1,1.
[134] C'est à travers ce terme, désignant en latin la femme honorable hautement estimée, que le professeur Marie THERES FÖGEN désigne Lucrèce dans son « Histoires du droit romain ».
[135] Marie-Thérèse FÖGEN, Histoires du droit romain : De l'origine et de l'évolution d'un système social, Traduit de l'allemand par Denis TRIERWEILER, Ed. La maison des sciences de l'homme, Paris, 2007, p. 14.
[136] Théodore MOMMSEN 1865, vol. I, p. 227, cité par Marie-Thérèse FÖGEN, *ibid*.
[137] Lucien JERPHAGNON, Histoire de la Rome antique : les armes et les mots, Hachettes Littératures, Paris, 2002, p, 28.

Qu'il s'agisse d'un repli stratégique ou d'une révolution aristocratique menée par une classe patricienne romaine, "revancharde" et "opportuniste"[138], la disparition de la royauté offrit aux citoyens romains la *Res Publica.* Celle-ci sera, désormais, le synonyme du renouveau idéologique et politique de la Cité de Romulus. Rome est devenue une République où le pouvoir appartient, théoriquement, à l'ensemble des citoyens libres. Toutefois, nous verrons que l'évolution ultérieure de Rome dévoilera le caractère fragile de la *Res Publica* et l'incapacité des mécanismes politiques et institutionnels, dont elle s'est dotée, de la maintenir et d'empêcher son basculement, à partir d'Octave, vers un nouveau régime constitutionnel personnel.

Au lendemain de la chute des Etrusques, Rome devait ériger des mécanismes institutionnels capables de répondre à de nombreuses attentes : combler le vide institutionnel et juridique dû à l'éviction de la royauté et qui pourrait provoquer une situation d'anarchie sociale, empêcher le retour d'un pouvoir politique capable de basculer en Tyrannie et permettre à l'ensemble des citoyens d'intervenir dans la gestion des affaires de la Cité…
Une nouvelle fois, le modèle grec allait venir au secours de la république naissante en lui inspirant la Magistrature. Les romains formèrent, ainsi, le Consulat qui impose à son titulaire d'agir dans l'intérêt de la communauté car il en constitue l'organe exécutif de la Cité. Mais, à l'opposée d'Athènes où le magistrat est un agent désigné par le peuple et pour le peuple, le consul romain ne dépend que relativement de l'assise populaire et rappelle à travers plusieurs traits ses proximités avec le régime monarchique antérieur.

En effet, le consul, magistrat supérieur**,** dispose de la *Potestas*, de *l'Imperium* et de *l'Auspicium*. Son élection restera, malgré la pression plébéienne, ultérieure, une pure et simple nomination de la part du Sénat et consul sortant. En conséquence, cette désignation, accomplie par la classe patricienne, rétablissait une ancienne pratique pré-étrusque qui permettait l'élection du roi à partir du choix émis par le conseil des *Patres q*uoique la jeune république pouvait prétendre sa rupture avec "l'ancien régime" à travers les règles d'annalité, de la collégialité, et, surtout, de la responsabilité des consuls qui pouvait les exposer au contrôle et jugement du Sénat.

[138] M. HUMBERT, op. cit., p. 235 – 241.

Malgré cela, ces mécanismes d'organisation relevaient plus de l'idéal théorique car le sénat, cette assemblée d'anciens magistrats et lieu de rencontre des individus issus du même milieu social et alliés entre eux, évitait le plus souvent les procédures de condamnation ; l'histoire de la magistrature consulaire, tout au long des premières décennies qui ont succédé à la fin des Etrusques à Rome, permet de constater une extraordinaire confiscation des pouvoirs et des privilèges orchestrée par l'aristocratie patricienne, une arrogante usurpation légitimée par une remarquable invention juridique : la *Res Publica*.

Qu'ils sont illusoires les mots de Tacite quand il écrivait dans ses *Annales* « la ville de Rome fut d'abord en la possession des rois, puis L. Brutus établit la liberté et le Consulat ». La république romaine n'a jamais été "une affaire de peuple" car la magistrature suprême est restée monopolisée, jusqu'au milieu du quatrième siècle, par les *Patres* que la fondation de nouvelles magistratures, inférieures, n'atténuera pas. Cette constitution oligarchique, devait toutefois, se heurter, dès le début du Ve siècle aux multiples oppositions, institutionnelles et armées, dressées face à elle par la masse des citoyens écartés de la gestion des affaires de la Cité.

La première fissure sociale inter-romaine s'est déclenchée vers l'an 494/493 pour doter Rome de sa véritable « première organisation démocratique du pouvoir et d'un "Etat de fait" dans "l'Etat de droit" monopolisé par les patriciens. Ainsi, la *Plebs*/Plèbe fit son apparition sur l'échiquier républicain romain pour ne plus disparaître. La nouvelle institution bâtit sa réussite populaire sur sa capacité d'unir à la fois les citoyens, issus des diverses classes sociales romaines, écartés de l'administration des affaires de la Cité et d'accueillir les étrangers qui augmentaient, sans cesse, son poids de pression et attribuaient à ses revendications une assise de plus en plus large. Le divorce institutionnel que la Plèbe accomplit au sein de la *Res Publica* allait entraîner la Cité dans une série permanente de crises sociales qui n'ont pris fin qu'avec le compromis licinio-sextien en l'an 367 **av. J.-C.** qui déverrouilla, définitivement, les vestibules du Consulat patricien et annonça l'apparition de la *Nobilitas* : une nouvelle catégorie sociale détentrice des rênes de la cité républicaine.

Toutefois, le triomphe de la Plèbe ne signifiait pas l'installation de la démocratie et l'ouverture de la république aux classes populaires les plus démunies. L'ancienne oligarchie patricienne s'est doublée de l'oligarchie plébéienne pour former une nouvelle classe nobiliaire qui allait s'appuyer sur l'extension territoriale de Rome pour lier entre ses mains les destins politique et économique, ultérieurs, de la Cité. Cette « Aristocratie consulaire soudée par la

recherche sans partage du pouvoir suprême[139] » allait monopoliser, par des voies de fait, le Consulat et dominer le Sénat. Ses victoires militaires lui ouvrirent les portes des provinces conquises avant que les voies de la puissance financière lui soient libérées par le plébiscite Claudien de 218. Ainsi, après avoir remédié à ses conflits internes, Rome détournait ses armes vers les régions voisines et conquit l'Italie avant de triompher de la Grèce et du monde méditerranéen. Elle pouvait offrir, en conséquence, à son oligarchie la gloire militaire et l'argent nécessaire pour assurer la réussite politique que convoitaient ses membres.

Cependant, la domination du monde méditerranéen n'allait pas bénéficier au "petit peuple". Celui-ci s'est dépouillé, au fil des guerres et à cause de la pression des Publicains, de ses terres et d'une bonne partie de ses individus, sacrifiés au nom de la gloire romaine. La classe sociale moyenne s'inclinait pour entrer dans les réseaux fondés par les liens de clientèle et/ou de servilité. Ainsi, à la fin du deuxième siècle, la notion du peuple s'est tellement resserrée au sein de la république romaine qu'elle n'est devenue que le synonyme « d'une oligarchie richissime qui fait la pluie et le beau temps[140] » de la Rome conquérante.

Ce chaos social se confondait avec les influences intellectuelles et institutionnelles Greco-hellénistiques et orientales, introduites par les annexions territoriales, pour proposer à Rome ses nouvelles modes de pensée. Certainement, si la démocratie athénienne n'a pas cessé de caresser les rêves des plus défavorisés, le modèle monarchique oriental devait fournir, quant à lui, la forme constitutionnelle adéquate pour des chefs militaires romains, de plus en plus ambitieux. Sylla, Pompée ou encore Jules César estimaient, ainsi, que le salut de la République et la fin des tensions sociales devraient passer par leur prise, chacun à son tour, des pouvoirs exceptionnels et de leur émancipation, par la même occasion, des conditions et règles constitutionnelles que la *Res Publica* (collégialité, annalité, carrière des honneurs) avait prescrites pour éviter le retour de la tyrannie.

Par conséquent, l'exercice du pouvoir à la fin de la république ne pouvait que corrompre le jeu des mécanismes institutionnels républicains et précipiter, délibérément ou non, l'avènement d'une nouvelle ère où le pouvoir absolu sera le seul mot d'ordre pour gérer les affaires de la cité et où la *Res Publica* devra s'évincer au profit du *Principat* imposé par Octave : « L'ère du pouvoir absolu était ouverte. L'autorité se masque sous une terminologie traditionnelle : tribunat, consulat, pro-magistrature, dictature. Les chefs sont qualifiés *d'auctor*, *dux*, *princeps*, termes vagues qui accusent l'imprécision des concepts nouveaux,

[139] Michel HUMBERT, op. cit, p. 283.
[140] Lucien JERPHAGNON, op. cit, p. 199.

incapables de s'insérer dans la tradition républicaine. Libérés des limites de l'annalité […], ces pouvoirs aboutissent à un régime de « monarchie », […] qu'affirmera l'empire »[141].
À l'avenir, la liberté républicaine sera, principalement, une coquille vide qui servira de cadre juridique légitimant les ambitions personnelles des futurs Augustes. Toutefois, il nous faudra relativiser la part de l'ambition personnelle dans l'éclatement des institutions romaines car à la fin de l'ère républicaine, Rome était devenue une sphère territoriale qui incorporait la quasi-totalité du "monde civilisé" et où les anciennes structures, héritées de *l'Urbs* étrusque, ne sont ni adaptés, ni adéquats à la réalité géographique et sociologique que les conquêtes militaires ont offerte Rome. Le monde était devenu romain et il imposait à la Cité conquérante de transformer ses mécanismes structurels pour qu'il ne lui échappe pas ; ainsi, les réformes césariennes[142] devaient lui permettre de baliser les socles du réaménagement institutionnel à venir. Cependant, la proximité douteuse de cette entreprise avec les modèles monarchiques hellénistiques interpella les nostalgiques de la liberté républicaine perdue et précipita la fin de Jules César. Ceci, n'empêchera pas, toutefois, l'effondrement total des mécanismes qui faisaient, jusque-là la particularité de la république romaine.

L'avènement, ultérieur, d'Octave marqua le début d'une nouvelle ère institutionnelle et idéologique à Rome qui mit une fin ambiguë à l'agonie – commencée deux siècles plus tôt – des socles de la constitution républicaine. Une fin ambiguë car elle applique à Rome un régime politique qu'elle haït, la royauté, tout en la persuadant de sa préservation de la liberté républicaine et de ses institutions politiques et juridiques traditionnelles. En effet, quand le neveu de Jules César devient Auguste en l'an 27 ; il réussit là, où ses prédécesseurs avaient échoué. Il réussit à exercer un pouvoir purement personnel tout en maintenant le cadre institutionnel républicain. La nouvelle structure constitutionnelle de Rome devait, assurément, son établissement à la capacité d'Octave, *l'Imperator Caesar Divi Fillius Augusti* de créer une institution juridico-politique qui évolue, dans un premier temps, en parallèle avec les autres organismes institutionnels traditionnels de la Cité avant de perturber ces derniers et finir par les absorber et les éliminer[143].

---

[141] Jean GAUDEMET, op. cit, p. 270.
[142] A propos de l'œuvre Césarienne nous citons les ouvrages de Jérôme CARCOPINO, Jules César, Presses Universitaires Françaises, 6e édition, 1990. Luciano CANFORA, César, le dictateur démocrate, traduit de l'italien par Corinne Paul-MAIER avec la collaboration de Sylvie PITTIA, 3e édition, Paris, Flammarion. 2009. Yavetz ZVI, César et son image : des limites du charisme en politique, Paris, les Belles lettres 1990.
[143] Eugen CIZEK, Mentalités et Institutions Politiques Romaines, Fayard, Paris, 1990, p. 269.

Le Principat, ainsi créé, acheminera Rome vers son destin monarchique. Celui-ci, s'exprimera clairement avec la philosophie stoïcienne qui s'allia à l'Empire romain pour accomplir l'idéal unitaire aspiré à travers la Cité universelle qu'était devenue Rome.

B- L'idéal unitaire : source de la légitimité monarchique.

L'avènement de l'Empire romain accéléra la fusion des cités conquises (grecques et autres barbares) au sein d'un cadre territorial uni. Cette absorbation progressive s'est accompagnée de l'apparition d'une nouvelle classe sociale, affranchie de toute tutelle géographique par sa culture hellénistique, et voyante dans l'unité de l'Empire où elle évoluait l'incarnation de ses aspirations cosmopolites. La nouvelle « Nobilitas » augustinienne, impliquée progressivement dans la gestion des affaires politiques et inscrite dans la lignée intellectuelle stoïcienne, apercevait l'institution impériale comme la garante de la justice, la paix et l'ordre qui devraient régir la vie et les rapports entre des peuples, hostiles jusque là [jusque-là], mais conciliés « dans la joie » par l'œuvre des Césars[144].

Rome était le cœur d'un nouveau monde unifié et la pierre angulaire de sa paix interne. Les termes d'*Aelius Aristide* ne peuvent être plus clairs quand ils parlent de l'attachement des habitants de l'Empire à Rome : « comme les chauves-souris dans les grottes s'accrochent aux pierres les unes aux autres, ainsi tous sont suspendus à Rome, craignant par-dessus tout d'en être détachés[145] ». L'Empire était devenu le cadre permanent nécessaire à la vie et l'illustration parfaite du Cosmos universel unifiant les Hommes et harmonisant leur action. Parce qu'il dispose d'une entité politique et administrative qui couvre la quasi-totalité du monde civilisé et habitable, l'Empire pouvait s'identifier à la Cosmopolis et en prétendre les caractères. Toutefois, cette ambition idéologique ne pouvait être possible sans les plumes vaillantes des diverses philosophies grecques, aspirant à l'ordre universel, et plus particulièrement celle des stoïciens qui avait bâtit ses fondements sur l'idée d'une unité profonde de l'humanité[146].

---

[144] *Auelius Aristide*, XXV, K17 écrit : « Le monde entier semble en fête, toutes les cités ont renoncé à leurs anciennes rivalités…».
[145] *Aelius Aristide*, Eloge de Rome, XXVI, K 29.
[146] Marc PENA, Le Stoïcisme et l'Empire Romain : historicité et permanences, Aix en Provence, Presse universitaire d'Aix Marseille, 1990, p. 221.

Sous le règne d'Hadrien, Rome était, définitivement, devenue la Cité du monde, ambitionnée par l'école du portique. La Cité œcuménique unifie, ainsi, tous les peuples et toutes les classes sociales tout en reconnaissant à chaque entité composante mais subalterne la possibilité de perpétuer ses coutumes ou de se fondre au sein de l'édifice romain qui se construisait. La doctrine du portique n'allait pas fournir à l'Empire seulement sa conception de l'unité comme base idéologique mais elle allait doubler cette dernière avec l'idée de « la solidarité cosmique » et l'obligation morale de chaque individu de participer à l'effort commun. Cependant, l'apport idéologique universaliste des stoïciens n'allait pas prendre sa signification complète qu'à travers la nouvelle dimension politique et cultuelle dont ceux-ci ont doté l'empereur. Progressivement, l'idée de la légitimité du gouvernement monarchique retrouvait le cadre romain qui l'avait rejeté six siècles plus tôt.

Avec le développement de la pensée stoïcienne et le passage de la cité particulière des Hommes à la Cité universelle, le culte impérial ne pouvait que croître et s'élargir pour englober, en son sein, toutes les autres divinités existantes. La nouvelle place de l'empereur dans la hiérarchie des divinités s'est expliquée dans un premier temps par son *numen :* cette marque divine qui habite l'empereur et qui fait de lui le garant incontestable de l'unité de la Cité cosmopolite qu'il dirige. Plus tard, sous les Antonins, la légitimité impériale se renforce grâce à la théorie du mérite moral que le stoïcisme offrait aux empereurs issus de cette dynastie pour compenser la précarité du procédé juridique qui les amena au pouvoir, c'est-à-dire cette filiation dynastique artificielle rendue possible grâce à l'adoption.

Ainsi, en concordant le portrait du prince modèle avec celui de l'empereur Trajan, Pline le Jeune et Diôn ho Khrusostomos, le Dion Chrysostome de la littérature occidentale, ne faisaient que "oindre" la nature monarchique du pouvoir impérial romain et la sortir de son état masqué. Désormais, le gouvernement monarchique devient le système politique idéal et son dépositaire l'élu de Zeus. Grâce aux écrits de Dion Chrysostome, la pensée politique romaine rétablit définitivement l'idéologie monarchique et profite de la tradition philosophique hellénistique constituée en Orient pour admettre la royauté comme son principal moteur. En conséquence, le *princeps*/ roi, titulaire des vertus et qualité morales, s'érige en modèle pour son peuple et doit disposer de l'Empire qui sert de cadre commun pour l'ensemble de ses concitoyens. Et parce qu'il est l'équivalent de Zeus dans le monde des Hommes, le pouvoir de l'empereur ne peut que se réguler sur la droite raison et loi suprême qui régissent l'univers.

La divinisation accrue des empereurs, marquant l'ère antonine, ne pouvait rester sans conséquences sur la manière dont le pouvoir sera appréhendé ultérieurement et précipita la mutation institutionnelle du Principat augustinien au Dominat instauré par Aurélien dès la fin du IIIème siècle. Néanmoins, pour mieux comprendre les facteurs intellectuels et institutionnels qui permettent d'expliquer cette mutation, nous devrons nous resituer dans le contexte idéologique qui a accompagné l'avènement des sévères, un siècle plus tôt.

En effet, sous le règne de cette dynastie, baignée dans la tradition orientale du pouvoir, le débat sur la nature de l'univers et du Dieu qui le régit se réduira à une lecture mystique et généraliste. Celle-ci devait simplifier les concepts et des idées religieuses afin qu'elles soient plus accessible aux masses. Progressivement, le pouvoir impérial abandonnait la nature morale des divinités régissant la société humaine pour se contenter de leur charge métaphysique. Ainsi, entre le monde abstrait des Dieux et la Cité terrestre des Hommes, les idéologues de cette dynastie instaurèrent le dépositaire de l'Empire comme le seul trait d'union entre les deux sphères. L'empereur sévérien devient, de plus en plus, sacralisé et bénéficia de l'affirmation parallèle du monothéisme religieux prôné par les cultes orientaux.
Suite à la crise institutionnelle et dynastique qui ébranla l'Empire après le meurtre de Sévère Alexandre en 235, Aurélien, en instituant le culte du Dieu soleil, ouvrit une nouvelle ère en comprenant que la nouvelle paix et unité romaines, aussi bien que la légitimité des Césars, ne pouvaient plus s'appuyer sur les percepts philosophiques et rationnels[147].

A travers les lignes ci-dessous, nous empruntons au professeur Marc Pena un extrait de sa thèse magistrale, afin de résumer parfaitement la nature de la nouvelle alliance entre la communauté universelle et l'idéologie politique monothéiste :

> - « Au temps du christianisme triomphant et dominateur de Constantin, la théologie politique adoptera les trouvailles païennes à l'empereur chrétien. Toute autorité venait des Dieux, maintenant elle viendra de Dieu. Ainsi la phraséologie impériale est passée presque toute entière de l'Empire païen et solaire à l'Empire chrétien. De ce point de vue, les disciples du Christ ne firent que transposer sur la tête de leur Dieu […] l'héritage politique des dieux du paganisme. Le monothéisme s'inspire de la monarchie terrestre et celle-ci de celui-là. Monarchie et monothéisme

[147] Aurélien a été le premier empereur romain à organiser une véritable politique religieuse, en édifiant un culte monothéiste autour du "Sol Invictus" : le Dieu solaire. Sa manœuvre religieuse voulait assembler les idées spirituelles orientales comme le christianisme ou le culte syrien de Baâl avec les doctrines philosophiques sous l'étendard d'une seule Unité.

expriment le gouvernement idéal, l'un humain, l'autre divin. […], telles sont les origines intellectuelles de la divinité impériale.

Il faut bien admettre que les philosophes avaient eu dans cette élaboration idéologique leur part de responsabilité. La tradition, dès Platon, érigeait en dogme la perfection et l'unité divines, indissolublement liées. Le stoïcisme, héritier à la fois de l'idéal hellénistique et du vieux fond romain en grandissant les limites de la Polis, avait inféodé l'Etat romain à un système unitaire qui l'élevait au rang d'Etat universel. Quant au prince, il était « la tête du corps qu'est l'Empire ». L'Empereur est l'âme de l'Etat ; l'Etat le corps de l'Empereur. Cette idée d'unité hantait le sage gréco-romain plus qu'à une crise intérieure de conscience, c'est à elle que remonte la conversion de Constantin au christianisme. L'Empereur voulait à tout prix éviter un schisme qui eut ruiné une fiction indispensable à l'existence même de l'Empire. Le Prince incarne l'Etat, l'origine même de la sacralisation du pouvoir. L'imperfection congénitale du polythéisme le condamnait sans appel. Le monothéisme désormais installé en terre chrétienne, il restait à rendre accessible aux convertis le mystère du Dieu Trinitaire. Tertullien puis Saint Augustin trouvèrent alors dans les institutions romaines une comparaison convaincante : le commandement unique ne cessait pas du fait d'être exercé par plusieurs. Il est communiqué, non divisé. […]. La fondation de l'Empire romain entrait dans les desseins de la providence divine. Il préparait et préfigurait l'unité dans le corps du christ[148] ».

De cette relecture du pouvoir, l'éthique et la foi se révèleront comme les axes dominants de l'organisation des rapports humains au sein de la Cité, d'une part et des relations qu'entretiennent les individus avec l'au-delà, d'autre part. La page des doctrines philosophiques et des réflexions rationnelles pensant la structure universelle était totalement révolue et le monothéisme religieux devient, définitivement, la seule grille capable de déchiffrer les clés de l'unité et l'harmonie universelle. L'assemblage idéologique effectué par Constantin a, irréparablement, basculé l'universalisme humain romain, fondé à partir de la morale stoïcienne et sur la certitude d'un droit naturel régissant l'ordre cosmopolite, vers un universalisme religieux prêché jusque-là par la communauté chrétienne. Au cours du IVe siècle, le stoïcisme voyait son interprétation de l'ordre universel, et son rôle organisateur des rapports humains au sein de la Cité, se faire absorbés par l'idéologie monothéiste véhiculée par le Dieu, seul et un, de Constantin.

[148] Marc PENA, op. cit., p. 312-314.

C- La Cité universelle chrétienne.

Nous avons souligné, ci-dessus, comment le stoïcisme inscrit son projet civique dans un au-delà qui couvre l'ensemble de l'univers et non seulement le cadre territorial limité de la Cité grecque platonicienne. Ce report vers les cieux de la Cité servira comme pierre angulaire à la théorie chrétienne de la Cité. Cependant, si l'empreinte du portique ne peut être niée dans l'œuvre communautaire théologique chrétienne, celle-ci devait englober, en même temps, d'autres composantes qui rappelèrent son inscription dans la tradition monothéiste judaïque et ses desseins eschatologiques. Ainsi, le cosmopolitisme chrétien, soucieux de se manifester sous des traits bibliques et prophétiques, véhicule la promesse du salut éternel de chaque individu et n'hésite pas à s'affranchir d'une structure impériale destructrice de la véritable citoyenneté[149].

Dans un article consacré à l'esprit fondateur du cosmopolitisme chrétien, Gérard Guyon définit la communauté chrétienne comme une *"hiérateuma",* c'est-à-dire « la communauté sacerdotale d'un peuple croyant, d'un corps, qui se veut comme la garante de l'héritage de l'ancien testament et de l'alliance de Dieu avec le peuple élu ». Au sein de cet édifice, les croyants chrétiens incarnent le peuple, tout entier, de l'Israël eschatologique et constituent, tous ensemble, les membres d'un seul corps: celui du christ. La communauté universelle chrétienne se révèle, par conséquent, comme une unité organique dont le dynamisme et l'œcuménisme s'affilient, d'une part, à sa capacité d'accueillir tous les adeptes de la voie du Christ et d'autre part à sa faculté à intégrer *l'Orbis Romanus* qui lui offre un cadre territorial illimité et adéquat pour la diffusion de sa propre mission[150]. Cependant, la fondation de cette communauté universelle sur un critère religieux devait l'opposer, longuement, à l'universalité romaine païenne à propos de la question de la désignation du seul cadre légitime pour accueillir toute l'humanité. La résolution de cette confrontation ne se doit, quant à elle, qu'à l'affaiblissement politique et civique qui a accompagné l'évolution de Rome, lors de la deuxième moitié du IIIe siècle de notre ère.

---

[149] Les chrétiens considèrent qu'il y a une seule origine de la citoyenneté romaine, celle qui émane de Dieu, ils refusent ainsi tout conditionnement de la citoyenneté par un cadre territorial ou quelconque d'origine étatique.

[150] L'universalisme chrétien s'adresse à toutes les races et à toutes les couches sociales de l'Empire. Saint Paul aurait dit, dans l'épitre aux Colossiens (3, 11) « Il n'est plus question de grec ou de juif, de circoncis ou d'incirconcis, de barbare, de Scythe, d'esclave, d'homme libre ; il n'y a que le Christ qui est tout et un tout ». L'universalité du message chrétien veut s'émanciper du caractère étroit de l'héritage culturel juif et va s'appuyer, par conséquent, sur l'Empire romain qui unifie les diverses nations au sein d'un seul cadre. Cette unité universelle politique, juridique, voire linguistique de l'Empire romain facilite, ainsi, les échanges et la circulation des idées chrétiennes et permet à l'Eglise de dépasser les limites sémitiques du peuple hébraïque ». Gerard GUYON, A propos du Cosmopolitisme chrétien (I^{e}- IIIe siècles), Citoyenneté antique : Citoyenneté contemporaine, Méditerranées, N¨8, Paris, L'Harmattan, 1996.

En effet, parallèlement à la déchéance du pouvoir central et à la désuétude des liens qui relient les bases de la pyramide sociale romaine à son sommet, la communauté chrétienne s'est affirmée dans la conscience de chaque Homme par sa nature hospitalière et fraternelle, plus humaine et plus proche de l'idéal cosmopolite[151]. Et face à l'agonie du sentiment patriotique des habitants de l'Empire, et l'impuissance du pouvoir central païen d'y faire face, le christianisme viendra leur proposer l'obéissance à une seule loi divine à la place du respect que devait chaque individu ou chaque cité à ses propres cultes civiques, « […] (le culte) de la cité chrétienne est commun au peuple de Dieu, partout dans le monde, élargissant à l'ensemble de l'univers la vielle fonction de concorde sociale du culte public romain ». Désormais, le Dieu du christianisme devient le garant de l'unité du cosmos, de la loi qui le reflète, de la morale et de l'autorité divine, que les dieux civiques n'ont pas su préserver. La christianisation de l'Empire romain et la fondation d'une deuxième Rome, sous Constantin, viendront offrir, plus tard, à l'universalité chrétienne la structure adéquate pour encadrer les individus et les escorter dans leur marche vers le salut.

Loin des considérations légendaires chrétiennes qui firent de Constantinople une ville choisie de Dieu à la place de la Rome païenne, la nouvelle capitale impériale est, d'abord, le fruit d'une volonté politique qui souhaitait redresser la majesté d'un Empire romain vacillant et affirmer sa proximité avec les populations chrétiennes de son territoire orientale qu'elle considérait comme son « immense réservoir de ressources ». Par son affiliation religieuse, Constantinople devient la ville de la vierge et annonce l'avènement d'un nouvel Empire dont la légitimité s'attribue à la religion monothéiste et universelle chrétienne. Ce nouvel Empire que l'historiographie désigne de Byzantin - alors qu'il ne s'est jamais qualifié, lui-même, autrement que romain – sera guidé, désormais, par un empereur qui supplée le Christ sur terre et qui scelle, définitivement, la nature divine de son pouvoir[152]. Ainsi, en s'attachant aux acquis territoriaux, juridiques et institutionnels romains et en bénéficiant de l'idée œcuménique de la communauté universelle chrétienne, Constantin façonna un Empire dont l'universalité coïncide avec les traits spirituels du christianisme.

---

[151] Gerard GUYON, les premiers chrétiens et les valeurs de la vie publique romaine (Ier- IIIe siècle) « *L'utilitas communis* » chrétienne et « *l'utilitas reipublicae* », Religion et vie publique, Méditerranées, N°16, Religion et vie publique, Paris, Harmattan, 1998, Paris, p.112-115.

[152] C'est sous l'ère de Constantin qu'Eusèbe de Césarée élabora sa théorie de la monarchie du droit divin. Celle-ci affirme que le gouvernement de la Cité universelle ne peut être que monarchique car « Dieu est le modèle du pouvoir royal car c'est lui qui décide de l'établissement d'une autorité unique pour tous les hommes » ; c'est Dieu, aussi, qui offre à l'empereur l'image de sa suprême royauté.

L'évolution ultérieure de l'œuvre constantinienne fera de l'Empire romain universel une réplique de l'idéal cosmopolite chrétien et le règne de Théodose appréhendera, définitivement, l'universalité de la Cité à travers son identité théologique. En effet, en confondant son idéal communautaire cosmopolite avec celui édifié par le christianisme, le nouveau monde romain s'affirme comme "l'image de l'ordre céleste" et se donna l'objectif suprême de « reproduire le mouvement et l'harmonie que le créateur donne à tous notre univers[153].»

Cette mutation idéologique de la Cité universelle et de l'ordre impérial qui la régit devait avoir des conséquences irrémédiables sur l'appréciation que se faisait le pouvoir central de lui-même ainsi que sur la manière dont les mentalités apercevaient leur communauté. Dorénavant, le monothéisme théologique conditionnera l'évolution ultérieure de l'interprétation que se fait l'individu de l'univers et de l'ordre qui l'entourent. D'une part, l'appartenance à la Cité s'affranchit du cadre matériel et juridique postulé, jusque-là, par le mécanisme artificiel qu'était la citoyenneté romaine pour intégrer le système moral et spirituel du christianisme. La nouvelle identité citoyenne se puisera, désormais, dans « le sentiment commun d'une même croyance, (dans) l'unité de la discipline, (et dans) le lien d'une même espérance ». Autrement dit, seule la foi et la croyance en un Dieu puissant et salutaire définira, à l'avenir ce qu'est un citoyen.

Parallèlement, le bon gouvernement de la cité universelle unie se définira par sa soumission aux directives de la foi monothéiste. Celle-ci devient, à partir du IVe siècle, l'unique idéologie capable de fournir les outils édifiant la légitimité d'un pouvoir temporel en permanente évolution. Nous verrons, lors de nos développements ultérieurs, comment les jurisconsultes islamiques orthodoxes useront du même procédé, plusieurs siècles plus tard, pour légitimer un pouvoir Abbasside en quête de reconstruction.

[153] De Ceremoniis, éd. Bonn, I, p. 3-4, 5 et p. 157. Cité par Hélène AHRWEILHER, l'idéologie politique de l'Empire Byzantin, PUF, Paris, 1975, p.147.

§2§ : *Al Ûmma* ou la cité universelle dans le système juridique musulman.

« Vous êtes la meilleure communauté (*Ûmma*) qui ait existé pour les Hommes, vous ordonnez le convenable, vous réprouvez le blâmable et vous êtes fidèles à Allah[154] ».

L'observation de ce verset coranique, adressé au prophète de l'Islam, nous projetterait devant une lecture "schématique" de la nature de la communauté sociale qu'il a instituée à Médine. En effet, Allah, par ces paroles, insère al *Ûmma* parmi les autres communautés humaines qu'il a créées sans en approuver, toutefois, les finalités[155]. Le motif de cette désapprobation est dévoilé, immédiatement, par la deuxième partie de ce verset « vous commandez le bien et interdisez le mal ». En prônant le bien et en interdisant le mal, la nouvelle communauté de Mohamed s'articule, viscéralement, sur les deux socles qui organisent la justice universelle. Elle devient ainsi la véritable dépositaire de la loi divine qu'elle sera chargée de communiquer aux autres sociétés humaines. Celles-ci, incapables selon le message islamique d'atteindre cette justice et de mener les individus sur les sentiers du salut éternel, sont appelées à intégrer al *Ûmma* et à s'allier à son Dieu. Désormais, la *Shari'â* – qui veut dire dans la langue arabe le sentier – s'ouvre à tous les Hommes.

Al *Ûmma*, insérée à la loi divine et imposée par la nouvelle révélation monothéiste – l'Islam –acquiert une identité religieuse et devient « la communauté temporelle tendue vers un idéal spirituel de type eschatologique[156] », elle s'affirme par conséquent comme un nouvel ordre religieux et sociopolitique en rupture avec structures tribales connues jusque-là en Arabie. Cependant, si J. Ladjili-Mouchette insiste sur les intentions eschatologiques d'*al Ûmma* islamique, Frederick M. Denny interprètera, de son côté, la communauté, édifiée par Mohamed à Médine, comme une société humaine temporelle fondée dans une optique totalement politique et militaire[157]. Loin d'adhérer à cette interprétation contestable de l'œuvre Mohammadienne, le philosophe M. Arkoun relève aussi le caractère politique/temporel du concept islamique d'*al Ûmma* en écrivant que celle-ci décrit dans

---

[154] *Coran, Sourate Al Îmrane, V. 110*.

[155] Parce qu'elle se désigne comme "le Bon guide" *al Ûmma* islamique s'approche de la communauté judaïque fondée par Moïse, *Coran, Sourate Al-A'raf, Versets : 159, 181*, ou encore celle instituée par Abraham, *Coran*, *Sourate Al-Nahl, V120*. *al Ûmma* s'identifie aussi comme « une bonne route » et s'affirme donc comme la meilleure voie pour mener les hommes vers le salut éternel des hommes contrairement aux revendications de la communauté tribale des opposants mecquois de Mohamed qui ancraient ce salut dans le respect de leurs coutumes ancestrales, *Coran. Sourate az-Zukhruf, V,22-23* ; ou encore de la voie tracée par la théologie chrétienne qui conditionne le salut des hommes par à leur appartenance au corps du christ.

[156] Jeanne LADJILI-MOUCHETTE, Histoire juridique de la Méditerranée: Droit romain, droit musulman, Centre d'Etudes, de Recherches et de Publications, Tunis, 1990, p. 583-588.

[157] Frederick M. DENNY, *Al Ûmma* in the constitution of Medina, Journal of near eastern studies, vol 36, No. 1. (Jan., 1977), the University of Chicago Press, p. 39-47.

l'esprit théologique islamique un idéal non atteint et aux origines mythiques que les docteurs de la loi musulmane allaient forger et instrumentaliser pour mieux intégrer les préceptes religieux d'Allah dans leur discours juridique[158].

Devant l'impossibilité de voir ces diverses interprétations pouvoir attribuer à la communauté islamique une lecture basée sur des éléments matériels capables de la doter d'une autre fonction que celle de mener les individus sur les sentiers du salut éternel, il semble important de suivre la chronologie de l'évolution du concept d'*al Ûmma* dans la pensée juridique et politique musulmane médiévale afin de déceler les traits de sa nature première avant de sceller ou non sa perception courante. Une telle critique a été effectuée par le professeur Nassif Nassar, cependant, la méconnaissance de cette œuvre qui n'a pas fait l'objet d'aucune traduction nous incite à la reconduire de manière partielle. Notre démarche s'explique, d'une part, par la nécessité d'affranchir la réflexion des chercheurs occidentaux des contraintes méthodologiques que leur impose la maitrise de la langue arabe ; et d'autre part, par la conviction partagée avec l'auteur de l'usurpation dont a été l'objet le concept de la Communauté et son "détournement" au profit des propagandes institutionnelles. Ainsi, l'auteur, soucieux d'affranchir le concept d'*al Ûmma* de ses traits idéologiques, démontre que non seulement la dimension religieuse de ce concept est ultérieure à la mort de Mohamed mais elle fut, principalement, un moyen intellectuel pour rehausser la légitimité et la nécessité de l'unité d'un pouvoir califal abbasside chancelant.

A- Al Ûmma dans le Coran *:*

Le texte coranique mentionne le terme d'*al-Ûmma* une cinquantaine de fois et plusieurs versets, répandus parmi les musulmans, en font référence :

- Vous êtes la meilleure *Ûmma*/Nation sortie pour les humains. Vous ordonnez le convenable, (vous) interdisez le répugnant et croyez en Dieu. Si les gens du livre avaient cru, cela aurait été meilleur pour eux. Il y en a qui sont croyants. Mais la plupart d'entre eux sont pervers[159].
- Si ton seigneur l'avait souhaité, il aurait fait des humains une seule *Ûmma*/Nation. Or, ils ne cessent de diverger[160].

---

[158] Mohamed ARKOUN, Ouverture sur l'Islam. Editions : Jacques Grancher. Paris. 1992.
[159] *Coran, sourate Al Imran, Verset 110.*
[160] *Coran, sourate at-Tur, V 118.*

Sans s'arrêter devant le contexte historique de la révélation des versets, Nassif Nassar mentionne que le mot *Ûmma* peut être défini à travers 5 ou 6 sens dont quelques-uns sont très rares. Ces sens peuvent suivre donc une hiérarchisation des sens selon leur importance.

Al Ûmma signifie la voie suivie[161]. *Al Bidâwi* coordonne cette définition avec celle de la notion "*Âmmâ*" qui désigne l'action de diriger la prière et la transporte, par conséquent, à la religion. Celle-ci, se conformera désormais avec le concept d'*al-Milâ* qui relie la religion à *al Ûmma* et en donnera la même contenance ; le Coran révèle, par ailleurs, ce sens à travers l'expression "*Milât Ibrahim*" qu'il emploie pour définir la communauté d'Abraham. Il faut souligner également que la notion d'*al-Milâ* est dérivée de la langue syriaque où elle signifie La parole. Dans le vocabulaire coranique, ce dernier terme se confond avec celui d'*al Shari'â* qui présente l'ensemble des préceptes enseignés par *l'imâm* afin de s'approcher des voies du salut de la communauté. Ces éléments révèlent l'immixtion entre *al-Milâ* et al *Ûmma* qui devient porteuse d'une réelle charge religieuse, de nombreux versets attribuent à *al Ûmma* le sens d'un ensemble et un groupe d'individus[162] et ce concept devient, en conséquence, synonyme d'un groupe d'individus assemblés autour d'une seule foi/croyance[163]. C'est cette définition qui dispose de l'agrément des grands exégètes du Coran tel *al-Tabari* et *al-Baydâwi*.

Cependant, cette interprétation place le chercheur devant un véritable paradoxe qui secoue les certitudes de ceux qui traduisent le verset « Vous êtes la meilleure communauté qui ait existé pour les Hommes, vous ordonnez le convenable, vous réprouvez le blâmable et vous êtes fidèles à Allah» et en font une référence à la communauté de Mohamed. En effet, si la religion de Mohamed et l'Islam, et si l'authentique religion chez Allah est l'Islam et si Abraham était lui aussi musulman[164], comment les commentateurs musulmans du Coran pourraient appréhender le consentement divin pour la possible diversité des nations/ *al-Ûmâm* et la multitude de leurs messagers[165], d'une part et d'autre part, l'universalité qu'apporte Mohamed et la nature unitaire de son message. La seule réponse proposée par les exégètes du Coran reflète la dominance de la coloration théologique. Celle-ci identifie al *Ûmma* en tant que *Milâ*, elle incarne, ainsi, la direction à emprunter pour le salut éternel.

---

[161] *Coran, sourate az-zukhruf, Versets, 73, 92.*
[162] *Coran, sourate al A'raf V, 164.*
[163] *Coran, sourates Al Maîda. V 48 et Al Haj. V34.*
[164] A propos de ce point nous soulignons l'étude effectuée par l'islamologue Jacques JOMIER, Dieu et l'homme dans le Coran et où il démontre la filiation scripturaire islamique entre la communauté de Mohamed et Ibrahim qu'elle considère comme le premier prophète à avoir livré le message monothéiste universel, Dieu et l'homme dans le Coran : l'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obéissance au Prophète de l'Islam. Cerf, Paris, 1996.
[165] *Coran, sourates Younus, V. 47, Al Raâd*, V. 30.

La perception d'*al Ûmma* est fondée, ainsi, sur le dualisme que lui offrent ses deux significations majeures, le Groupe et la Voie. La combinaison adéquate est celle fournie par une troisième voie qui veut qu'*al Ûmma* soit synonyme de la communauté des individus partisans d'un seul mode de vie et conduisant leurs affaires selon une seule voie. Or, cette notion fait prédominer l'élément psychologique et subjectif, en l'occurrence la voie suivie, sur l'élément matériel qui est le groupe d'individus. La communauté est définie selon les préceptes et les principes cultuels qu'elle adopte. L'origine de ce dualisme est, sans doute, due à la racine du terme *al Ûmma* qui confond le verbe *Âmmâ* avec le mot *Ûm* qui désigne aussi bien "la Mère" qui est la Source et la référence[166]. *Al-Ûmma* est donc un concept qui unit le sens de la finalité à atteindre et celui de la source "procréante". Ce double sens détermine les deux faces de l'unité rassemblant la communauté d'individus : unité de l'origine et unité de la finalité à réaliser.

Par sa référence à la foi à concrétiser, l'unité de la direction semble s'instituer comme la signification privilégiée que le texte Coranique offre à *al Ûmma*. Cependant, il ne faut pas penser que le texte délaisse l'interprétation de la communauté selon sa base matérielle car le Coran n'omet pas dans sa présentation d'*al Ûmma*, son assise humaine. Ceci s'explique par la nature du message de Mohamed et la nature des rapports sociaux dominants lors de son avènement. En effet, Le prophète de l'Islam a été l'architecte d'une nouvelle communauté d'individus dont le principal facteur de cohésion est fondé sur la nouvelle religion et l'application de ses principes. Le renouveau souhaité par Mohamed ne pouvait se réaliser sans le renoncement aux structures tribales restreintes de l'ancienne Arabie. Ainsi, l'absence quasi-totale dans le texte coranique du terme Tribu, utilisé une seule fois sous sa forme plurielle "*Kaba'il"*, est révélatrice de l'intention de dépasser l'organisation sociale de l'Arabie vers un nouvel ordre social affranchi des liens de sang ou de parenté.

Pourtant, sans s'arrêter devant la réalité humaine et matérielle d'*al Ûmma*, la réorganisation de la société humaine arabe a été toujours appréhendée, dans l'esprit des chercheurs arabes, selon le cadre étroit que lui a offert sa finalité religieuse.

---

[166] L'essayiste libanais Salah STETIE s'appuie sur l'étude effectuée par G. Rosolato (la communauté constituée en tant que fonction maternelle par le sacrifice, mythe central de la civilisation occidentale, psychanalyse à l'université, N 15) pour affirmer qu'*al Ûmma*, dont la racine est Umm, est "le fond maternel" de la civilisation arabo-islamique car malgré le fait qu'elle soit un fond imperceptible perdu dans les gestes et les habitudes de tous les jours, elle reste assurément ce contenant maternel qui soutient et unit les hommes. *al Ûmma* est le bonheur simple et familier, la terre qui porte et nourrit, elle est le foyer qui relie à travers les lieux lointains et étrangers, ceux qui appartiennent à cette communauté d'une même religion », Salah STETIE, Mahomet, Albin Michel, Paris, 2001, p.288.

Afin de conclure l'usage coranique de la notion d'*al Ûmma*, notre analyse s'arrêtera devant deux observations. Certainement, la Coran souligne les références religieuses de chaque communauté humaine mais il n'omet pas, pour autant, ses assises matérielles ; *al Ûmma*, dans le texte fondateur de l'Islam, est la conséquence première de la réunion des Hommes au sein d'un seul cadre socio temporel et elle s'avère ainsi comme une vérité sociologique indiscutable : *al Ûmma al îslamiya* est synonyme de l'Islam en tant que voie et système cultuel comme religion, mais elle est aussi la collectivité humaine qui a adopté la religion de Mohamed et s'est construite graduellement selon les réalités historiques.

Cependant, seuls quelques penseurs médiévaux de l'Islam continueront à dissocier, plus tard, la base matérielle d'*al Ûmma* de sa base religieuse/ *al Milâ* et à l'interpréter, exclusivement, comme désignant une réalité sociale et historique. En effet, de nombreux facteurs guideront l'évolution progressive de l'Etat islamique à confondre les deux termes au sein d'un seul récipient et à apercevoir le cosmopolitisme humain qu'il voulait édifier à travers les yeux exclusifs de la religion. Ces motifs sont dus aussi bien au dualisme des fondements propres du concept coranique d'*al Ûmma* qu'à la nécessité de prendre en compte les particularismes de chaque société humaine et à l'impossibilité du message coranique d'unifier sous son étendard les peuples de la terre ou son incapacité d'effacer les caractéristiques des peuples conquis.

Nassif Nassar démontre, à travers son analyse de la pensée des grandes autorités intellectuelles de l'Islam médiéval, comment la notion d'*al Ûmma* a fait l'objet de plusieurs façonnements et que la démarche analytique et rationnelle d'un philosophe tel *Al Fârâbî* ou un historien comme *Al Mas'udï* n'est pas celle d'un jurisconsulte œuvrant pour la restauration théologique du califat abbasside comme le fut *Al Mawardi*.

B- Al-Ûmma Fârâbienne.

La définition d'*al Ûmma* s'établit chez *Al Fârâbî* selon des attributs biologiques et naturels : la composante ethnique, les valeurs et morales naturelles et la langue parlée… ; c'est une entité naturelle composée des cités qui s'allient entre elles à partir des trois attributs cités plus haut. Pour *Al Fârâbî*, *al Milâ* est indépendante et distincte d'*al Ûmma*, en effet, celle-ci définit l'ensemble doctrinal établi pour régir une communauté sociale précise : c'est le corps législatif « élaboré par le chef de la communauté afin d'aider celle-ci à atteindre les

finalités qu'elle s'est fixée[167] ». Chez ce penseur, *al-Milâ al-Fadila* s'identifie également à travers la philosophie car celle-ci englobe les mêmes champs d'observation que la religion. Toutefois, al Fârâbî affiche sa préférence pour la philosophie car elle est la seule à proposer aux Hommes une ossature argumentaire scientifique et professionnelle[168]. En effet, à la différence de la philosophie, *al-Milâ*/religion ne le fait pas sur une base rationnelle mais sur une base instinctive et imaginative fondée à partir des intuitions de son prophète ; et parce que les outils fondateurs *d'al-Milâ*, les songes et l'assimilation, différent selon les caractéristiques de chaque nation, la pluralité des *Mîllal* ne peut pas gêner la possibilité de l'existence de plusieurs *Umâm Fadila*. Pour *Al Fârâbî*, la principale fonction de toute société humaine reste l'atteinte des conditions matérielles et spirituelles nécessaires pour une vie commune et heureuse.

Cette lecture brève nous démontre que la philosophie sociopolitique fârâbienne ne se contente pas de distinguer clairement entre *al Ûmma*, *al-Milâ* et la philosophie mais elle démontre aussi les rapports intrinsèques qui les unissent. *Al-Ûmma* se présente, ainsi, comme un concept axial de la vie sociale humaine et constitue par l'ampleur de ses finalités une entité importante que le philosophe se charge de l'affranchir de cet ancrage religieux où un nombre de ses contemporains l'avaient placée.

C- Al Ûmma chez *Al Mas'udï*.

Chez l'historien *Al Mas'udï*, toute communauté humaine est basée sur deux éléments fondamentaux et une série de principes naturels qui permet d'atténuer la rigueur des deux premiers. En effet, *al Ûmma* se présente comme une unité linguistique et une unité politique[169] ; ainsi, les sept nations majeures, selon *Al Mas'udï*, répondent, chacune de son côté, aux mêmes outils linguistiques et à la même autorité législative. Cependant si *al Ûmma* est un langage unifié et une unité étatique, l'historien pensera à tempérer l'absolutisme de sa théorie, qui paraît toutefois dominée par l'élément politique, en lui intégrant une nouvelle

---

[167] *Al Fârâbî, Kitab al Milâ. p 43.*

[168] Al Fârâbî, op cit ., p. 46.

[169] Sa répartition du monde s'est établie sur les sept grandes nations qui ont marqué le développement de l'histoire humaine : les Perses, les Chalcédoniens/assyriens qui avaient peuplé le croissant vert et la péninsule arabique, les Gréco-latins (Romains, Siciliens, Germaniques et les Francs), les Egyptiens et les Berbères du Maghreb, les Turcs, les Indiens et les Chinois. Suite à la notification de l'auteur qui s'étonne devant l'assemblement *d'al Mas'udï* de ces nombreux peuples au sein d'une seule unité, nous pensons, à partir des bases limites territoriales de cette nation, que l'historien l'a déduite à partir de l'ancienne sphère dominée par les influences linguistiques et législatives de l'Empire romain.

composante, celle-ci est relative aux facteurs biologiques et spirituels que forment la race et les valeurs morales communes partagées au sein d'une communauté humaine définie. Vers la fin de son processus analytique, *al Mas'udï* insiste sur l'importance de l'élément politique et de son rôle architecte dans l'évolution de la communauté sociale. Ce rôle est qualifié de "architecte" car il permet à chaque *Ûmma* d'émerger sur l'échiquier politique mondial et de triompher d'autres *Ûmâm*/ nations. Ainsi, *al Ûmma* Masûdienne s'avère une entité naturelle sociopolitique basée sur le patrimoine moral et culturel commun et qui se définit à partir de l'usage d'instruments linguistiques unifiés.

A partir de ses éléments fondateurs, la théorie d'al *al Ûmma* chez *al Mas'udï* s'identifie avec l'approche Fârâbienne. Cette proximité s'amplifie encore avec la distinction commune établie par les deux penseurs entre *al Ûmma* et *al Milâ.* Cependant, l'approche philosophique *d'al Fârâbî* et celle historique d'*al Mas'udï* démarquent les deux savants. En effet, *al Fâ*râbî propose une lecture basée sur la répartition géographique pour justifier son interprétation de l'élément naturel. Son approche est, aussi, plus concentrée sur l'élément sociopolitique qu'est la Cité et semble consciente de la différence entre la collectivité sociale et son gouvernement. A l'opposée, *Al Mas'udï*, s'il semble partager avec *Al Fârâbî* les considérations doctrinales et politiques, il ne le fait que d'une manière schématique car sa démarche scientifique s'intéresse d'abord aux cadres géographiques et à l'évolution généalogique de chaque *Ûmma*.

Al Mas'udï se distingue aussi du "second maître" par l'attention particulière qu'il accorde aux grandes *Ûmâm* qui côtoient le monde islamique et l'état déplorable de l'institution politique centrale abbasside. En effet, la lecture de la progression des grandes nations qui entourent le califat abbasside et leur état politique révèle, dans l'analyse historique *d'al Mas'udï*, le maintien perpétuel et indépendant de ces entités sociopolitiques du modèle islamique. Ceci est clairement significatif dans la conscience mas'udienne de l'échec de la mission universaliste de l'Islam et de son incapacité à effacer le patrimoine idéologique et culturel des peuples qui l'ont récusé. Les comparaisons multiples de la force de ces nations avec l'état fragile du califat démontrent, chez cet auteur, une nostalgie des premiers temps de l'institution califienne et de l'apogée de l'Etat islamique. Ainsi, la vision mas'udienne de l'histoire universelle devait se colorer par des traits perplexes dus à sa condition intellectuelle et sociale islamique.

Toutefois, cette mélancolie, de l'auteur, ne doit pas omettre sa conscience de la séparation entre *Al-Mîlâ* et *al Ûmma*, entre la religion et la communauté sociale, et l'objectivité qu'il veut donner à sa réflexion sur le concept de la communauté humaine. *Al Mas'udï* nous a légué, ainsi, une analyse capable de ne pas tomber dans le piège de l'état subjectif de son subconscient et qui a su éviter l'endoctrinement partisan où celui-là aurait pu la conduire. Cependant, si *Al-Mas'udï*, en tant que savant, s'est empêché de véhiculer toute idée "propagandiste" d'une idéologie islamique incapable de corporaliser l'unité universelle tant souhaitée, d'autres intellectuels n'hésiteront pas à bâtir celle-ci sur sa conformité avec l'unité du pouvoir.

D- Al-Mawardi et *Al-Baghdâdi* ou la construction d'*al-Ûmma* orthodoxe et croyante.

Chargé par le calife abbasside *Al-Qaim Bi-Amr Allah* de proposer un système de pensées capables de maintenir la légitimité du califat abbasside vacillant, *Al-Mawardi* a réussi, à travers *Al-Ahkâm Al-Sultaniya,* à forger le concept d'un gouvernement islamique adéquat aux fondements légaux de l'orthodoxie sunnite. Sa nouvelle lecture de la légitimité et de la légalité du gouvernement islamique pouvait, par conséquent, émanciper les califes de Baghdâd de la tutelle bouyide chiite et réaffirmer leur primauté devant le pouvoir fatimide ismaélite qui régnait parallèlement au Maghreb. Reconnu, ainsi, comme le théoricien du pouvoir au sein du monde arabo-islamique, Al Mawardi peut être aussi désigné comme le premier intellectuel musulman à faire coïncider la pensée islamique de la communauté universelle avec sa coloration sunnite orthodoxe.

Pour comprendre l'œuvre mawardienne, il nous faudra nous arrêter d'abord devant le constat bref mais fort que l'universitaire Ahmad Al-Baghdâdi établit lors de son analyse de la pensée politique de cet auteur. En effet, en se considérant comme un "Faqih", un juriste théologien et non pas comme un homme politique, *Al-Mawardi* s'était donné comme une première mission la nécessité d'élaborer une garantie juridique, peu importe qu'elle soit fictive ou non, pour assurer la continuité et maintenir la légitimité abbasside[170].

[170] Ahmed Moubarak Al Baghdadi, *Al-Fikr al-Siyassi inda Abi Al-Hassan Al-Mawari, Dar Al-Hadathat,* Beyrouth, Liban, 1984, p. 165.

Al-Mawardi, en tant qu'acteur dans une scène intellectuelle islamique envenimée par le débat issu de "la grande discorde", qui divisa la communauté islamique entre les partisans des califes "élus" de Médine et ceux qui soutenaient le droit exclusif d'*Ali ibn Abi Taleb* et de la famille du prophète sur le commandement des affaires de la jeune communauté islamique, ne pouvait penser ni le pouvoir, ni la société où il exerce, en dehors du cadre historique, théologique et juridique prôné par le parti abbasside. Il devait, donc, doter la doctrine islamique orthodoxe d'une institution juridique idéalisée et affranchie de toute considération matérielle objective pour s'axer, exclusivement, sur le rôle psychologique et subjectif que joue la religion. Cependant, avant d'être une illustration parfaite de l'instrumentalisation politique, la notion de la communauté universelle, contenue dans *Al Ahkâm Al Sultaniya*, a été l'ultime étape d'une réflexion intellectuelle où la religion avait toujours constitué l'ossature de la communauté humaine idéale dans l'esprit mawardien. En effet, Al Mawardi avait commencé à forger sa vision de la société humaine idéale avant l'avènement *d'Al-Qaim* dans un traité qu'il avait intitulé *Adab al Dounia wa Al Din*, (la littérature de la vie et de la religion).

Comme de nombreux penseurs arabes médiévaux, *Al-Mawardi* devait puiser dans les connaissances issues de la philosophie grecque pour fonder sa définition du monde qui l'entoure. Ainsi, à l'exemple de Platon, le grand Cadi de Baghdâd considère l'Homme comme un animal social destiné à coopérer avec ses semblables afin d'atteindre ses objectifs et réaliser son bonheur. Cependant, *Al-Mawardi* va dépasser la doctrine platonicienne en ajoutant une deuxième pierre angulaire dans l'édifice de la communauté humaine nécessite, celle de la foi. *Al-Mawardi,* fervent croyant, considérait la vie terrestre comme une étape provisoire et un passage vers l'au-delà ; pour que l'édifice communautaire puisse aider l'Homme à accomplir son rôle sur terre, il doit être bâti sur un ensemble de piliers dont deux fondamentaux, d'abord, la religion islamique, puis la reconnaissance d'un seul calife sunnite inscrit dans la tradition politique médinoise et qui garantit l'unité et les aspirations universelles d'*al Ûmma* par sa protection de la loi divine. Sous la plume mawardienne, la Cité universelle se révèle comme une conséquence naturelle de la conjonction de la sociabilité de l'individu et de la volonté métaphysique qui le guide vers le Dieu créateur et vers les sentiers de son salut éternel. Elle devient logiquement un dessein divin synonyme de la grandeur d'Allah et qui intègre, par conséquent, parfaitement le cadre conceptuel proposé par la doctrine orthodoxe de l'Islam.

C'est sous la plume de ce juriste que la communauté humaine, érigée par le pouvoir islamique, ait pris définitivement sa coloration religieuse. Ainsi, sous l'impulsion des plumes savantes et d'un pouvoir politique en quête de légitimité, *al Ûmma* devient un concept idéologique fédérateur qui permet à ses adhérents de se considérer ou non comme les adeptes de la voie mohammadienne.

Parallèlement à l'œuvre *d'Al-Mawardi*, le cadi *Al-Baghdâdi* (Mort en 1037) exposait, brillamment, cette idée en classifiant les conditions d'appartenance à *al-Ûmma al-islamiya* selon un système hiérarchique ou le sunnite occupe le premier rang et où les autres interprétations du message de Mohamed condamnent leurs partisans aux rangs inférieurs. Désormais, et à travers l'approche de ces deux auteurs, le critère religieux s'installera dans la pensée arabo islamique médiévale comme l'élément définisseur de la communauté universelle et du rôle qu'elle réserve à ses particules humaine. La religion constitue définitivement la seule grille de lecture proposée par l'intelligentsia islamique et ne se dissociera plus de ses champs de réflexion. Dans cette perspective, l'œuvre khaldûnienne se présente comme l'illustration parfaite d'une pensée islamique incapable de désunir la sphère théologique de son observation matérielle des affaires terrestres.

E- L'universalisme et l'essence métaphysique d'*al Ûmma* dans l'œuvre khaldûnienne.

Chez *Ibn Khaldûn*, la communauté de Mohamed est d'abord représentative d'un universalisme géographique car elle n'intègre pas les normes territoriales ou ethniques restreintes, comme la Cité grecque, et admet la diversité humaine et l'accueille. Elle est, ensuite, dotée de l'universalisme scientifique, celui de la raison, car elle aime se présenter comme le récipient final des sciences, des techniques et des connaissances produites pas les civilisations antérieures[171]. *Al Ûmma* est aussi une substance atemporelle qui a toujours existé et dont le commencement échappe à la volonté humaine; son point d'ancrage ne peut s'identifier à l'avènement ou à la chute d'un gouvernement politique. Enfin, la communauté islamique est une fraternité universelle composée de l'ensemble des croyants. Ce dernier trait érige *al Ûmma* comme une totalité, un corps uni et solidaire dont l'essence est le message offert par Allah à l'Homme. Progressivement, l'Islam était devenu le ciment qui assemble les composantes hétérogènes de l'édifice communautaire humain et le gage de sa stabilité.

[171] Dimitri GUTAS, Pensée grecque, culture arabe ; op. cit.

La dernière des trois religions monothéistes s'incarne ainsi comme un "lien génétique" qui fonde "la fraternité universelle". Cette parenté abstraite se clarifie avec le rappel incessant des auteurs actuels de la définition d'une des deux racines linguistique possibles d'*al Ûmma* et d'*al-Ûm* qui veut dire Mère en arabe[172]. *Al-Ûmma* serait "la mère naturelle" de tous les êtres humains (ses membres) et l'Islam ce "lien vital" qui maintient leur fusion et assure, en conséquence, sa survie[173].

Plusieurs siècles après le schisme créé au sein de l'Islam et devant les faiblesses de plus en plus croissantes de l'institution califale, les jurisconsultes musulmans sunnites devaient œuvrer, à partir du XIe siècle, pour restaurer la primauté de la doctrine orthodoxe dont ils se désignaient comme les principaux garants. Ainsi, pour continuer d'exister, la communauté humaine et sociopolitique, bâtie par Mohamed, devait être religieuse, elle devient donc islamique ; elle devait être légitime et se transforme, en conséquence, dans une communauté sunnite orthodoxe alignée sur le modèle proposé par les successeurs de Mohamed. Enfin, les socles d'*al-Ûmma*, cette « meilleure communauté ayant surgie pour les Hommes » devaient être, inconditionnellement, parfaits. Les auteurs musulmans l'armèrent donc de racines doublement idéalisées. En effet, si Médine permet de fournir, aux penseurs sunnites, les points de repère concrets et le modèle à suivre pour ressusciter l'authentique nature *d'al-Ûmma*, celle-ci avait bien existé avant l'avènement de Mohamed et correspondait à la communauté humaine instaurée par Dieu sur terre. *Al-Tabari*, principal exégète islamique, n'avait- il pas écrit que la communauté universelle qui a existé depuis la création d'Adam jusqu'à l'avènement de Noé était *al-Ûmma* [174] avant que les passions humaines la vicient[175] ? Tous les prophètes sont, donc, les messagers d'une communauté unique et le fait d'appartenir à *al Ûmma* de Mohamed serait donc synonyme de la volonté de d'être de se réinsérer dans l'état de nature voulu par le Créateur. Ce précepte explique l'appel émis par le prophète de l'Islam, et successeur de Moïse et Jésus, pour inviter les juifs et chrétiens de Médine à adhérer à la communauté qu'il y organise. Être musulman permettrait donc aux nouveaux croyants, païens ou gens du livre, de concilier la volonté divine et de rétablir leur nature première.

---

[172] Malek Chabel, le sujet en Islam, Seuil, Paris, 2002, pp. 159-166.

[173]Sahih al Bukhari mentionne un hadith qu'« Aucun enfant nouveau-né, dit la tradition, qui n'appartienne nullement à la religion musulmane. Ce sont ses parents qui en font un juif, un chrétien ou un adorateur de feu ».

[174] *Coran, Sourate Younus, V. 19*

[175] Jeanne LADJILI-MOUCHETTE, op. cit, p. P 583

En forgeant cette théorie et en affectant *al-Ûmma* d'origines fabuleuses, les intellectuels musulmans sunnites veillaient à charger celle-ci d'une conscience mythique qui serait capable, grâce à l'efficacité de la continuité historique, d'en faire la communauté sociale dépositaire, témoin et acteur de l'ultime révélation[176]. Enfin, ils ont démontré leur capacité intellectuelle à arracher à la parole de Dieu toutes les significations qui leur permettraient de de servir, sans ambiguïté, le discours juridique et doctrinal qu'ils voulaient affirmer. La lecture de ces éléments nous révèle, à la fin, de nombreux points concernant la nature de la communauté sociopolitique en Islam :

d'abord, l'évolution chronologique du concept d'*al-Ûmma* démontre la conscience répandue aux premiers siècles de l'Islam de la distinction existant entre la communauté humaine et la religion musulmane ;

ensuite, c'est la crise du Califat abbasside, partisan du sunnisme, qui a fait d'*al-Ûmma* instituée par Mohamed, une communauté édifiée sur les principes religieux de l'Islam.

Ces deux traits de lecture nous placent, une fois de plus, devant la monopolisation du fait religieux par le pouvoir politique et nous démontrent comment celui-ci intervient pour fixer les contours de l'idéal communautaire. Pour conclure cette brève analyse de la théorie de la communauté universelle qui jalonna la pensée antique et médiévale méditerranéenne, nous pouvons observer que cette notion est restée, depuis l'apport de la philosophie du portique, un idéal invariable malgré la transformation continue de l'analyse consacrée à sa substance première : la reconnaissance d'un Dieu transcendant créateur d'une société humaine à l'image de sa justice universelle. Ainsi, grâce à l'apport stoïcien et à sa rencontre avec le règne des Antonins, la grandeur d'un Dieu providentiel est venue substituer l'effort rationnel et le matérialisme que la philosophie grecque antique avait déployés pour réfléchir le cadre social qui permet à l'individu d'évoluer. La doctrine du portique ancra, de manière définitive, sa théorie de la Cité universelle, unie, harmonieuse et à l'image d'un Dieu créateur, comme le cadre qui devrait forger, désormais, toute réflexion humaine sur la notion de la Cité universelle terrestre. Plus tard, les influences religieuses orientales des Sévères ouvriront la voie aux aspirations monothéistes chrétiennes pour s'immiscer dans la conscience collective d'un Empire en quête d'identité et d'un empereur en quête de légitimité. Paradoxalement, sept siècles plus tard, le même schéma analytique sera appliqué à un pouvoir abbasside agonisant

[176]Mohamed ARKOUN, Religion et société d'après l'Exemple de l'Islam, Studia Islamica, N. 55, Maisonneuve & Larose, 1982, p 5 – 59.

mais soucieux de fixer ses repères idéologiques. Par conséquent, la communauté universelle ou *al Ûmma* devient celle qui se conformera à l'image de l'ordre universel qui l'entoure et qui se fédère sous la direction d'un lieutenant de Dieu sur terre pour s'en approcher. Ce vicaire est appelé différemment dans le vocabulaire politique méditerranéen médiéval de César, Basileus ou encore Calife[177] et il est chargé d'offrir aux individus une loi juste, équitable et conforme à la volonté divine qui lui offre sa légitimité.

La question que nous serons amenés à nous poser maintenant concerne les conséquences de cette évolution identitaire de la communauté universelle sur les individus qui la composent. Comment ceux-ci pouvaient-ils appréhender la transformation conceptuelle de la communauté universelle et quel a été leur rôle dans la direction d'une Cité transcendée par les desseins divins ? Avant de s'attarder, dans une deuxième section, sur le concept de l'Homme, et de sa place dans la cité universelle, nous orienterons, une nouvelle fois, nos regards vers Al Mawardi pour jeter un aperçu sur sa conception de l'être idéal. Cette démarche nous disposera des éléments nécessaires, une idée que résumera ce passage :

> « Trois conditions permettent à l'Homme de se perfectionner, elles constituent les socles de son être et structurent sa réflexion : une raison bien guidée qui lui permettra de distinguer le bien du mal, une conscience coopérative "*Al-Oulfa Al-Jamîâ*" capable d'allier les opinions et d'écarter les difficultés, et une richesse suffisante pour le doter de l'aisance matérielle nécessaire qui ne nuira pas à la quiétude de son esprit… ».

Si Al Mawardi nous expose, à travers ces trois conditions, une lecture psychologique homogène et judicieuse de l'être, notre étude ne retiendra que le deuxième élément relatif à « la conscience coopérative » de chaque individu. Celle-ci constitue, certainement, la source de la sociabilité naturelle des Hommes. En soulignant l'intérêt de « la conscience coopérative », Al Mawardi nous permet de disposer du socle fondateur de la communauté humaine. Cet attribut, dont chaque individu dispose, constitue le gage de la solidarité sociale et la première phase de la construction unitaire, atemporelle, de la société humaine.

[177] *Al Qaim bi Amr Allah,* nous pouvons constater que progressivement les califes abbassides s'affranchissaient du vicariat "intermédiaire" du prophète et enlevaient cette référence originelle de leurs titres officiels, A partir du règne d'*Al-Môtawakil,* ils commençaient à se désigner comme les mandataires "direct" d'Allah pour la gestion des affaires temporelles d'*al-Ûmma*.

Cependant, dans la pensée mawardienne, cette conscience coopérative se distingue selon les communautés humaines et diffère selon les aspirations religieuses de chaque groupe social et seules les fraternités bâties sur l'idéal unitaire, prêché par les religions monothéistes, peuvent permettre à la solidarité humaine de prendre corps et à la raison humaine de se conformer à la justice divine/naturelle. Le modèle médinois et le rôle de l'Islam dans l'unification d'une société bédouine affaiblie par ses querelles intestines permettaient par la suite à notre penseur d'entériner sa réflexion. Ainsi, l'Homme musulman - à travers la foi monothéiste, révélée par Muhammad et une raison consciente de sa soumission à la justice divine transcendante – devient l'exemple-type de ce que devrait être chaque individu. Toutefois, interpréter l'être musulman selon la théorie juridique et théologique *d'Al Mawardi* nous place à la fois devant une opinion limitée et partiale et nous offre une illustration singulière du statut que l'Homme se serait octroyé au sein de la communauté universelle/*al-Ûmma* qu'il érige.

Pour comprendre la nature de l'individu et de son rôle, au sein de la conception islamique, nous devrons nous affranchir du cadre intellectuel orthodoxe où celle-ci a été jusque-là forgée et mener notre analyse à travers d'autres angles de lectures moins "partiales". Notre réflexion se puisera donc à travers les éléments proposés par les autres systèmes monothéistes : rationnel et métaphysique, préislamiques, cet exercice permettra également de nous éclairer sur la conception philosophique islamique de l'être et la manière dont il peut s'insérer au sein de la communauté universelle, celle d'*al-Ûmma* ?

Section 2 : La mutation identitaire de l'Homme au sein du Cosmopolis.

« Nous devons prendre en considération ce que nous sommes afin de nous conserver tels que nous devrons être. Or nous sommes des Hommes, constitués d'un esprit et d'un corps faits d'une certaine façon : nous devons les aimer comme le réclame la première impulsion de la nature, et fixer à partir d'eux la définition du souverain bien. (...).

Alors que ces stoïciens nous apprennent, ou toi plutôt (Caton), de quelle manière vous parvenez à faire que le souverain bien consiste dans la vie morale (vivre conformément à la vertu, c'est-à-dire la nature), alors que vous êtes partis de ces mêmes principes et de quelle manière, ou en quel endroit, vous avez subitement abandonné le corps et tout ce qui, bien que conforme à la nature, n'est pas en notre pouvoir, ce qui, en un mot, définit le devoir lui-

même. Je te demande donc comment la sagesse a subitement abandonné ces recommandations si importantes que la nature nous a faites ?[178] *».*

En insistant sur la primauté "de l'esprit et du corps" dans l'observation de la réalité de l'être et en reprochant aux stoïciens l'abandon des deux recommandations que la nature a faites aux Hommes au profit de la vertu issue de la morale universelle, Cicéron souligne, explicitement, les distances qui séparent la réflexion de la Rome républicaine sur l'être de celle proposée par la pensée stoïcienne. Celle-ci, conçue à partir de ses attaches morales, abstraites, et insaisissables (l'univers/la nature) ne devait pas – dans l'esprit cicéronien – brouiller l'idée que se fait l'individu de lui-même, de son identité, et du destin qu'il participe à forger sur terre.

Chez Cicéron, si la nature dispose d'un rôle, celui-ci ne sera qu'une expression de son approbation de l'acte humain[179]. Cependant, l'idée cicéronienne de la liberté et de la volonté humaines ne devait pas survivre ni au Principat Octavien, ni à l'avènement du stoïcisme en tant que référence intellectuelle de l'Empire et d'un idéal civique universel et métaphysique ; en effet, parallèlement à l'évolution de l'idéologie du pouvoir, le concept du citoyen devait muter pour incorporer les préceptes moraux. Désormais, la plénitude et le bonheur de l'individu passeront par son adhésion à la seule citoyenneté naturelle et réelle : celle proposée par un cosmos unifié et ordonné à l'image de son créateur.

Nous savons que la doctrine du portique s'affranchit de la qualité civique et réelle de l'Homme (comme celle proposée par la cité spartiate, athénienne ou romaine) car elle la juge trop restrictive, elle nous enseigne, aussi, qu'en voulant s'attacher à un cadre humain ou spatial limité et en refusant de s'ouvrir au monde qui l'entoure, l'Homme restera incapable de déceler la vérité qui organise sa vie et d'atteindre la sagesse. Le stoïcisme interprète l'être comme une particule de la globalité érigée par l'univers ou encore comme une pierre placée intelligemment au sein de l'édifice érigé par la nature. Cependant, si nous savons que l'univers et la nature stoïciens se confondent pour refléter l'image de Dieu lui-même, nous comprendrons l'ampleur de la révolution qui allait chambouler, ultérieurement, le concept de l'Homme dans la pensée philosophique ou juridique qui a succédé au Portique.

---

[178] *Cicéron, Des termes extrêmes, 4, 25, 26.*

[179] « Tout être vivant, dès qu'il est né, recherche le plaisir et s'en réjouit comme du plus grand des biens, et repousse la douleur comme le plus grand des maux, la rejetant loin de lui autant qu'il peut. Et il agit ainsi quand il n'est pas altéré mais qu'au contraire la nature elle-même rend son jugement pur et intègre ». *Cicéron, Des termes extrêmes, 1, 30.*

En effet, le stoïcisme, qui s'identifie comme une philosophie morale et un monothéisme naturel, interprète l'Homme comme une créature divine qui voit son existence et son rôle au sein de sa communauté sociopolitique se réguler selon les principes de la loi naturelle et les desseins d'un seul Dieu créateur. La portée théologique de cette définition interpelle, par conséquent, le chercheur par sa proximité avec la définition religieuse de l'être, telle que celle-ci allait ultérieurement s'imposer à travers les monothéismes chrétien et islamique. Cependant, en demandant à l'Homme de s'insérer volontairement au sein de l'ordre universel, la morale stoïcienne est devenue, selon les adversaires du portique, l'expression d'un déterminisme qui assujettit l'être et qui l'empêche de prendre conscience de sa liberté : la condition fondamentale de son évolution et de son épanouissement.

Après avoir observé la manière dont la philosophie stoïcienne définit le rôle de l'être au sein de la Cité universelle et la manière dont Cicéron y voyait un danger qui risquerait de détourner l'être de sa fonction réelle du Citoyen (1) nous verrons comment le portique avait, effectivement, posé les germes d'une mutation identitaire de l'individu (2) qui ne tardera pas à confirmer les doutes de l'orateur romain ; désormais, la citoyenneté devait se déplacer de son historicité matérielle pour se confondre avec un idéal universel (3).

§1§ La notion philosophique de l'être.

A- l'Homme dans la théorie stoïcienne.

Inexactement attribuée à Aristote, la qualification de l'Homme d' "Animal Raisonnable" est, sans doute, issue de la réflexion stoïcienne afin de souligner la supériorité fondamentale de l'Homme parmi tous les êtres qui font l'ordre universel[180]. La doctrine du portique enseigne que grâce à la raison, l'Homme reste le seul être capable d'atteindre sa plénitude et d'aspirer à sa perfection. Cependant, bien que le portique enseigne que la raison humaine reste relative par rapport à celle des dieux, elle reste un attribut qui les rapproche au sein d'une seule communauté : celle de l'univers qui constitue, à la fois, la Cité commune des dieux et des Hommes. Cette communion devient, même, indispensable à l'univers car elle en achève la structuration et lui confère son sens, l'univers n'existerait pour personne, son unité et sa beauté n'auraient aucune réalité s'il n'y avait pas des êtres doués de la raison pour le

[180] Cicéron écrit que Chrysippe a été le premier à souligner que seul l'homme possède la raison.

ressaisir et le contempler ; ainsi, les Hommes, en tant qu'êtres raisonnables capables de se fixer des finalités appropriées, deviennent l'objectif ultime de l'organisation du monde.

Outre cette proximité entre les dieux et les Hommes, la possession de ces derniers de la raison permet au stoïcisme de confirmer l'unité sans équivoque du genre humain et l'identifier comme un principe universel fondamental. En effet, à travers la Raison, le Portique affirme que l'unité des Hommes s'élève vers un nouvel ordre supérieur qui dépasse la simple réalité physique de l'être et leur permet d'atteindre leur évolution en devenant des personnes capables de se conduire conformément aux fins de l'univers et de prendre, ainsi, acte de leur rôle dans son ordonnancement. Cependant, en définissant l'être à travers l'univers, la philosophie stoïcienne lui exige de prendre conscience de la hiérarchie rationnelle qui anime cet univers et de comprendre, en conséquence, la place qu'il y prend. En effet, le portique n'a cessé de rappeler que ce monde – doté de la raison, de l'intelligence et du souffle divin "la Pneuma" – n'est pas, seulement, une image de Dieu, mais il est Dieu lui-même et enseigne une vérité qui exige aux Hommes d'y adhérer.

L'empereur Marc-Aurèle s'est adressé à l'univers à travers ces mots: « Tout ce qui t'accommode, ô monde, m'accommode moi-même… Tout vient de toi, tout est dans toi ; tout rentre dans toi[181] » et exprime ainsi comment l'Homme doit interpréter son assentiment à la réalité et manifester sa communion avec le Tout. Parce qu'elle est gouvernée par le *Logos* divin, cette réalité offre à l'être la consistance sur laquelle il peut se reposer et l'amène à se soumettre à un Dieu, créateur et architecte de l'univers, afin qu'il accepte volontairement son destin.

Cette dimension morale et théologique de l'univers s'accentue, chez les stoïciens, avec la théorie de "la sympathie universelle" dont la portée métaphysique permet d'exprimer la présence totale de Dieu dans un monde qui se ramène au fond à ce Dieu lui-même. Cette sympathie fondée par Dieu implique un finalisme de la nature supposant la bienveillance d'une providence toute puissante que Marc-Aurèle qualifie de "Nœud Sacré" qui lie toute chose et selon lequel tous les êtres concourent à l'harmonie du monde. Le mélange total qu'offre l'univers reflète ce concert providentiel d'un monde dont l'Homme n'est qu'une partie. Ainsi, la philosophie du portique interprète la sagesse humaine sous la forme d'une vie qui a su mettre l'harmonie au sein d'elle-même en se maintenant en sympathie avec l'univers auquel elle participe. Cependant, en identifiant cette "sympathie universelle" à travers l'idéal socio-moral de la cité cosmique, la philosophie stoïcienne affirme son concept du Destin qui

[181] Marc Aurèle, Pensées pour moi-même, IV, 23.

se lie au principe de la causalité physique pour exprimer la providence et témoigner de l'administration divine de l'univers.

Au milieu du panorama universel cohérent, l'être raisonnable – en tant que particule de cet ordre universel et grâce au rôle gnoséologique de son âme – est appelé à donner son assentiment aux représentations qu'il reçoit de l'extérieur/la nature pour exprimer sa volonté[182]. Cette conclusion amorcera, ultérieurement, le débat, toujours non clôturé, concernant la volonté humaine et ses conséquences sur la liberté de l'être et de sa responsabilité morale ; mais avant d'exposer les lectures suggérées par les grands systèmes juridiques, qui ont caractérisé la Méditerranée médiévale, de la notion de l'Homme et de sa liberté dans l'édification morale de ses actes, nous verrons comment le stoïcisme interprète-t-il la liberté humaine et comment l'appropriation de l'ordre universel, qu'il prône, peut avoir un effet libérateur sur l'individu.

Pour comprendre la notion de la liberté dans cette doctrine, il faut l'allier à la notion de l'Assentiment, celle qui permet au Portique de nous apprendre que la sagesse demande, d'abord, à l'être raisonnable de donner librement, ou non, son assentiment aux représentations compréhensives « modelées et imprimées en conformité avec ce qui est ». Ensuite, si la liberté humaine consiste à donner son adhésion au Vrai, on déduira rapidement qu'elle se confond avec l'acceptation pure et simple des choses telles qu'elles sont et permet, ainsi, à l'Homme de mettre sa volonté en accord avec l'ordre naturel ; cette conformité lui permet de manifester son obéissance à Dieu – l'auteur de cet ordre – et d'accepter délibérément sa loi universelle. En agissant, ainsi, l'être met en avant l'architecture harmonieuse de l'univers et réfute son égoïsme originel qui l'aurait emmené à privilégier son bonheur individuel et à perturber, en conséquence, la sociabilité inscrite dans l'ordre universel. Toutefois, le portique insiste sur le fait que cette obéissance ne doit pas être synonyme de résignation ou d'une imprégnation passive de la nature, ceci détruira, en effet, le travail critique effectué par la raison lors de son examen des représentations. D'ailleurs, contrairement aux préceptes religieux, l'obéissance stoïcienne ne comporte aucune hétéronomie[183] car l'unicité de ce Dieu omnipotent ne se décèle qu'après l'expérience analytique.

[182] Muller, op. cit, p. 255 – 271.
[183] Il s'agit de l'obéissance aux commandements extérieurs comme le font les autorités religieuses qui se réfèrent à la volonté divine sans l'expliquer.

Chez l'être humain la conduite est progressivement régie par la raison. Cette particularité suffit pour affirmer que les actions humaines ne sont pas déclenchées mécaniquement par les représentations, mais dépendent de l'assentiment, volontaire et libre. Il y a une différence entre l'assentiment à une proposition théorique et celui qui détermine l'action, mais elle concerne le contenu des énoncés, non le processus de l'assentiment en tant que tel : que l'inclination soit elle-même une sorte d'assentiment ou la conséquence d'un jugement, ce dernier constitue l'intermédiaire obligé entre les représentations et l'action. La liberté supérieure du sage consiste à accorder son action au cours du monde et à vouloir ce qui arrive. L'effort de l'individu pour se hisser au point le plus élevé, auquel la sagesse puisse prétendre, le conduira naturellement à adopter le point de vue de la totalité et à accueillir avec sérénité, comme une composante de l'harmonie, ce qui pourrait même contredire sa propre aspiration à la perfection. La raison humaine se trouve, ainsi, à la racine de la possibilité de la vie morale et le Bien consiste dans l'accord de l'âme avec elle-même. Dans son agir, le stoïcien sait qu'il coopère à l'ordre divin et satisfait ainsi à l'obéissance due à ce gouvernement ; sa raison lui sert de guide et de témoin, elle exprime la loi morale et lui examine ses actes. L'Homme est donc le propre "contrôleur" de ses actes ; c'est en lui-même qu'il subit un jugement auquel il ne peut pas échapper.

La conscience qu'a l'être de la finalité morale de sa raison, et sa capacité, ainsi, à en élaborer volontairement « un art de vivre », permettent au Portique d'affirmer que l'appropriation de l'ordre universel par l'Homme peut lui provoquer un effet libérateur: libérateur car cette subordination consentante affranchira l'être de l'ordre de ses passions qui l'empêchent de contempler le sens de l'harmonie universelle dont il est responsable, en tant qu'être raisonnable. Cependant, en stipulant que l'Homme ne peut réaliser sa plénitude, et sa liberté, qu'en se conformant à l'ordre universel, la philosophie du portique conduira ses adversaires à l'interpréter comme un système qui relègue l'individu – dans la hiérarchie universelle – à un rang subordonné à celui de l'univers/Dieu, et qui l'écrase face à une Raison supérieure qui le contraint à se déposséder ses passions[184].

[184] Dans sa thèse, Bénédicte MATHONAT estime que le stoïcisme propose une analyse erronée de ce qui devrait être le jugement moral. Ainsi, l'auteur estime que dans le stoïcisme, on ne peut pas parler d'un jugement de conscience, tel qu'il se définit habituellement, qui consiste dans l'application des principes de la science morale au cas particulier. Il s'agit ici d'une appréciation de la manière suivant laquelle on réalise ce qui est conçu comme étant "son devoir", cette philosophie peut provoquer une coupure avec le réel car le jugement s'appuie de loin sur une perfection objectivement apportée. Le motif pour lequel un acte est posé dépend beaucoup plus de la subjectivité de chacun, du sentiment que l'homme a de sa dignité. Ainsi, La conscience stoïcienne n'est pas formée objectivement car elle est trop sous tendue par la complaisance que le stoïcien met dans sa propre volonté…
La philosophe écrit, également, que le stoïcisme empêche la liberté humaine de s'épanouir car l'homme au sein de cette doctrine remplit ses fonctions, mais ne les choisit pas. Il adhère volontairement au destin sans faire preuve de choix délibéré

Parce qu'il enseigne que l'éthique émane de la nature et refuse de concevoir l'Homme à partir de son corps, cet élément matériel qui le fait, le stoïcisme est soupçonné d'empêcher l'être d'accéder à la connaissance et ne pas intégrer les ordres que les hommes se donnent eux-mêmes, il est aussi attaqué pour sa mise de côté de tout ce qui fait que l'Homme est Homme au sein de sa communauté sociopolitique la plus approximative, celle de la Cité. Les opposants du stoïcisme n'hésiteront pas à décrire cette philosophie morale comme la sagesse d'un esprit sans le corps et d'un citoyen refusant d'agir. Vu par ses adversaires, la philosophie du Portique est "la négation de ce qui est propre au sujet", une transfiguration morale de l'esclavage ou encore une philosophie qui ne prend de "la liberté vivante elle-même" que le concept.

Malgré ses diverses lectures, en mettant l'Homme face à l'univers et en lui dictant les limites de sa liberté, la morale stoïcienne s'est érigée comme "un phare qui oriente les navires dans leurs quêtes des terres sûres". Désormais, et afin de comprendre le véritable sens de sa liberté et d'appréhender les capacités de sa volonté, l'homme sera appelé à se positionner par rapport à la cause ultime de l'ordre naturel : Dieu. Nous verrons ainsi comment Cicéron, affecté par la perte de l'idéal de la liberté républicaine, va essayer d'éviter à ses concitoyens le recours à des repères lointains et à une morale capable de les détourner de leurs affaires civiques. Son projet de faire de l'être le seul maître de lui-même ne survivra pas au triomphe de la Rome Impériale et marquera la fin de la pensée antique. Face à lui, le stoïcisme, en tant que programme de valeurs, allait fournir au pouvoir césarien les instruments moraux nécessaires pour organiser sa légitimité. Parallèlement à la mutation de la communauté sociopolitique universelle en entité métaphysique conforme à la volonté divine – qui allait en résulter –, la liberté de l'Homme et sa responsabilité s'aligneront également sur les lois de la nature.

---

qui exprimerait sa détermination personnelle. Cette manière de faire développe l'obéissance et empêche la formation d'un ordre intérieur complet (un gouvernement sur soi-même) car la réflexion sur l'agir se fait en dehors de toutes références à l'appétit. Les inclinations sensibles sont écartées ou façonnées selon un modèle. Elles ne sont pas épanouies ou maîtrisées de l'intérieur. Le stoïcisme permet de comprendre le sens de la perfection humaine et incite l'homme à l'atteindre, mais il ne peut être considéré comme le « levier » de la formation du jugement moral de l'individu ou de sa personne.
Bénédicte Mathonat, « les principes de la formation morale dans la tradition judéo-chrétienne et la philosophie grecque (Platon, Aristote, le Stoïcisme). Université de Paris IV Sorbonne, 1985.

B- Cicéron : la méditation de l'Homme citoyen.

Dans son étude consacrée à Cicéron, Clara Auvray-Assayas dit que c'est dans *le Songe de Scipion* que Cicéron expose la forme la plus complète de sa théorie de l'homme : celle-ci, est nécessairement politique[185] et se construit à partir de la place de l'homme au sein de la communauté politique, c'est-à-dire la Cité, où il évolue[186].

Le premier trait caractéristique du Songe est le refus du discours cosmologique positif prêché par le Portique. Chez Cicéron, l'homme ne peut pas se découvrir et se réaliser en acceptant la place que la nature/univers lui a octroyée et en s'obligeant ainsi à se soumettre à une hiérarchie de principes qui lui sont externes. Certes, Cicéron permet à l'homme d'orienter son regard vers l'au-delà et de reconnaitre « Dieu d'après les œuvres qu'il a réalisées[187]», mais il lui écrit également que cette contemplation ne peut lui être utile que dans la mesure où il prend conscience de ses propres capacités et de son esprit : « Bien que tu ne voies pas l'esprit de l'homme, de même que tu ne voies pas dieu, pourtant, de même que tu reconnais dieu d'après les ouvres qu'il a réalisées, tu dois de même reconnaître l'essence divine de l'esprit d'après la mémoire dont il est capable, l'invention, la rapidité avec laquelle il se meut et la beauté dont rayonne la vertu».

Chez Cicéron, l'acquisition par l'homme de ce "soupçon du divin" et d'une conscience, déliée de toute morale cosmologique, de ses propres aptitudes et de son esprit lui permettront de modeler une éthique indépendante et nécessaire pour la déduction et la hiérarchisation des principes et des valeurs qui régissent la communauté humaines et l'harmonisent et l'aideront, ainsi, à atteindre son bonheur.

Pour l'auteur du "*De Legibus*", si l'homme veut remplir sa fonction d'homme et atteindre sa parfaite réalisation, il ne devra pas fuir hors de la seule réalité matérielle qui l'entoure : le monde des hommes et la communauté sociopolitique qu'ils construisent. Dans cette perspective, l'homme libre, qui se définit comme une pierre dans cet édifice communautaire, se construit tout en participant à parfaire, sans recourir à des mondes abstraits, la seule entité

---

[185] Le choix de la philosophie de Cicéron est du dû au contexte politique et historique de la Res Publica romaine. En effet, celle-ci traversait une phase critique à cause du chamboulement institutionnel et intellectuel dus à la montée en puissance des aspirations et des ambitions personnelles des généraux romains et aux flux incessants des idées politiques orientales. Cicéron en tant que partisan de l'esprit romain qui glorifie la volonté humaine et sa maîtrise des affaires de la Cité dressera des critiques acerbes envers les stoïciens et leur philosophie naturelle. Cependant, l'écroulement imminent de la *res publica* obligea Rome de détourner ses regards vers l'univers qui l'entourait pour puiser la légitimité de son nouveau pouvoir/institution : la philosophie stoïcienne universaliste permettra de recadrer l'homme au sein de la nature et amorce, sans le vouloir, l'idée qui oblige ce dernier à se conformer à la loi universelle qui dicte les mécanismes du monde où il vit.

[186] Clara Auvray-Assayas, Cicéron, les belles lettres, Paris, 2006.

[187] Cicéron ; Tusculanes, 1, 70

idéologique possible : celle de la Cité. Ainsi, nous apprenons avec Cicéron que le premier rôle, que l'homme doit s'attribuer au sein de la communauté politique, est celui du gardien de la terre. Cependant, l'exercice de cette responsabilité qu'il s'attribue ne s'acquiert pas sans la pratique de deux vertus : la *pietas et iustitia* et nécessite un regard contemplatif de la réalité humaine et du processus historique qui l'a faite. Ces quatre éléments constituent selon Cicéron le premier rempart qui évitera aux hommes de sombrer dans l'oubli dans une ignorance dues à la fragilité et à l'ingratitude de leur mémoire.

En assumant son historicité, synonyme de sa précarité, l'homme devient le centre de toute réflexion politique et peut se définir ainsi comme un être responsable de l'héritage qui lui a été transmis et de son évolution ultérieure. Toutefois, cette armature restera incomplète, dans l'esprit de Cicéron, si l'homme ne s'engage pas dans la vie civique de sa communauté. En intervenant dans la gestion des affaires de la Cité et en se nourrissant par ses relations avec ses semblables, l'homme atteint sa propre vérité : celle d'un être social qui façonne, grâce à sa liberté et à sa raison, les attributs rudimentaires que la nature lui a attribués.

Nous observons, à travers cette première lecture, que la réflexion intellectuelle de Cicéron se définit, fondamentalement, par son opposition à la doctrine stoïcienne qui prêchait, selon l'homme d'Etat romain, la passivité humaine face à l'ordre cosmologique et incitait l'homme à accepter le rôle que lui avait attribué la nature. Ce dernier caractère marque, aussi, le mauvais usage que faisait le Portique de ses propres idées et ne pouvait que leurrer l'être en lui enseignant une morale pure et universelle impossible. Ainsi, pour que l'homme puisse réaliser sa propre destinée, Cicéron n'hésitera pas à emprunter aux stoïciens leur équation éthique, basée sur les notions de l'homme/rôle et la nature/artiste ; afin de réinterpréter le concept de "la *Persona"* et le réformer pour qu'il ne désigne plus l'homme comme un simple masque/comédien chargé d'interpréter le rôle qui lui a été octroyé par la dramaturgie cosmique et approuver, ainsi, son immobilisme. En effet, Cicéron, qui a été un homme d'Etat romain et un témoin de l'effondrement de la *Res Publica*, va essayer d'alerter ses concitoyens sur les dérives de la personnalisation progressive du pouvoir et ses conséquences sinistres sur leur idéal de la liberté en leur enseignant qu'il ne peut y avoir qu'un seul dramaturge/artiste : l'homme. Ce dernier, auteur des normes qui régissent à la fois ses actions et celles de sa communauté sociale, est le seul à se fixer ses rôles conformément à ses capacités d'agir.

La *Persona* de la philosophie cicéronienne devient, ainsi, le symbole d'une création qui s'appuie sur ce que l'homme a de plus singulier et sur sa manière d'être avant de l'appréhender en tant qu'une cohérence et une totalité d'un ensemble de comportements[188]. Cette cohérence construite de la *Persona* ouvrira, par la suite, la voie à la cohérence éthique car elle va se révéler comme le meilleur arrangement que peut avoir l'homme avec lui-même et avec ses semblables. Cependant, Cicéron souligne que si la notion de *Persona* révèle, pour l'être, la justesse de ses actes et de sa conduite et constitue ainsi l'image éthique de ce que doit être l'homme[189], elle restera incomplète et précaire si l'homme/citoyen ne prend pas conscience de sa capacité suprême : l'*Auctoritas* car celle-ci est le véritable gage de la liberté absolue de l'individu qui peut, grâce à elle, accorder ou non son consentement et aliéner ainsi ou non sa volonté[190]. De manière concise, Cicéron appréhende l'homme par : sa raison, ses caractères, son statut social, ses goûts et ses préférences et ne cherche pas à le comprendre à travers le miracle de sa naissance; la *Persona* ne peut pas être ce rôle limité et imposé à l'homme par un monde extérieur, mais le personnage que celui-là choisit de s'attribuer; elle peut, aussi, varier selon les circonstances et conformément à l'évolution singulière de chaque individu.

D'une fiction naturelle qui confond l'être humain concret et son rôle au sein de la communauté sociopolitique, la *Persona* devient, sous la plume cicéronienne, une "fiction humaine" qui permettra à l'homme de prendre conscience de son existence et de sa capacité à l'ordonner. Cicéron privilégie tout ce qui est construit chez l'homme et la finalité de son œuvre se devait, donc, de créer à celui-ci un système qui lui permet de penser "la construction de soi" et de se définir, ainsi, éthiquement. Par sa réflexion, Cicéron délia la *Persona* des attaches naturelles où les stoïciens voulaient l'enfermer – pour la neutraliser – et en faire le noyau de la suprématie de l'être humain.

---

[188] D'abord, Cicéron demande à l'homme de se façonner lui-même à partir des matériaux qui lui sont propres : le corps et la raison car ces deux instruments lui permettent de découvrir et d'enrichir les sensations et expressions. Ensuite, L'éthique prêchée par Cicéron se bâtit à travers les relations que l'homme lie avec ses semblables. Cette sociabilité permet à l'homme de déployer toutes les nuances de ses sentiments et contribue ainsi à achever le façonnement personnel qu'il n'a pas cessé d'accomplir sur lui-même. Cependant, Cicéron souligne que ce façonnement de soi reste déterminé par l'appartenance de l'homme à une communauté politique et sociale. Etant un homme romain, l'auteur du Songe va, nécessairement, procéder à son analyse à partir de la réalité civique romaine qui lui offrait un cadre éducatif et historique adéquat capable d'aider l'homme à contempler instantanément sa nature et d'entamer ainsi sa quête du bonheur. Ainsi, si un cadre disciplinaire, comme l'a été l'armée romaine, permet à l'homme d'assimiler les valeurs de la communauté sociopolitique, l'amitié qu'il entretient avec les autres individus de cette communauté lui permet de l'éduquer et de le responsabiliser, d'une manière tacite, envers lui-même et envers les autres. L'homme idéal est, par conséquent, cet individu qui réussit à construire sa propre forme en se façonnant progressivement.

[189] Clara Auvray-Assayas, Cicéron, op. cit., p. 125 – 126.

[190] *Ibid*., p. 119 – 140.

Ce renouveau doctrinal ne tardera pas à enrichir les traits classiques du droit romain qui avait pensé, antérieurement, la *Persona* comme un mécanisme artificiel indépendant de la dimension corporelle de chaque sujet de droit et qui définit la capacité de ce dernier à détenir et à exercer des droits. Cette *Persona* juridique qui se définissait seulement selon la qualité des rapports juridiques entretenus par l'être concret et qui pouvait, par conséquent, engendrer une multitude de rôles, devait rester limitée et incomplète car elle ne compromettait pas la seule vérité que pouvait avoir le sujet du droit : celle d'un individu libre et responsable de ses actes.

Au terme de la philosophie cicéronienne, le *Persona* de la culture juridique romaine était devenue « un artefact technique, un double du sujet réel qui permet de conférer à ce dernier une identité univoque et stable qui ne souffrait, contrairement à la Persona érigée ultérieurement dans la culture européenne romano-chrétienne, d'aucune dimension ontologique ou métaphysique car elle était consciente à la fois de sa nécessité fonctionnelle et de ses limites dues à son impossibilité sans la reconnaissance du droit[191] ». A travers cet angle de lecture nous constatons que l'usage juridique romain du terme de *Persona* se devait d'abord de rappeler la suprématie de l'être et de la totale liberté de sa volonté ; et en faisant abstraction des réalités subjectives (histoire, corps) de l'individu pour ne retenir que sa liberté, les juristes romains du Haut Empire permettront, plus tard, à l'être d'endosser, pleinement, son rôle au sein de la société, de régir sa volonté et en d'y assumer, en conséquence, ses responsabilités.

Pourtant, la suprématie du libre arbitre de la Persona juridique ne devait pas s'éterniser car l'alliance imminente entre l'unité universelle de la morale stoïcienne et l'idéologie impériale romaine ouvrira la voie, postérieurement, à la conversion identitaire de l'Empire. Celle-ci forgera un nouveau concept où l'Homme verra sa capacité législatrice lui échapper de nouveau pour s'aligner sur les directives d'un Dieu transcendant, garant de l'harmonie universelle.

[191] Olivier Cayla et Yan Thomas : Du droit de ne pas naître (à propos de l'affaire Perruche). Le Débat. Gallimard, Paris, 2002, pp. 123-135.

§2§ La rencontre stoïcio-chrétienne et l'avènement de l'Homme croyant.

Analysant l'éthique dans les écrits des derniers stoïciens, Arthur Bodson constate le bouleversement effectué par ceux-ci sur les codes établis par leurs prédécesseurs et comment la relecture de certains principes premiers de l'école devait mieux redéfinir l'éthique organisant les rapports au sein de la communauté sociale et ouvrir la voie à la pensée théologique chrétienne[192]. Cependant, sans oser parler de coupure totale entre les anciens et nouveaux stoïciens, l'auteur écrit que la valorisation, de la part de ces derniers, de l'aspect affectif et ce discours plus orienté aux cœurs des Hommes qu'à leur raison, vont définitivement donner au stoïcisme tardif un aspect plus religieux que philosophique. Sous cet angle, la réinterprétation du principe admis par les premiers stoïciens de « la fonction génératrice de la divinité[193] » va s'avérer déterminante pour comprendre l'évolution ultérieure de la pensée spirituelle monothéiste chrétienne.

En effet, les derniers stoïciens vont personnaliser la divinité et considérer Dieu comme le père de tous les hommes, Sénèque n'allait pas hésiter à écrire que « la nature est notre mère aimante et que nous sommes tous les descendants de Dieu qui est notre père de Famille, que les hommes sont les enfants de Dieu » pour affirmer que les rapports que doit échanger l'homme avec Dieu sont ceux que doit avoir « Un fils avec son Père » et légitimer ainsi son idéal de la fraternité universelle entre les hommes. Toutefois, il faut rappeler que l'inscription de cette fraternité dans la cité cosmique ne fait que confirmer, chez les derniers stoïciens, les liens de la citoyenneté universelle qui atteste de la suprématie de l'Être transcendant et la subordination que doivent lui éprouver les hommes.

Nous avons vu, ci-dessus, comment Cicéron cherchait à replacer l'homme au centre de la réflexion philosophique et rationnelle en l'attachant aux cercles sociaux restreints qui lui fournissent les normes de sa conduite envers ses semblables et une conscience certaine de sa liberté, l'acquisition de ces deux principes pourra aider l'homme, par la suite, à orienter ses yeux vers l'au-delà et l'idéal cosmique que celui-ci peut lui inspirer. En admettant la véracité du "soupçon de divin" qui anime la raison humaine, l'éthique cicéronienne peut être désignée d'"éthique séculière" qui sépare entre l'esprit positif qui anime l'homme au sein de sa petite Cité de l'esprit religieux qu'influe le divin au sein de la Cité universelle.

[192] A. BODSON, la morale sociale des derniers stoïciens, op. cit., p. 69 -74.
[193] *Ibid*., p. 61.

Cependant, en favorisant la Cité restreinte sur la Cité cosmopolite, et en affirmant que l'union des hommes ne peut être bâtie que sur la raison et certains instincts sociaux, Cicéron ne pouvait pas avoir l'accord des derniers stoïciens qui n'ont cessé de revendiquer, à l'instar des pères fondateurs de la doctrine du portique, la suprématie de la Cité universelle. Celle-ci était le cadre où devraient se placer tous les rapports sociaux et où se confondent et se complètent les rapports de l'être, à la fois, avec ses semblables et avec le Dieu.

Cette liaison entre le religieux et le social-humain, dans la Cité cosmopolite, permettait aux derniers stoïciens de resserrer l'union entre les hommes autour d'une morale spirituelle transcendante qui s'exprime selon un langage affectif plus proche du cœur humain que celui du langage juridique prôné Rome. Cette première conséquence devait, néanmoins, se doubler dans l'esprit des derniers stoïciens d'une deuxième finalité compensatrice de la chute de l'idéal civique et familial proposé, antérieurement, par la Cité grecque et sa dégradation dans l'œuvre impériale romaine. Afin d'atténuer cette déchéance, les derniers stoïciens ont essayé de donner aux hommes un aliment nouveau en leur faisant découvrir des horizons dignes de l'idéal qu'ils portaient en eux : si la Cité et la famille antiques se perdent, il existera, toujours, une autre Cité et une autre famille sur lesquelles les hommes peuvent renvoyer les idées et les valeurs qu'ils véhiculaient au sein des structures mourantes. Cette famille est celle de la communauté humaine et cette Cité est celle d'un cosmos hiérarchisé où la religion ne tardera pas à reprendre le rôle normatif qu'elle avait, antérieurement, au sein de la morale gréco-romaine antique.

Ainsi avec le triomphe du christianisme, l'unité cosmologie philosophie et rationnelle devient un monothéisme religieux et métaphysique qui offre à l'Empire sa légitimité[194] et achève la redéfinition des relations de l'homme avec ses semblables, tels que les stoïciens tardifs avaient, précédemment, entamés ; toutefois, avant de s'arrêter devant la nouvelle dimension théologique de l'être humain et ses manifestations éclatantes à travers l'être islamique, notre étude s'arrêtera devant la mutation identitaire de l'homme au sein de la théologie chrétienne. Cette démarche nous permettra, en effet, de déceler les traits de l'être et de sa liberté sous le monothéisme religieux, et comment leur agencement a été exécuté à partir de la morale du portique.

[194] *Supra, 68-71.*

Nous attirons, cependant, l'attention du lecteur sur le fait que cette étude sera brève car elle risquerait de nous transporter vers les champs complexes de la théologie chrétienne, que notre réflexion ne maîtrise pas, et qui pourront nous détourner de l'objectif principal de cette section : la compréhension de l'identité de l'être dans la pensée médiévale islamique.

A- De l'identité de l'Homme au sein de la pensée chrétienne.

La morale des stoïciens se décèle à travers la lutte que se livre la raison libre de l'être et ses passions ; ainsi, parce qu'il dispose d'un libre arbitre, l'homme peut dompter ses instincts et faire dominer la raison, synonyme de la vertu[195], et se mettre en sympathie avec la nature et témoigner, en conséquence, de son adhésion volontaire à la concorde universelle. Cependant, malgré le désaccord apparent déclenché par l'affirmation, de la part du stoïcien, du libre arbitre humain et du fatalisme du destin qui le lie à la providence cosmique, l'école du Portique devait fournir la base philosophique de la théorie de la liberté dans la théologie chrétienne.

Bien que les premiers pères de l'Eglise réfutent la théorie de la résignation de l'homme face au destin, leur discours de l'indépendance de la liberté humaine désigne, toutefois, celle-ci comme un don fait par Dieu aux hommes afin de constituer la base de leur rémunération ultérieure[196]. Ainsi, en joignant le mérite de chaque individu à sa subordination à Dieu et en faisant de la transcendance divine un dogme, la théologie chrétienne ouvrira la voie à une reconnaissance de l'enchaînement physico-rationnel de l'univers et de son déterminisme qui régit l'ordre de ce monde. Le refus des pères de l'Eglise de lier l'homme à la loi cosmique prêchée par le stoïcisme païen ne pouvait pas, en aucun cas, s'opposer au principe monothéiste fondateur de la cohésion et de l'unité universelle car c'est à travers cet aspect qu'on comprend la reconnaissance de l'Eglise chrétienne de la théorie de la nécessité qui régit le monde et l'homme qui y est rattaché.

---

[195] A l'égard de la morale stoïcienne, Clément d'Alexandrie reconnaît que les quatre passions humaines essentielles : le désir, le plaisir, la crainte et le chagrin, constituent la maladie de l'âme qu'ils affaiblissent avant de conduire l'être à un jugement déraisonnable et faux. Dans la théorie du théologien, l'homme doit combattre ses passions parce qu'elles le corrompent et le conduisent à s'écarter des sentiers de la vérité divine que la raison l'aide à emprunter.

[196] Ces idées sont reproduites dans les écrits de Tertullien, des auteurs de l'Eglise d'Afrique, de Bardesane d'Edesse ou encore d'Athénagore.

Ainsi Aristide n'hésite pas à écrire que « le monde, avec tout ce qui est contenu, est mû selon une nécessité […] qui fait naître l'homme, le nourrit et le vieillit même s'il ne le veut pas » ; c'est pour l'organisation de ce monde que Tatien[197] intègre, aussi, le rôle et l'évolution de l'homme. Nos deux auteurs restent prudents dans leur réflexion et n'admettent que tacitement l'idée de la soumission de l'avènement de l'homme à la volonté du destin ; ce constat s'oppose aux idées développées par Athénagore et Tertullien qui n'hésiteront pas à admettre, explicitement, l'inscription de l'homme et son enchaînement au sein de cette sympathie universelle que le premier qualifie de "Sympathie à l'égard du divin[198]". Cette adhésion se reflète d'abord sous un aspect physique (a) puis sous un deuxième aspect rationnel (b).

a- L'enchaînement physique selon Athénagore.

Athénagore est partisan de la théorie de l'enchaînement des causes où il y voit la loi du monde qui s'impose à l'univers et à ses composantes, y compris l'homme[199]. Il souligne, ainsi, l'enchaînement physique des êtres et ne cesse pas de mettre en valeur la loi qui préside à l'ordre parfait du monde : « rien de désordonné ou de négligé ne se produit en ce qui concerne la constitution de l'univers, mais chaque chose arrive rationnellement. Les êtres ne s'écartent pas de l'ordre établi, celui de la raison naturelle, une et commune : la loi divine ».

Nous observons que les notions de nature, de raison et de Dieu se confondent dans l'esprit d'Athénagore pour signifier la loi universelle. Celle-ci soumet, nécessairement, la globalité des éléments qui font l'ordre cosmique et l'homme, en tant que créature animale et organique, ne peut pas lui y échapper. La même analyse liant l'homme à l'ordre physique de l'univers se retrouve chez Clément d'Alexandrie; ainsi, celui-ci écrit que la loi naturelle recouvre la vie humaine comme elle recouvre toutes les activités cosmiques et que « par une nécessité physique de l'économie divine, la mort suit la naissance, et la rencontre du corps avec l'âme est suivie par leur dissolution [200]».

---

[197]Michel SPANNEUT, Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise : de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, éd. Le seuil, Paris, pp. 400.

[198] Athénagore, Leg., XXV.

[199] Dans son traité ***De Resurrectione***, Athénagore n'hésite pas à parler de la chaîne des productions naturelles en affirmant les liens de causalité et de conséquence, rattachées à la loi physique ; à l'égard de la pensée du portique, ce théologien affirme que le résultat logique est lié au résultat physique qui est le seul à pouvoir lui donner sa valeur. Cité par M. SPANNEUT, op.cit., p 401.

[200] M. SPANNEUT, *ibid*., pp 402-404.

b- *Tertullien* et l'idée de l'enchaînement rationnel.

Tertullien va, de son côté, développer un aspect négligé dans la réflexion *d'Athénagore* : celui du caractère rationnel de l'ordre cosmique. Pour le père de l'Eglise africaine, tout est rationnel car tout est l'œuvre de Dieu raisonnable. Dans ses écrits, *Tertullien* exprime qu'il n'est rien que Dieu n'ait combiné, disposé ou organisé par sa raison ; le théologien affirme ainsi que « la loi de chaque élément conspire à la génération, à la conspiration, à l'achèvement et à la réfection du tout ». Cette analyse d'un ordre commun à toutes les activités cosmiques se confirme, sensiblement, chez *Minucius Félix* qui affirme que « la connaissance de l'homme passe par la connaissance de l'ensemble, car tout est cohérent, connexe, enchaîné, si bien que, sans l'examen actif de la notion de la divinité, celle de l'humanité est impossible ». L'auteur affirme aussi que « l'administration des affaires de la Cité est impossible sans la connaissance de la Cité commune à tous que constitue le Monde ». Nous observons, ici, que les termes employés s'approchent de la réflexion stoïcienne qui contemple Dieu à travers l'unité et l'enchaînement universel.

En soumettant l'homme au dessein universel d'un Dieu transcendant et en faisant du libre-arbitre humain la base de sa rémunération ultérieure, la réflexion théologique chrétienne devait aussi épurer la réflexion stoïcienne de sa portée païenne matérielle qui enseignait la théorie de la régénération de l'âme. Cependant, en affectant l'homme d'une dimension ontologique, étrangère à la pensée philosophique romaine[201], celui-ci devra, désormais, se penser en tant que créature divine redevable à son créateur.

B- L'Homme dans la pensée islamique : la consécration de l'être religieux.

Le texte coranique appréhende les rapports entre Dieu et l'homme sous trois aspects démonstratifs de la grandeur et de la transcendance de Dieu : d'abord Dieu est le roi dont l'autorité conduit l'homme dans la droiture, ensuite Dieu est le seigneur et le créateur qui prend soin des hommes et enfin Dieu est le juge vers lequel doit retourner l'humanité pour rendre ses comptes.

[201]Cette nouvelle interprétation qui s'est aussi accentuée avec le dogme chrétien de la nature divine du Christ devait s'étaler à travers tous les champs de la réflexion intellectuelle médiévale et ne pouvait pas épargner, par conséquent, l'interprétation juridique de l'être ou l'idée de la ***Persona*** romaine. Celle-ci devient l'association des deux substances : un corps matériel engendré par l'homme et une âme soufflée par Dieu au moment même de la conception de l'être. Ce mélange qui allie le corps humain éphémère et l'âme divine éternelle fait de l'homme une entité commune qui témoigne, habilement, de l'indivisibilité de l'unité cosmologique et de la transcendance d'un Dieu créateur et architecte. Ainsi, après avoir été maintenue par la cohérence de la communauté sociopolitique, l'idée de l'unité universelle indivisible se concrétise, maintenant, à travers le concept casuistique de ***Persona***.

Ces trois angles de lecture permettront au texte coranique de rappeler à l'homme que tout lui vient de Dieu et que rien de ce qui est ne s'explique sans Dieu. Ainsi, dans son souci éducatif, le Coran dit que la nature, comme toute œuvre qui porte la marque de son auteur, a un message à transmettre. Le Cosmos apparaît comme un livre ouvert devant les yeux de tous et le Coran s'impose à chaque individu comme la clef qui l'aidera à déchiffrer son message. Ainsi, en contemplant l'univers créé et en admirant son harmonie infaillible, l'homme apprend à y lire les signes de Dieu tels l'ordre et l'harmonie de l'univers et constate à travers eux l'existence et la toute puissance et la miséricorde du très Haut[202]. Le Coran proclame ainsi la Création du Cosmos et place l'homme en face de Dieu pour que celui-là voit sa vraie place et ne sent aucunement écrasé. Toute l'activité humaine s'inscrit dans le cadre de la création et il est fondamental pour l'homme de savoir en face de qui il se trouve et de ne pas s'imaginer qu'il est inaperçu[203]. Le texte révélé enseigne aussi à l'être la mission de vicariat qui lui a été confiée par Dieu sur terre afin qu'il reconnaisse que Dieu lui a tout donné et que tout appartient à Allah, seul ce dernier dispose, en effet, d'"*al Mulk*", de la royauté.

Présentée à travers le Coran, la nature s'affirme comme un cadre de vie dans lequel l'homme apprend à connaitre Dieu par ses attributs et reconnait celui-ci comme un maitre très miséricordieux. Son intelligence doit le conduire à comprendre les affirmations du Coran sur ce point, à en mettre l'évidence. Savoir pour l'homme, c'est avant tout réaliser les attributs et les commandements de Dieu afin d'y conformer sa conduite ; cette idée se résume parfaitement chez le penseur pakistanais Mohammad Iqbal qui écrivait dans son œuvre "Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam" que la mission principale du Coran est celle d'éveiller en l'homme une conscience haute de ses relations avec Dieu et avec l'univers[204]. Le texte révélé stipule que l'être, à travers sa contemplation, fait preuve de réflexion et d'intelligence qui le rendent digne d'accueillir le message coranique et d'honorer sa première mission sur terre : celle d'être un "Témoin de Dieu : un et unique".

---

[202] *Coran, sourate Al-Mulk, Verset 3,4.* "Le coran attire l'attention sur la parfaite cohésion de la nature, l'ordre qui y règne, la sagesse qui la dirige et de cette cohésion, le texte coranique conclut à l'unité divine car l'existence de plusieurs divinités l'auraient rendue impossible. La nature rappelle à l'homme l'unité de Dieu et lui enseigne certains de ces attributs ; ainsi, par les nombreuses allusions coraniques qui font référence à la vie quotidienne des hommes, ceux-ci découvrent, dans le cadre de leur vie, tout ce qu'ils doivent à Dieu. Tous les détails peuvent rappeler l'action de Dieu et les versets cosmiques qui montrent la place de l'homme en face de Dieu dans l'univers s'étalent à travers le Coran et apparaissent partout. Les leçons qu'en tire le Coran sont simples : d'abord, la création enseigne la puissance divine et l'homme n'est pour rien dans la création et même quand il agit, il n'est qu'une cause seconde. Ensuite, l'homme doit être reconnaissant envers son créateur car celui-ci le couvre de sa bonté, de sa miséricorde et de sa bienveillance ». Jacques JOMIER, Dieu et l'homme dans le Coran, op. cit., p 46.

[203] *Cora, sourate Al-Hadid, V. 4.*

[204] Mohamed IQBAL, Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, trad. Eva Meyerovitch, préfacade Louis Massignon, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien, Maisonneuve, 1955, vi-213 p.

Ainsi, l'être musulman pourra constater que le message d'Allah, qu'est l'Islam, est au cœur de la nature qui est soumise à Dieu comme l'attestent aussi bien l'obéissance des cieux et des montagnes[205], ainsi que celle des êtres libres[206]. Cette reconnaissance de la part l'être de la souveraineté d'Allah est, par ailleurs, le gage de ses droits et de ses devoirs[207]. En acceptant cette seule vérité et en se soumettant à l'autorité divine, l'homme réintègre *Al Mithaq*, ce pacte initial conclu entre Adam – l'ancêtre de toute la race humaine selon l'interprétation théologique monothéiste – et Dieu, et suivra la foi originelle inscrite, d'une manière immuable, dans la nature. Cette foi, qui prêche l'unité de Dieu, correspond dans le texte coranique à l'Islam[208] qui se fonde originellement sur *al Fitra* : cet instinct religieux naturel qui pousse l'intelligence humaine à reconnaître que le monde appartient à un seul seigneur, Dieu.

Hormis son acceptation d'*Al Mithaq*, le Coran nous enseigne que l'homme se distingue des autres créatures par son acceptation du dépôt, *al Amâna*, que Dieu lui a proposé[209], et qui l'a doté de la capacité de forger son destin, avec toute sa liberté, en acceptant tous les risques et la possibilité de s'égarer[210]. Cependant, si le Coran affirme que l'homme, par sa volonté et son intelligence, est un être responsable de ses actes, il ne cessera pas de rappeler que l'être a besoin, aussi, d'une guidance divine et d'une éducation exemplaire au sein de sa communauté sociale afin de faire les bons choix[211]. Le rôle de la communauté sociale et de ses normes organisatrices devient, donc, primordial pour comprendre la nature civique de l'être à travers sa perspective coranique. En effet, au sein *d'al Ûmma,* l'homme dispose de l'entraînement physique et moral indispensable pour intégrer cette grande fraternité que constitue la communauté islamique[212], et où tous les hommes sont égaux devant Dieu[213]. En prenant ainsi Allah pour Wali et grand maître, l'être devient « le Croyant en l'unique et éternelle religion », celle qui se conforme à la théologie naturelle que le Coran vienne rappeler.

---

[205] *Coran, S, Foussilât, V,11 ; 13 - 15*

[206] *C, S, Al Haj,* V, 18 Le Coran ne cesse de rappeler à l'homme qu'il est lui aussi périssable comme ce monde où il vit, *C, S, Al-Rahman,* V 26-27. Parce que la nature, toute entière, est soumise à Dieu, l'homme, aussi, a le devoir de se soumettre librement et volontairement.

[207] Le verset 7 de Sourate Al-A' raf stipule que Dieu est avant tout, le seigneur de la création et demande à l'homme de le reconnaître, par conséquent, la mise en doute de la maîtrise de Dieu sur le monde est inconcevable. L'autorité divine est évidente et si l'homme refuse de l'admettre, il manquera à tous ses devoirs. L'Islam enseigne que seul Dieu est le maître de l'univers et chaque homme lui doit obéissance.

[208] *C, S,Al-Rûm, V, 30.*

[209] C, S, Al-Ahzâb, V 27.

[210] Le penseur Mohamed TALBI définit Al *Amâna* comme « la responsabilité d'être libre, d'accepter ou de rejeter la foi » et identifie l'être musulman à un payeur qui peut, ou non, respecter les obligations religieuses inscrites dans le *Mithaq* qui l'allie à Dieu ».

[211] Allah n'abandonne par l'homme et l'aide dans sa marche vers lui en lui envoyant les prophètes qui lui rappellent la théologie naturelle.

[212] *C, S, Al-Hujurat, V, 10*

[213] *C, S, Al-Hujurat, V, 13.*

Si la foi commune sert de lien entre les membres de cette *Ûmma*, il ne faut pas omettre qu'elle place d'abord l'homme en face de son seul maître Allah. C'est sous cette perspective que nous devrons, d'ailleurs, comprendre la désignation coranique de l'homme par le terme *Abd*/Sujet. Dans l'esprit islamique, l'homme est un être intelligent qui a accepté de servir et d'adorer son créateur. Cette qualité, qui recouvre aussi bien l'attitude religieuse de l'homme que son activité générale, ne peut pas être significative d'une soumission négative car l'homme, par son adhésion à la vérité monothéiste, est devenu selon les termes coraniques l'axe "*al Mihwâr*" de l'univers et le destinataire de la providence et la glorification, *al Tâkrim,* divines[214].

Le Coran instaure l'homme comme le vicaire de Dieu sur terre[215] et le dote, ainsi, d'une dignité de fonction qui lui évite toute oppression face à puissance divine. Cependant, ce vicariat constitue un véritable examen pour l'être car celui-ci assiste à une lutte incessante entre le bien et le mal dans l'animation de ses actes et dans la direction de son âme. La lecture théologique islamique rappelle que ce conflit interne ne peut que doter l'homme d'une conscience spirituelle et d'une espérance eschatologique qui lui révèlent l'existence d'une loi supérieure responsable du gouvernement de l'ensemble universel[216]. Par conséquent, pour que l'homme puisse concevoir la Justice organisatrice de la Cité universelle, il ne devra pas renier la vie dans l'au-delà et s'appuyer, à la fois, sur la raison – qui le distingue des autres créatures – et sur les messages prophétiques chargés de le guider dans sa destinée[217].

Grâce à la raison, l'intelligence, l'acceptation du dépôt, son rôle de vicaire capable de choisir entre le Bien et le Mal, le texte coranique fait de la responsabilité de l'être humain de ses actes une vérité indéniable. Cependant, cette idée n'a jamais cessé d'alimenter les sujets de discordes et de débats entre les divers courants de la pensée islamique ; les diverses interprétations proposées, ultérieurement, à propos du libre arbitre humain reflètent la complexité de cette notion au sein de l'esprit arabo-islamique qui a encore du mal à résoudre la problématique de savoir si l'homme dispose de son libre arbitre ou il est prédéterminé. Avant de comprendre dans un deuxième chapitre l'interprétation juridique du libre arbitre au sein de l'esprit médiéval islamique, nous essaierons de découvrir la conception de l'être chez

---

[214] *C, Sourate Al-Tine, V, 14. Sourate Ghafer, V, 64.*

[215] *C, S, Al Anâame, V, 165.* Parce qu'il est le lieutenant de Dieu sur terre, l'homme peut exploiter les ressources naturelles et en profiter conformément aux enseignements divins

[216] *Sourate Fater, V, 39. Sourate Al Anâame, V, 165.*

[217] *Al Insane wa Al Kawn fi al Islam, Abu Al Wafa al Ghanimi al Taftazani, dar al takafa li al nachr wa al tawziê.* 1995. p. 85-97.

les philosophes musulmans et la manière dont ceux-ci agencent la raison humaine avec la destinée religieuse de l'être.

Dans son œuvre *Al-Hayawan*, l'Animal, *al-Jahiz* (776 J.C – vers 869 J.C) décrit l'homme, d'une part, comme un petit monde, *al-Âalam al-Saghir*, à l'image du grand univers, *al-Âalam Al-Kabir*, dont il emprunte les traits et les éléments constitutifs de son corps ; et d'autre part, comme un animal qui dispose des mœurs et des mêmes instincts caractéristiques que les autres créatures existantes sur terre. Or, *Al-Jahiz,* par sa connaissance de la philosophie grecque, distingue l'homme des autres animaux, d'abord, par sa sociabilité[218] et ses capacités linguistiques qui l'aident à s'entendre et à coopérer avec ses semblables, puis, il le différencie, une deuxième fois, par cet attribut que Dieu lui a octroyé à travers la raison. En effet, celle-ci permet à l'homme d'intégrer la hiérarchie supérieure des êtres divins (avec les anges et *Djînes*) et de se séparer, de la sorte, des autres créatures par son intelligence, et sa capacité d'agir[219]. Le rôle de la raison est fondamental, chez Al-*Jahiz*, car il affranchit l'homme de l'emprise vraisemblable des intuitions et l'aide à développer son sens de la réflexion, par de nombreux moyens telle l'analogie ou la connaissance, pour atteindre la vérité. Cependant pour que la raison puisse accomplir sa fonction, ce penseur affirme que ce don, inné chez l'être humain, nécessite une éducation particulière de la part de son dépositaire ainsi que du principe de la liberté qu'il pose comme une condition indispensable pour que l'homme puisse faire bon usage de sa raison. En effet, Al-*Jahiz* n'hésite pas à qualifier l'oppression de voile qui aveugle l'intelligence humaine car l'homme privé de sa liberté entreprend toujours des réflexions maladroites et erronées[220].

L'analyse de la lecture jahizienne de la créature humaine ne pouvait, toutefois, être complète sans le rappel, de la part de son auteur, du rôle de la providence divine dans l'évolution de la justice universelle et le rôle de l'homme sur terre. Ainsi, parce que l'homme est le vicaire de Dieu, *Al-Jahiz* le décrit comme *"Sayîd al Makhloukât"*, le seigneur des Créatures, dont il peut disposer "ouvertement" car celles-ci ont été chargées par Dieu de le servir. La raison constitue, aussi, un critère déterminant dans la hiérarchie des êtres selon *al Jahiz* car elle distingue parfaitement l'homme des autres créatures. Cependant, l'homme doit faire un bon usage de sa raison et la solliciter pour se connaître, découvrir l'univers où il évolue et s'approcher de la vérité « glorieuse » de son créateur. *Al-Jahiz* nous écrit ainsi dans son "*Al-Dalaîl wa Al-Iâtibar*" que « l'homme n'a qu'à remercier Allah pour ce don que

[218] Al *Jâhiz* attribue, toutefois, cette sociabilité à la volonté d'Allah.
[219] *Al Jâhiz, Al Bayane wa Al Tabyîine*, Vol I, p. 70.
[220] *Al falsafa al tabiâiya înda al Jahith, Mahfouth Azam, dar al hidaya li al tabâ wa al nachr wa al tawziâ*, 1995, p. 166-167.

constitue la raison et qu'il doit exploiter, celle-ci, de la meilleure des façons possibles en observant l'univers et en l'examinant afin de savoir et de comprendre comment la terre, qui fournit aux hommes les sources de leur épanouissement, ne peut être qu'une étape éphémère dans le processus évolutif de l'univers. Cette prise de conscience permettra à l'être de constater sa propre fragilité face à son créateur et le conduira, ainsi, à agir conformément aux enseignements de ce Dieu souverain et juste qui l'a honoré[221] ».

La philosophie fârâbienne analyse, de sa part, la conception de l'homme à travers trois axes : d'abord une assise cosmologique, puis une deuxième épistémologique, et enfin, une assise éthico-politique. La première assise qui permet de construire la notion de l'homme chez *al Fârâbi* est de nature cosmologique et définit l'être à travers ses relations avec l'univers et avec son créateur. En effet, l'homme s'approche de son Dieu en contemplant à la fois la nature qui l'aide à prendre conscience de son éminence, au sein de la hiérarchie des créatures divines, et à apercevoir, en conséquence, que la reconnaissance d'Allah est, aussi, une vérité interne. Le philosophe dota, ainsi, la pensée arabo-islamique de la théorie de "*Wajib Al Wujud*", l'Être nécessaire, qui affirme qu'Allah existe par lui-même et constitue donc un concept inné dans l'âme humaine[222]. Le deuxième appui, chez *al Fârâbi,* est d'ordre épistémologique car ce philosophe cherche à identifier l'homme à travers les efforts continus que sa raison accomplit dans la quête de sa propre vérité, d'une part, et dans son approche du monde extérieur qui l'entoure, d'autre part.

Enfin, le troisième socle de cette conception s'identifie au caractère éthico-politique de l'être et se présente comme une idée complémentaire du deuxième aspect, soucieux de présenter l'homme comme une vérité individuelle. En effet, dans l'esprit d'*al Fârâbî*, la connaissance de l'homme de sa réalité restera insuffisante, et ne lui permettra pas de réaliser sa plénitude, si elle ne s'accompagne pas d'une conduite éthico-politique convenable qu'il doit incarner au sein de sa communauté sociale.

Ce dernier aspect est capital pour comprendre le concept de l'homme chez *al Fârâbî* car celui-ci en profitera pour exposer son opinion sur la liberté humaine et pour écrire que l'homme ne pourra pas mener correctement son activité éthico-morale s'il le ne dispose pas entièrement de sa volonté et de son libre arbitre. Ainsi en écrivant que « Le Bien ne peut être issu que des actes volontaires et du libre arbitre de l'homme comme le Mal ne peut être issu

[221] *Al falsafa al tabiâiya înda al Jahiz*, op. cit. p, 187-188.

[222] Al Fârâbî écrit qu'Allah n'a besoin d'aucune cause ou élément externes pour témoigner son existence. Cette idée constitue une révolution dans l'esprit islamique car elle établit une coupure avec les doctrines enseignées, jusque-là, par les écoles islamiques traditionnelles et qui recouraient à la cohérence de l'univers ou encore celle des êtres pour témoigner de l'existence d'un Dieu un et souverain.

que de la volonté et la liberté humaines », *al Fârâbî* articule la responsabilité de l'homme, seulement, sur l'intention de ce dernier et la manière dont il oriente sa volonté. A traves cet angle de lecture, l'homme devient le seul acteur de ses actes et affirme par conséquent la plénitude de sa liberté même si le philosophe, comme tous les partisans d'un monothéisme universel, établit Allah comme la cause première et admet l'existence de la providence divine pour expliquer l'harmonie de l'architecture universelle. Ce trait religieux que reflète la pensée fârâbienne était, en effet, partagée par la majorité de l'intelligentsia arabo-islamique médiévale et trouvera, même, son analyse la plus aboutie dans la théorie de la providence chez *al Amîri*[223].

En effet, les écrits de ce philosophe devaient affirmer l'existence de Dieu afin de témoigner de sa providence et répondre aux adeptes de la théorie de l'accidentalité ou de la matérialité de la création de l'univers. Connaissant les écrits de *Themistius***,** ce philosophe affirme que parce que Dieu est existant, il est omniprésent et providentiel ; c'est lui qui est l'origine du Bien qui couvre l'univers. Chez *al Amîrri*, Dieu est la première cause et l'architecte de l'ordre universel et il suffit aux hommes d'observer le Cosmos pour constater que Dieu est un et unique. Au sujet de la providence divine, *al Amîri* écrit que celle-ci se manifeste, d'abord, à travers un aspect général relatif au fonctionnement de l'univers, de la nature et des créatures ; puis, à travers un aspect particulier incarné par la foi offerte par Dieu aux hommes afin de mieux les orienter.

Ainsi, s'il pense que la providence divine est le Bien divin qui couvre tout l'univers et les créatures, la religion constituera, chez ce philosophe, le Bien dont Dieu couvre les hommes d'une façon exclusive. En effet, *al Amîri* étudie l'homme en se basant sur la nature des rapports que celui-ci entretient avec le Dieu créateur. Loin de réduire l'individu à un rôle passif et de le positionner dans une situation d'obéissance totale devant Allah, *al Amîri* l'unit avec l'Être dans une relation réciproque où, d'un côté, le Dieu se dirige vers l'homme et le couvre de sa providence et de son Bien universels et, d'un autre côté, l'homme agit à travers ses comportements et ses actes pour s'approcher de ce Bien et pouvoir en bénéficier. Il faut souligner, ici, que la compréhension du rôle de la religion passe, chez ce philosophe, par la distinction entre le "Bien absolu" et le "Bien restreint". La première catégorie désigne certains traits de la raison humaine comme la sagesse, la loyauté, la justice et la deuxième s'identifie à d'autres qualités de l'existence humaine comme la beauté, le pouvoir, la force. Cette

[223] Mona AHMED ABU ZAYD, *Al Insane fi Al Falsafa al Islamiya, dirassa moqarana fi fikr al Amiri,* Bayreuth, *Al Moâssassa al Jamiîya li-Al Dirrasâte wa al-Nachr wa al-Tawziâ,* 1994, 362 p.

deuxième catégorie peut être à la fois le Bien, si les hommes s'en servent d'une manière judicieuse et utile, et un Mal si les hommes en font un mauvais usage[224]. Cependant, devant l'incapacité de l'homme de comprendre les éléments composants du "Bien restreint" et comment en faire un bon usage, Dieu lui envoie ses prophètes et la religion qui constitue la voie divine pour atteindre le bien suprême et la vertu. Le respect des préceptes religieux permet, donc, aux hommes d'éviter le Mal en intégrant les choses du "Bien restreint" dans le moule approprié proposé par la religion. Néanmoins, il faut observer qu'*Al-Amîrri* ne confond pas la religion avec l'Islam sunnite mais seulement avec « la foi véridique et absolue qui est dans la raison consciente de chaque individu et la piété qui allie l'ensemble des actes humains à la foi ».

A la lumière de ces réflexions, la Cité universelle islamique apparaît comme l'aboutissement logique d'un processus monothéiste entamé avec l'idéal théologique stoïcien, puis façonné par la doctrine religieuse chrétienne. Tout au long des siècles séparant la fin effective de la *Res Publica* de l'avènement d'*al Ûmma* islamique, nous observons comment l'interprétation conceptuelle de l'individu s'est, toujours, forgée à partir de la coloration "idéologique" de sa communauté sociopolitique ; celle-ci produisait, certainement, le lien moral que les individus devaient se partager et leur définissait, en conséquence, les critères de l'appartenance ou non à la Cité universelle qu'elle voulait édifier.

Si appartenir à Rome invoque la volonté de l'individu d'adhérer à l'idéal égalitaire de la *libertas***,** les expansions territoriales obligeront la Cité universelle à ré-appréhender ses valeurs éthico-civiques et les transporter vers un au-delà "incorruptible". Ainsi, la science juridique romaine et son mécanisme approximatif qu'était la citoyenneté allaient s'éclipser devant l'ouverture de plus en plus accentuée des hommes sur un univers de plus en plus unitaire et plus transcendant ; inévitablement, ils allaient céder leurs rôles aux communautés religieuses universelles qui régulaient, désormais, l'appartenance de l'être.

[224] Mouna Ahmed Abou Zayd, op. cit., p. 146.

§3§ : Vers la citoyenneté théologique.

Sous Constantin, la Cité universelle de Rome devient la Cité universelle du Christ ; à Constantinople, les Augustes deviennent des Basileus qui veillent sur l'âme et la conscience de leurs sujets. Etre romain s'identifie, maintenant, à la foi monothéiste prônée par le concile de Nicée[225]. Les temps où les croyances ne pouvaient guère animer une communauté pluraliste sont définitivement révolus et les hommes devaient troquer leur qualité de citoyen contre celle de croyant ; le quatrième siècle de notre ère apportait les dernières bases de ce long processus que fut la conversion théologique et spirituelle de la Cité des hommes. Désormais, et comme l'observe Hélène Ahrweiler, une seule vérité est éternelle : celle de l'attachement de l'âme à son créateur[226]. La citoyenneté rationnelle (A) qui accompagnait les premiers temps de Rome s'est dilapidée en faveur de la citoyenneté théologique qui allait caractériser *al Úmma* islamique (B).

A/ - La citoyenneté cosmopolite rationnelle.

La citoyenneté romaine a été, d'abord, synonyme d'un ensemble de privilèges et de droits accordés à des hommes appartenant à une seule et même communauté. Cette définition brève, qui se répète dans les divers manuels de l'histoire juridique de Rome, n'est pourtant pas aussi explicite qu'elle se veut et trahit, même, les certitudes du chercheur par la fausse exactitude de ses contours. Certes, la citoyenneté romaine est synonyme de l'obtention, de la part du *civis*, d'un certain nombre de droits, cependant, quand on sait que le citoyen abrité par la *Res Publica* n'est pas celui du Haut-Empire et ne ressemblera pas au citoyen/sujet du Dominat, de nombreuses questions ne cessent de surgir concernant ces droits. Comment l'ordre juridique romain a-t-il pu maintenir la *libertas*, ce principe fondateur de la république sous les nouveaux traits de pouvoir impérial? Dire que le *civis* du bas empire disposait des mêmes droits, que ses ancêtres républicains, dans la gestion des affaires relatives aux intérêts de la Cité ne serait-ce pas synonyme d'une ignorance des conséquences de la mutation idéologique et naturelle de la Cité Romaine sur les individus qu'elle accepte ? Répondre à ces questions nécessiterait de notre part une analyse de l'évolution du mécanisme juridique qu'est la citoyenneté à Rome ; les observations constatées nous permettront de découvrir comment ce

[225] *Supra, p. 33-36.*
[226] Hélène AHRWEILER, L'idéologie politique de l'Empire byzantin, P U F, Paris, 1975, p. 129 – 147.

concept, dans ses aspirations universelles, devait abandonner ses socles juridiques fondateurs au profit des idéaux moraux des théologies monothéistes.

Contrairement à la citoyenneté grecque, l'avènement de la citoyenneté romaine ne s'est pas basé sur aucune donnée territoriale et ne fut pas conditionnée par un quelconque critère foncier ; la différence de la nature même de ces deux citoyennetés se dégage littéralement à travers l'étymologie de leurs cadres fondateurs. Ainsi, si le mot grec de *Polis* définit littéralement la citadelle, le terme latin de *Civitas* fait référence, de son côté, à l'idée de la famille et de l'amitié. D'ailleurs, malgré le caractère légendaire du récit proposé par Tite-live concernant la fondation de Rome[227], celui-ci reste instructif car il démontre comment la *Civitas* romaine a été, d'abord, une idée basée sur des liens de parenté et l'expression d'une communauté nouée à travers des relations personnelles[228].

Cependant, dès sa construction, "la nouvelle Rome" amorça son processus de mutation en se structurant à travers les curies – ces cadres chargés d'organiser les divers domaines relatifs à la vie de groupe social, tel les rites cultuels, la gestion des affaires communes et même l'organisation des relations matrimoniales – pour s'attribuer un double caractère, celui d'une communauté, à la fois, sacrale et politique, chargée de diriger ses propres intérêts. Ainsi, en sortant du cadre personnel et étroit qui lui attribuait son assise familiale pour celui d'une communauté publique supérieure à ses composantes humaines, la *Civitas* romaine franchit la première étape de sa construction. Une nouvelle étape évolutive s'identifiera, plus tard, avec son appropriation d'une nouvelle caractéristique : celle de la communauté juridique. En effet, après la chute de la royauté étrusque, Rome comprit que ni son épanouissement, ni la cohérence de ses bases ne pourront se maintenir sans un cadre normatif capable, à la fois, de garantir ses valeurs fondatrices et de répondre aux attentes des individus qui forment son *Populus*.

A travers l'édification de la *Res Publica,* la citoyenneté romaine pouvait illustrer la *Libertas* reconquise et devenait, par conséquent, le mécanisme juridique chargé d'organiser l'équilibre entre les attentes civiques de chaque individu et les efforts qu'il doit consentir à l'égard de la communauté chargée d'organiser sa destinée. La citoyenneté s'établissait,

---

[227] Tite Live, I, 13, 4, [(Les sabines) suppliaient tour à tour leurs pères et leurs maris de ne pas commettre un crime en se couvrant de sang […]. « Si ces liens de parenté, si ces mariages vous sont odieux, c'est contre nous qu'il faut tourner votre colère… » L'émotion gagne à la fois les soldats et les chefs. [...] On s'apaise soudain. Puis afin de conclure le traité, les chefs s'avancent. Non contents de faire la paix, ils réunissent en une seule les deux cités, mettent la royauté en commun, transportent le siège de pouvoir à Rome…]

[228] Nous verrons, ci-dessous, comment cette idée « personnelle » de la Cité n'a cessé de se régénérer, malgré les diverses mutations des structures civiques, dans l'esprit philosophique antique pour aboutir avec la pensée du portique à la fraternité universelle qu' érigera, ultérieurement, la communauté théologique chrétienne.

désormais, comme un pacte moral qui allie les hommes autour d'un ordre juridique qu'ils admettaient volontairement. Ainsi, être citoyen à Rome soulignait la prise en conscience, de chaque individu, de son appartenance à une structure juridique qui lui reconnait ses droits et le protège devant l'arbitraire des autorités. Rome est devenue une chance pour ses habitants libres et la garantie de leur sort favorable par rapport aux autres individus restés en marge de la Cité et dépourvus, en conséquence, de cette fortune. Les évolutions, territoriale et doctrinale, ultérieures de Rome, devaient, toutefois, exposer les mécanismes régulateurs et restreints de sa citoyenneté[229] à de nombreuses contraintes avant de les faire faillir devant la présence accrue de la philosophie hellénistique et les appels d'ouverture, incessants, des hommes qu'elle voulait écarter. En effet, pour déceler les nouveaux traits de la citoyenneté romaine, le chercheur devra, à la fois, s'arrêter devant les guerres sociales livrées par Rome, contre ses alliés latins, et observer l'émergence de la philosophie grecque chez les intellectuels romains pour constater les signes révélateurs de sa nouvelle identité.

A l'origine des guerres sociales, nous pouvons citer, avec le Professeur Claude Nicolet, deux facteurs qui ont chamboulé les relations entre Rome et ses voisines italiques : d'abord, les mesures entreprises, dès 167 Av. J. C, par la cité conquérante et qui avantagèrent les *civis* romains, par rapport, aux autres individus appartenant aux cités latines conquises[230] ; puis, les abus de pouvoirs exercés par les magistrats romains à l'égard des latins et les autres alliés de Rome, et le refus de la Cité d'étendre les principes juridiques fondateurs de sa *libertas*, notamment les droits d'appel, *provocatio ad populum*, à ceux qu'elle n'intègre pas au sein de son corps civique mais dont elle exige qu'ils participent à l'édification de ses gloires militaires[231]. Le développement de ce conflit, en une lutte ouverte entre Rome et ses alliés, devait aboutir à la *lex Plautia Papiria* qui ouvrit, en l'an 89 Av J. C, la citoyenneté romaine aux hommes libres de toute l'Italie.

La citoyenneté romaine considérée, antérieurement, comme un droit inné et un privilège propre aux *civis*, devient, désormais, un concept qui s'acquiert et une norme capable de s'adapter à chaque étape expansive de la Cité et les sollicitations que celle-ci déclenche chez les nouveaux arrivants. Cependant, l'appartenance au corps civique romain ne peut pas être

[229] Selon la doctrine juridique romaine la citoyenneté est, d'abord, définie selon les liens de sang. Le citoyen est « l'enfant né de justes noces d'un père citoyen au moment de la conception », (Gaius, Institutes, 1, 78 -80).
[230] Devant les succès des compagnes expansionnistes de la jeune république, le citoyen romain a vu ses obligations civiques à l'égard de sa cité s'alléger, ainsi, il n'avait plus obligation de payer le « *tribitum* » et son implication au sein des levées militaires devenait de plus en plus réduite. Le citoyen romain est devenu, progressivement, un « assisté de la Cité ».
[231] Claude NICOLET, le métier du citoyen dans la Rome républicaine, Paris, Gallimard, 1976, p. 57-62.

appréhendée, seulement, à travers la logique de la violence qui anima les guerres sociales et le pragmatisme du système législatif romain. En effet, la connaissance, de la part des jurisconsultes romains, du concept stoïcien de la Cité universelle leur permettra de résoudre, ultérieurement, la question de l'appartenance à la Cité romaine.

En annexant les territoires grecs, Rome n'a pas pu échapper aux divers flux philosophiques qui les avaient jalonnés et notamment ceux élaborés par le Portique. Hormis l'alliance de celle-ci avec les ambitions personnelles des Césars et sa transfiguration, ultérieure, de l'idéologie politique de la Cité, le stoïcisme allait, également, introduire à Rome le concept d*'humanitas* qui octroie à l'être, pour sa simple qualité d'être humain, un ensemble de droits naturels. Désormais consciente de l'existence d'un droit propre à chaque homme, le *Jus Gentium*, à côté de son *Jus Civilis*, Rome allait s'interroger sur ses capacités à devenir la patrie commune de tous les hommes, du monde habitable, comme elle était devenue, jadis, la patrie commune de tous les italiens ?

A l'aube du deuxième siècle, Rome avait accomplie ses conquêtes territoriales et se dressait, ainsi, comme le prototype de la cité cosmopolite capable d'accueillir l'ensemble des humains. Aux pillages et à la violence des premières expansions succédèrent le respect de l'autonomie des coutumes et des lois des peuples annexés et une revalorisation des structures locales, de ces derniers, afin que celles-ci s'adaptent, non seulement aux intérêts certaines de Rome mais pour qu'elles puissent, également, se maintenir.

On parlait, maintenant, de Rome comme de la *Communis Patria* et de son droit comme d'un système normatif capable d'abriter l'ensemble des individus. La citoyenneté romaine s'élargit, ainsi, pour couvrir les hommes et les cadres urbains qui remplissent les conditions fixées par le droit ; elle peut se manifester sous un aspect limité en agissant à travers des mesures individuelles restreintes ou faire preuve d'un accueil plus généreux et opérer par voies collectives.

La mesure radicale de la constitution antonine, en 212, ouvrit définitivement la voie de la citoyenneté romaine à « tous les pérégrins de la terre » : ces étrangers « qui vivent sur le sol romain et qui participent au rythme de la vie romaine ». L'édit de Caracalla fut la fin logique du processus d'élargissement de la citoyenneté romaine et offrit, définitivement, à l'Empire l'œcuménisme nécessaire pour sceller son unité et son homogénéité. Rome devenait ainsi la Cité universelle : cette représentation terrestre de la cohérence et de la justice qui anime la cité des Dieux. Paradoxalement, cet élargissement de la citoyenneté romaine, et l'accroissement des garanties juridiques de chaque individu, ne signifiaient pas une augmentation de la majesté du peuple romain. En effet, parallèlement à l'augmentation des droits privés du citoyen romain, celui-ci se fit dépossédé de ses droits politiques et de son implication dans la gestion des affaires et communes de sa Cité. Celles-ci, sont accaparées par la classe politique romaine et se confondent, désormais, avec les ambitions particulières de la monarchie impériale qui gouverne la *Res Publica* et qui s'est déclarée, depuis Octave, mandataire du *populus* romain. L'amplification quantitative de la citoyenneté ne signifiait, aucunement, son amélioration qualitative et la *libertas* politique, qui gratifiait la *Res Publica* de la plénitude de son sens, avait complètement disparue dans la Cité universelle érigée par les Césars. Cependant, jusqu'à la deuxième moitié du deuxième siècle, le progrès des droits particuliers et l'exercice de "*l'appel aux Césars*" qui a remplacé "*l'appel au peuple*"**,** permettaient aux citoyens romains de détenir les files, certes restreintes mais réelles, d'une égalité commune devant la loi. Par ailleurs, cette égalité juridique des citoyens fut le dernier rempart distinctif d'une communauté humaine cosmopolite et construite par la seule raison des hommes à partir de l'adhésion volontaire de ces derniers à un seul et même système normatif.

La crise institutionnelle traversée par l'Empire romain à partir de la deuxième moitié du troisième siècle prolongera le pouvoir politique romain dans un chaos absolu où il devient l'otage des chefs militaires et abandonne, irréparablement, les attentes de ses citoyens. Lors de son avènement ; Constantin ne pouvait que constater la faillite du concept de la Cité universelle, qui s'est déracinée de la quasi-totalité de ses assises sociales, et qui devait renouveler, en conséquence, sa source de légitimité en essayant de fédérer les individus autour d'un nouvel idéal.

Amorcée par la théologie monothéiste des stoïciens et les idées mystiques de religions orientales, l'esprit religieux progressait dans la conscience des citoyens romains d'une manière parallèle à leurs constatations effectives de la faillite de l'idéal civique romain. Obligés, ainsi, d'élaborer leurs propres réflexions sur leur rôle au sein de l'ordre cosmique, et

aspirant à l'existence d'une communauté universelle, capable de substituer celle, faillible, érigée par les hommes sur terre, les habitants de l'empire romain détournaient leurs regards vers les cieux pour chercher leurs réponses. La religion monothéiste et les idées eschatologiques pouvaient, ainsi, s'accentuer et se renforcer en même temps que Rome constatait la chute inéluctable de sa conscience citoyenne et le culte voué à ses empereurs.

Au milieu du panorama nébuleux, proposée par le gouvernement des Césars, la foi chrétienne qui s'était opposée, antérieurement, à Rome – pour son refus d'abaisser le Dieu transcendant de l'univers à ceux inventés par les empereurs – constitua une alternative salutaire pour les masses populaires. Celles-ci seront fédérées, désormais, autour d'un nouvel ordre plus juste : celui inscrit dans l'univers par Dieu, et un nouvel idéal : celui de la paix éternelle de leurs âmes. La religion chrétienne devient, ainsi, une composante capitale dans la construction de l'identité individuelle de chaque personne et se propage, inévitablement, dans les assises humaines du *populus* romain ; face à ce nouveau flux, la conversion de Constantin en 313 au christianisme apparaît aussi bien comme une tentative de Rome de s'aligner sur les nouvelles aspirations morales de ses citoyens, après celle moins fructueuse d'Aurélien, qu'une volonté de la part du pouvoir de restaurer sa légitimité en troquant l'universalité rationnelle et juridique qui avait réussi à édifier l'unité de sa communauté humaine, lors des deux premiers siècles de l'Empire, contre une universalité religieuse indispensable pour sa survie. La communauté humaine qui s'était constituée par les voies de fait de la religion devait, tôt ou tard, réintégrer les cadres plus formels de l'Empire et la conversion de Constantin lui ouvrît la première brèche pour s'y introduire. Plusieurs années plus tard, la conversion officielle de Rome sous l'ère théodosienne, atténua, solennellement, l'idée de la citoyenneté et déplaça les fondements de celle-ci de leurs cadres humains et juridiques vers ceux de la religion.

B/ La citoyenneté cosmopolite théologique.

En faisant de la foi chrétienne le nouveau ciment de la communauté universelle humaine, l'Empire romain entreprit une nouvelle lecture du sens de l'universalité qui s'est vu rétrécir pour ne pouvoir se confondre qu'avec l'esprit religieux orthodoxe. La liberté de culte qui caractérisait l'universalité païenne, antérieure, disparaît et seuls les fidèles chrétiens pouvaient désormais prétendre d'appartenir à la Cité universelle. Etre un citoyen romain signifie, ainsi, à la fin du IVe siècle, l'adhésion de l'individu à une religion monothéiste révélée et de

préférence celle proposée par le pouvoir (a). Ultérieurement, l'avènement d'*al Ûmma* islamique, et sa volonté de substituer l'Empire romain dans l'idéal universel communautaire, fera, même, de la foi la seule condition d'appartenance à la communauté universelle humaine. Cependant, contrairement à la conduite à de l'Empire romain tardif, l'Islam a essayé de réglementer juridiquement ses relations avec les adeptes d'autres religions pour offrir à sa communauté des assises plus solides que celles qui ont infecté la vie de l'Empire romain tardif ; le processus évolutif d'*al Ûmma* prouvera, toutefois, l'impossibilité de recréer l'idéal universitaire stoïcien (b).

a- Le citoyen dans la cité universelle chrétienne.

En annonçant que la citoyenneté chrétienne est basée sur « le sentiment commun d'une même croyance, l'unité de la discipline, le lien d'une même espérance », *Tertullien* souligne, dans *l'Apologétique*, les contours d'une communauté d'individus unifiée par les liens établis à partir d'une seule croyance, et qui rompt avec la tradition civique romaine. Ainsi, face aux règles juridiques et coutumières qui façonnaient l'ossature du "corps commun romain", la communauté chrétienne allait s'affirmer, exclusivement, à travers sa nature sacerdotale/métaphysique[232] ; elle est enracinée dans sa pensée eschatologique et refuse de s'attacher à la patrie terrestre.

La communauté universelle chrétienne se définit comme un "*Corpus Spiritus*" qui assemble les adeptes de la voie qui possèdent la Vérité, et qui vivent la perfection morale dans l'unité ; elle est la "*veritas naturae"* qui s'est édifiée selon les perspectives de l'histoire du salut, et de la rédemption de l'être humain, et qui appréhende ses membres à travers une appréciation théologique. Ainsi, selon *Clément d'Alexandrie*, l'homme chrétien est celui qui dispose du "*logos spermatikos*", c'est-à-dire, cette alliance primitive avec toute l'humanité qui dépasse toutes les autres formes d'association que peuvent constituer la politique ou la culture. Cette alliance fondatrice de l'union humaine universelle sera inscrite dans la pensée théologique chrétienne dans le seul cadre offert par l'Eglise "la mère de tous les chrétiens" qui englobe « dans une sorte de fraternité, les nations diverses, les citoyennetés particulières et finalement tous les hommes [233]». Toutefois, ce comportement radical de l'universalisme

[232] Tertullien, Pallium, 5.4, 5.1 : « *je ne dois rien au forum, rien au champ de Mars, rien à la Curie…. je ne suis ni juge, ni roi, ni soldat, je me suis retiré du peuple* ».
[233] Saint Augustin, "*de moribus catholicae ecclesiae*", I, 30, 63. Cité par Gerard D Guyon, A propos du cosmopolitisme chrétien, op. cit., p. 66.

chrétien se dissipera au long de l'évolution du débat doctrinal qui a animé les théologiens de l'Eglise, au cours des trois premiers siècles de notre ère, sur la possibilité de concilier la citoyenneté romaine qui couvre l'ensemble du monde habitable avec celle offerte par l'Eglise[234]. Ainsi, après avoir enseigné que le respect des lois romaines s'apparente au respect de la loi morale et spirituelle qui gère l'univers, les théologiens chrétiens appréhendaient la portée de la constitution antonine de 212 et la survie des institutions politiques romaines – notamment après la crise qui a succédé aux Sévères – comme les signes infaillibles de l'avènement d'un Empire chrétien qui exprime les liens étroits entre la portée eschatologique de l'Eglise et la perpétuité "évidente" des institutions romaines ; désormais « la durée du monde et celle des institutions impériales sont liées. […], ce synchronisme signifie que des rapports étroits unissent désormais les deux institutions, l'Eglise et l'Empire. Pour les chrétiens, ce dernier repose sur une harmonie préétablie que la providence de Dieu a voulue...[235] ».

Ultérieurement, la collaboration constantinienne avec l'Eglise sera interprétée comme la preuve indéniable de la providence divine et de l'avènement de l'*Oikoumène* qui matérialisera à la fois, la Cité cosmopolite et théologique des chrétiens et la base réelle et territoriale de l'Eglise. Par sa conversion, Constantin effectua la première étape d'un processus qui vit transférer les éléments moraux de la citoyenneté, tels les valeurs de la société et les droits des individus, au seul profit des chrétiens. Dans un Empire romain soutenu par la seule volonté divine, la citoyenneté devait s'aligner sur la foi et seuls les chrétiens devenaient, en conséquence, les véritables citoyens d'une nouvelle Cité universelle dont l'intégration se fondait, désormais, sur la capacité de l'être à accepter, ou non, ses nouvelles valeurs monothéistes. L'*Oikoumène* accepte les membres croyants et rejette ceux qu'elle juge comme des égarés[236].

Les règnes de Théodose et d'Arcadius offriront, ultérieurement, l'illustration parfaite de la dénaturation qui devait atteindre l'universalité civique juridique en cristallisant le processus hostile et intolérant engagé par le pouvoir romain, à partir de la dynastie constantinienne, contre les autres composantes cultuelles de l'Empire romain. Désormais, les adeptes du

[234] En effet, l'attitude des chrétiens envers l'Empire est restée au long des trois premiers siècles de l'Empire partagée entre leur refus de se mélanger avec les citoyens romains qui les souilleraient les premiers et leur acceptation de s'intégrer et d'accepter la vie civique romaine.
[235] Gerard D. Guyon, op. cit., p. 66-67.
[236] Les apologistes chrétiens divisent l'humanité en quatre groupes : d'abord les chrétiens, puis les juifs, les grecs et les barbares. Aristide d'Athènes, Apologie 117 – 118, cité par Gérard D. Guyon, L'Utopie Chrétienne Ier-IIIe siècle, p 47-69.

judaïsme et ceux des dissidences théologiques du christianisme sont écartés de la communauté universelle romaine et les cultes païens, quant à eux, interdits.

L'obsession d'un ordre public unifié, sous l'autorité d'un Empereur, vicaire de Dieu sur terre, mandaté pour mener ses concitoyens/sujets au Salut, pousse les autorités romaines à chasser les dissidents/apostats de ses terres quand elles ne les massacrent pas. Les rapports entre le pouvoir central et les membres de la communauté universelle, dont il se veut le garant, se définissent, par conséquent, à partir de l'identité religieuse de chaque homme. L'universalité religieuse chrétienne propulse le chercheur devant une situation incertaine où le pouvoir central à Rome, qui oppose le croyant orthodoxe aux autres pour définir les bordures de sa communauté, dénature incontestablement la nature œcuménique de la Cité cosmopolite, même s'il continuait d'y affirmer son attachement. Cependant, devant le caractère "sélectif" de l'Empire romano-chrétien, le chercheur est amené à s'interroger sur les capacités réelles de la foi monothéiste à unir les hommes au sein d'une seule et même communauté.

En se définissant, ultérieurement, comme la nouvelle expression du monothéisme religieux, l'Islam acceptera, de son côté, l'existence des divers cultes monothéistes et essaiera de les inclure au sein d'*al Ûmma*, en les organisant juridiquement. Cette ouverture "théorique" devra, toutefois, se heurter à une réalisation de plus en plus "dégressive".

- b- Le citoyen dans la communauté religieuse islamique.

Nous avons vu ci-dessus comment l'Islam enseigne que l'homme, reconnaissant l'unicité de son créateur, se conforme à la théologie naturelle inscrite au sein de l'univers et accepte de s'agréger dans *al Ûmma*, la seule véritable communauté sociopolitique. Par conséquent, la foi se révèle au sein de la communauté universelle islamique comme le ciment capable d'unifier les hommes autour d'un système de valeurs communes et le critère pour déterminer ceux qui peuvent adhérer ou non à cette « volonté de vivre ensemble ». Le premier cadre légal qui va cristalliser cette volonté de vivre ensemble islamique est la *Sahîfa*, "la constitution de Médine", qui fut d'abord un accord conclu entre le prophète de l'Islam et la communauté civique de *Yathrîb* avant de devenir l'acte fondateur de la citoyenneté islamique[237]. Ce

[237]Par le nom de Dieu, le compatissant, le miséricordieux. Voici ce qu'a prescrit le prophète Mohamed aux croyants et aux soumis d'entre les Qoraïchites et les Yathribites, et à ceux qui les ont suivis, puis, se sont joints à eux et ont combattu à leur côté. Ceux- là forment une seule et même communauté en dehors du reste des humains.
Les émigrés de Quraïche, comme de règle chez eux, se cotiseront pour acquitter le prix du sang et paieront en toute bienfaisance et en toute justice, parmi les Croyants, la rançon de leurs prisonniers. Les Beni Aouf, comme de règle chez eux, se cotiseront de la même façon que par le passé ; et chaque collectivité paiera, en toute bienfaisance et en toute justice, parmi

document qui date de 623 exprime, légalement, le souhait de Mohamed de garantir l'unité et la cohérence de la nouvelle communauté qu'il édifie à Médine en évitant les éventuelles discordes qui risqueraient de la désarticuler. Ainsi, les membres appelés de former l'ossature d'*al Ûmma* sont-ils identifiés dans la constitution de Médine par le terme abstrait de « croyant ». En effet, ce qualificatif, qui ne permet pas de réduire chaque individu à son propre culte, atteste incontestablement de la résolution de Mohamed de faire de la communauté de Médine le récipient de toutes les autres croyances et de tous les autres hommes.

Ainsi, invités à rejoindre *al Ûmma* et à s'y attacher par la reconnaissance du Dieu transcendant, tous les hommes peuvent appartenir à la Cité universelle islamique et acquérir, par conséquent, sa citoyenneté en faisant acte de leur foi. L'absence des qualificatifs de musulmans, chrétiens, ou de juifs et leur fusion au sein du seul terme de croyant peut, donc, attester, indubitablement, de la volonté bienveillante de cette nouvelle Cité universelle. Au sein d'*al Ûmma*, cette communauté humaine articulée sur la foi monothéiste, il était logique de catégoriser les particules humaines qui la composent selon le critère religieux. Ainsi, face aux croyants qui adhèrent, naturellement, par leur attestation au dieu monothéiste à *al Ûmma*, il y avait les Mecquois païens qui ont décidé de rester à la marge de la communauté à cause de leur refus de reconnaître la majesté de ce Dieu, seul Maitre de l'univers.

---

les Croyants, la rançon de son prisonnier. De même, les Beni Harith… De même, les Bani Sa'idah… De même, les Bani Jucham…
Les croyants ne laisseront aucun des leurs sous la charge de lourdes obligations sans acquitter pour lui, en toute bienfaisance, soit la rançon, soit le prix du sang. Aucun Croyant n'ira à l'encontre du client d'un autre Croyant. Les Croyants pieux devront se mettre contre celui d'entre eux qui aura commis une violence ou aura désiré ruminer une injustice, un crime ou encore une transgression de droits ou une perturbation quelconque parmi les Croyants. Et les mains de tous se lèveront contre celui là, fût – il fils de l'un d'eux.
Nul Croyant n devra, à cause d'un mécréant, tuer un autre croyant ni soutenir un mécréant contre un Croyant.
La garantie de Dieu étant une, la protection accordée par le plus humble d'entre les Croyants devra valoir auprès de tous, car, les croyants sont frères les uns des autres en dehors des autres hommes. Ceux des juifs qui se rallieront à nous auront droit à notre aide et à nos soins, sans qu'ils soient opprimés ni qu'il soit porté secours à quiconque, contre eux.
La paix parmi les Croyants étant une, nul croyant ne devra, dans un combat engagé pour la cause de Dieu, conclure, en dehors des autres croyants, une paix qui ne soit basée sur l'égalité et la justice entre les croyants.
Toutes les troupes qui devront combattre à nos côtés devront se relayer les unes les autres.
Les Croyants prendront, les uns en faveur des autres, la revanche du sang dont le sacrifice leur aura acquis du mérite pour la cause de Dieu. Les Croyants pieux se trouvent sur la meilleure et la plus droite des voies. Nul idolâtre n'octroiera aux Qoraïchites aucune sauvegarde ; il n'ira pas, non plus, contre un Croyant pour l'empêcher de s'attaquer aux Qoraïchites. 7
De plus, si quelqu'un fait, sans raison, périr un Croyant par meurtre, il tombera sous la loi de talion, à moins qu'il n'apaise le défenseur des droits de la victime ; et les croyants se mettront contre lui ; et ils ne devront faire autre chose qu'assurer le maintien de cette règle à ses dépens.
Il ne sera permis à aucun croyant qui aura souscrit au contenu de cet écrit et cru en Dieu et au dernier jour, de porter aide à in malfaiteur ou de lui donner asile […].
Quel que soit le différend qui vous divise, remettez-vous à Dieu et à Mohamed, la paix soit sur lui.
Traduction de Francesco GABRIELI dans le mémorial des siècles, Albin Michel, 1965 et rapporté par Jeanne LADJILI MOUCHETTE, op.cit, p592 – 593.

Cependant, si la constitution de Médine, par sa reconnaissance des droits et des devoirs de chaque individu et par son admission de l'historiographie théologique de l'humanité[238], a affirmé l'égalité totale des croyants comme un fondement constitutionnel de la jeune communauté, l'évolution ultérieure du nouvel "Etat islamique" ne cessera de restreindre la catégorie des croyants, vrais citoyens d'*al Ûmma*, jusqu'à exclure, à l'aube du XIe siècle, toutes les personnes non affiliées à la doctrine théologique du pouvoir central de Baghdâd[239]. A l'instar de la Cité universelle de Théodose qui a rejeté ceux qui ne voulaient pas se reconnaître dans les idées nicéennes, la Cité islamique médiévale allait, de son côté, rejeter des musulmans et les considérer comme des hérétiques parce qu'ils refusaient de s'aligner sur le dogme sunnite orthodoxe du pouvoir central abbasside. Toutefois, cette constatation ne constitue pas un paradoxe et reflète même la fin logique d'un processus qui avait commencé dès les premières années de Médine. En effet, dès sa consécration, la citoyenneté idyllique offerte par Médine a voulu chambouler l'organisation tribale arabe et la pensée casuistique des deux autres monothéismes. Ces deux nouveaux apports allaient l'exposer assez rapidement à de nombreuses résistances dont elle ne se relèvera pas indemne.

En conséquence, l'ancienne division bipartite de la communauté universelle humaine devait se modifier après les discordes politiques et doctrinales qui allaient opposer Mohamed à la forte communauté hébraïque de Médine[240] et aux chrétiens de *Najran*. La concession du prophète de l'Islam à ces derniers du statut de " Protégés " ouvrit la voie à l'apparition d'une troisième catégorie d'individus appartenant à la communauté universelle : celle des gens du livre/les *Dhîmis*. Par cette expression, le Coran désigne les croyants qui s'affilient, par leur témoignage de l'unicité divine, à la première communauté universelle – édifiée par Ibrahim –, mais qui se sont égarés de cette communauté par leur refus de reconnaître l'authenticité du message prophétique de Mohamed. Contrairement aux irréligieux, ces hommes disposent naturellement de leur place au sein d'*al Ûmma ;* le Coran accorde, en effet, une valeur à leurs idées théologiques et reconnaît la véracité de leurs prophètes. Cependant, le refus de ces fidèles d'adhérer à la foi professée par Mohamed et la nature islamique de la Communauté de Mohamed devaient les empêcher de bénéficier d'une citoyenneté complète qui ne concerne, dans la doctrine juridique classique de l'Islam, que les musulmans résidants en terre d'Islam.

---

[238] Tous les hommes sont issus de la même racine, celle d'Adam. Nous verrons, ci-dessous, comment cette continuité chronologique se reflétera au sein de la réflexion *d'Ibn Khaldûn* et la manière dont il allait insérer l'avènement de l'Islam au sein du processus monothéiste religieux, infra, p307-318.

[239] *Supra,* p. 82-84.

[240] A propos de ce point, nous orientons notre lecteur vers l'analyse effectuée par Jacqueline Chabbi concernant les guerres juives du prophète de l'Islam. Jacqueline Chabbi, Le Coran décrypté, Figures bibliques en Arabie, Fayard, France, 2008, p.325 – 365.

Par conséquent, sans cette double adhésion, cultuelle et territoriale, le croyant non musulman, malgré son appartenance territoriale à la Cité, ne pouvait pas jouir des mêmes droits ou des mêmes charges civiques qu'un "véritable citoyen". Ainsi, dans son souci d'organiser juridiquement la cité universelle des hommes, le légiste islamique va doter les juifs et les chrétiens d'une citoyenneté incomplète, articulée sur le contrat de *Dhîma*[241], qui leur offre certainement un nombre d'avantages mais qui ne présente pas, pourtant, les garanties nécessaires d'une égalité parfaite entre les membres de la même communauté humaine historique telle qu'elle se définit au sein d'*al Ûmma*. Plus tard, sous l'ère abbasside, la progression des exigences qui incombent des "gens du livre", finira par les isoler complètement de la vie civique de la communauté et par les assimiler à des "incapables juridiques" mis sous la tutelle de la communauté sunnite qui les accueille.

Avant de conclure cette analyse comparative de la nature civique au sein des modèles communautaires universels érigés autour de la Méditerranée, nous souhaitons nous arrêter devant un nombre d'observations qui interpellent le chercheur par la proximité qu'elles édifient entre *al Ûmma* islamique et l'*Oikoumène* chrétienne et renforcent, dans son esprit, aussi bien l'idée de l'existence d'un tronc commun partagé entre la théorie islamique et chrétienne de la Cité universelle des hommes, que l'impossibilité du modèle civique théologique de matérialiser, véritablement, l'universalité unificatrice des hommes.

D'abord, en édifiant *al Ûmma* autour de l'acceptation de la *Shari'â*, la voie divine, la pensée médiévale islamique amène implicitement cette communauté des hommes sur les mêmes sentiers identiques à ceux de *l'Oikoumène* des théologiens chrétiens qui interprétaient, de leur côté, leur Cité théologique comme la Voie salutaire des hommes.

---

[241] Al Dhîma signifie littéralement la protection et doctrinalement la reconnaissance des gens du livre de la différence de leurs croyances et de la particularité de leur statut contre le paiement d'un tribut/ une capitation.
La légalité de ce contrat trouve son fondement dans le verset coranique « Combattez ceux qui ne croient ni en Allah ni au Jour dernier, qui n'interdisent pas ce qu'Allah et Son messager ont interdit et qui ne professent pas la religion de la vérité, parmi ceux qui ont reçu le Livre, jusqu'à ce qu'ils versent la capitation par leurs propres mains, après s'être humiliés » *Sourate Al Tawba, V, 29*.
Parce que les gens du livre acceptent la domination de l'Islam sur eux, la communauté islamique leur reconnaît des droits tout en leur exigeant de s'acquitter d'un certain nombre de devoirs dus à la protection qu'elle leur offre. Le droit musulman reconnait la réciprocité de ces liens à travers le contrat d'Al Dhîma qui fixe les devoirs des deux parties contractantes :

1- Les devoirs de la communauté islamique : Garantir la sûreté corporelle des Dhîmis. Permettre aux protégés de jouir librement de leurs biens matériels. Respecter le statut personnel et l'organisation juridique interne de chaque communauté. Le respect des cultes des Dhîmis.
2- Les devoirs des Dhîmis envers la communauté islamique : Devoir de payer un tribut à la communauté islamique. Les jurisconsultes musulmans assimilent cet impôt à celui de *Zâkât*... Sous les Abbassides, ce tribut couvrait un impôt personnel "*Al-Jizya*" et un impôt foncier "*Al Kharaj*" qui assoit l'autorité de l'Etat islamique sur les terres qu'il a conquises. Les Dhîmis sont obligés d'accepter une vie politique et civique restreinte qui les empêche d'accéder aux hautes fonctions de la Cité islamique. La vie communautaire réduite des Dhîmis se manifeste également à travers l'interdiction qui leur est faite d'avoir un esclave ou une épouse musulmane ; leur refus d'accepter l'Islam les empêche d'avoir le droit d'intermariages.

Un nouveau point commun unit les deux projets théologiques civiques à travers le regard que l'*Oikoumène* et *al Ûmma* se portent sur elles-mêmes. Toutes les deux estiment, chacune de son côté, qu'elles représentent "le peuple élu et seul vraiment fidèle" et qu'elles sont appelées à commander, naturellement, les destinées des hommes pour les mener sur les chemins du salut éternel[242].

Un troisième lien entre les deux communautés peut être vérifié à partir de la théorie du pouvoir central et organisateur de la cité universelle des hommes. En effet, la doctrine canonique qui n'attribue le pouvoir qu'à Dieu se retrouvera dans l'esprit de divers courants politiques islamiques issus de la grande discorde, déclenchée par l'assassinat du troisième calife de Médine, et notamment celui des *Khâridjites* qui ont fait de la règle : le pouvoir n'appartient qu'à Dieu, la clef de leur opposition aux dynasties Omeyyade et Abbasside.

Enfin, l'idée de l'Alliance qui anime l'esprit des théologiens chrétiens interpelle le chercheur par la proximité qu'elle peut établir avec l'idée de l'alliance qui domine la pensée islamique. Cependant, si les penseurs chrétiens veillent à lier l'individu, grâce à leur connaissance de la philosophie stoïcienne, à toute l'humanité, tout en exprimant les desseins mystiques de cette alliance à travers le corps unifié du Christ, la pensée théologique musulmane fondera, de son côté, ce pacte sur un accord conclu, directement, entre le premier des hommes, Adam, et son Créateur sans la nécessité d'un intermédiaire qui concilierait l'être métaphysique avec son créateur comme le laisse envisager la pensée religieuse chrétienne.

[242] Nous reviendrons sur ce point lors de notre deuxième partie, relative aux regards portés par la pensée arabo-islamique médiévale sur le passé romain et byzantin et ses legs juridiques et doctrinaux, en confrontant l'opinion islamique à celle des intellectuels chrétiens. Cette démarche nous permettra de comprendre la logique du rejet qui a animé les échanges entre les deux parties au moyen âge.

Tout au long des six siècles qui séparent la fin réelle de la *Res Publica* à l'avènement d'*al Ûmma* islamique, l'appréciation de l'être méditerranéen de sa réalité sociale et de sa nature civique a évolué en s'orientant vers l'univers et l'harmonie unitaire qu'il offre ; la crise institutionnelle et identitaire du pouvoir romain l'obligea à chercher, loin de la "réalité terrestre" de la Cité, des nouvelles sources de légitimité capables de le préserver. Ainsi, la rencontre entre le cadre géographique impérial étendu et l'idéal cosmopolite stoïcien permit l'ancrage de l'idée de l'Être supérieur dans la conscience humaine avant que les flux incessants du mysticisme oriental ne colorent, définitivement, ce dernier par ses traits abstraits. L'adhésion des hommes dans le projet universel divin s'appréhende, désormais, sans méditations rationnelles ou philosophiques pour s'afficher comme une nécessité voulue par le Maitre absolu de l'univers.

L'idéologie politique romaine qui rallia le monothéisme chrétien, dès le règne de Constantin, fait de l'empereur romain le vicaire de Dieu sur terre et le garant de son ordre entre les hommes, ainsi, les mécanismes qui régissent la communauté universelle des hommes s'inscrivent dans la seule volonté divine. Ultérieurement, *al Ûmma* islamique s'appuiera sur les socles théologiques monothéistes pour s'identifier comme la parfaite illustration de l'édifice cosmopolite et achever un cycle où les lois, qui avaient cessé d'être issues de la volonté du *Populus,* deviennent l'expression des desseins divins et proposent à l'homme la grille de sa conduite.

Chapitre II : Le Droit entre ses origines sacrales et la volonté humaine.

« Tout roi est dieu, descend d'un dieu ou règne par la grâce d'un dieu… Sa personne recèle une force sacrée qui crée la prospérité et maintient l'ordre du monde… Le fait est significatif. Il montre combien on tend à objectiver, à projeter dans les astres, à diviniser en un mot la source du pouvoir [243]».

En s'insérant dans un projet d'harmonie universelle, établi par un Dieu transcendant et en se proclamant vicaires de Dieu ou de son prophète, les empereurs romains et les califes successeurs de Muhammad ont pleinement personnifié cette idée. Chargés de mener la Cité cosmopolite, l'*Oikoumène* ou *al Ûmma,* vers son salut et ses destins eschatologiques, les dépositaires du pouvoir, au sein de la Cité universelle monothéiste, veillaient au maintien et à l'application de cet ordre universel dont ils étaient devenus les instruments de réalisation. L'avènement de l'Empire romain d'orient accéléra la réattribution de la souveraineté à ce Dieu transcendant avant que l'Islam l'achève et place ce processus, définitivement, au sein de l'orbite divine. En s'appréhendant, ainsi, à travers les desseins métaphysiques de l'au-delà, la souveraineté, au sein du monde monothéiste, se sacralisait et recouvrait les espaces de la Cité universelle des auras divines ; Dieu récupérait pleinement les zones dont les humains avaient pensé pouvoir l'évacuer.

C'est sous cette perspective que nous voyons le bassin méditerranéen, à partir de la première moitié du quatrième siècle de notre ère, offrir au chercheur un horizon de lecture où le sacré, à travers sa dimension religieuse monothéiste, fonde la souveraineté et légitime le fonctionnement et l'organisation de l'exercice du pouvoir. Toutefois, dire que la sacralité du pouvoir a été attribuée, exclusivement, aux communautés universelles monothéistes, serait, de notre part, une interprétation inexacte du processus doctrinal et historique du bassin méditerranéen. En effet, les dieux n'avaient jamais cessé d'animer et d'influencer les mécanismes internes des gouvernements "pré-monothéistes", et la souveraineté s'est toujours interprétée à travers une aréole divino-magique qui remettait le destin de la communauté sociopolitique à celui qui en avait la charge. Nous verrons ultérieurement comment le monde païen romain, en tant que sphère indo-européenne, offre aux chercheurs une illustration édifiante de l'ampleur de l'imbrication des dieux dans la définition de la souveraineté.

[243] Roger CAILLOIS, L'homme et la sacré, Gallimard Idées, 3eme édition, Paris, 1950, p. 113

Ainsi, parce que la souveraineté prend en charge le destin et la marche évolutive du peuple qui l'accepte, nous verrons qu'elle s'édifie dans le monde indo-européen à la fois comme une passerelle entre les propres desseins de la communauté et ceux qui lui ont été prescrits, à la fois, par les dieux et par son propre respect envers la volonté d'un Au-delà inaccessible[244]. La souveraineté se révèle, ainsi, comme une "hiérophanie collective" qui se présente devant la communauté humaine pour la doter de sa propre conscience et pour lui crayonner ses valeurs fondatrices.

Bien qu'elle se veuille distincte du son dépositaire, la souveraineté :"cette nécessité cosmique et sociale [245]", ne peut se manifester sans un titulaire. Dans la majorité des cas, elle s'incarne à travers le seul personnage d'un roi. Celui-ci est, généralement, élu par un dieu qui le mandate de veiller sur les desseins de la communauté organique qui lui sert de cadre d'action ; ainsi, pour que celui-ci puisse bien accomplir sa mission, la souveraineté dont il dispose va revêtir un caractère multidimensionnel qui intègre le politique, le religieux et le juridique. Le roi/souverain exerce, donc, les trois fonctions fondamentales et solidaires qui doivent exprimer la volonté collective de la communauté de disposer d'un projet politique, capable de la façonner et de la mettre en mouvement dans l'avenir de l'histoire.

Si le caractère politique de la souveraineté a, toujours, exprimé la nécessité du maintien de la sécurité extérieure de la communauté et la sauvegarde de sa concorde interne, la dimension religieuse, quant à elle, la charge de veilleur sur le respect du culte et des rites adoptés par la communauté. Enfin, la fonction souveraine intégrait un troisième volet relatif aux attributs juridiques de son dépositaire.

Ce dernier point mérite une lecture plus approfondie de notre part, car au moment où l'autorité du chef politique se fonde sur une qualité transcendante et non humaine, celle-ci se considère comme une expression puissante et une terrible réalité ; et dès que l'individu reconnaît la prééminence ontologique de ce qui est, à la fois, antérieur et supérieur au visible et au temporel, la communauté sociopolitique reconnaît immédiatement et nécessairement à son commandant "un arbitraire légal" qui le dote d'un droit souverain, et absolu, pour exercer le pouvoir. Désigné par les dieux, le souverain se constitue, ainsi, comme l'ultime instance, le point de stabilité, et la clef de voûte de tout l'organisme normatif rattaché au pouvoir transcendant qui le légitime.

[244] Philippe CHIAPPINI, le sacré et le droit, Dalloz, L'esprit du droit, Paris, 2006, p. 79-85.
[245] Ph. CHIAPPINI, op. cit., p. 84

Conformément à sa qualité d'intermédiaire des Dieux, le souverain païen devenait le maître du droit, qu'il allait lui-même imposer, en contrepartie de son propre respect à la norme instaurée. La justice politique se conditionne à travers l'observation, de la part du pouvoir, des lois qu'il a lui-même édictées.

Toutefois, avant de poursuivre notre analyse, nous devrons ouvrir une parenthèse pour souligner comment cette affirmation peut servir de perspective pour comprendre les récits qui ont accompagné la chute des Etrusques, et qui ont attribué la fin de la monarchie romaine à l'irrespect de *Tarquin le Superbe* envers les lois ancestrales. En effet, quand elles mettent en cause la stabilité et le crédit du pouvoir, les irrégularités commises par ses représentants sont infiniment plus pernicieuses pour la souveraineté que la désobéissance des citoyens ; toute atteinte, de la part du roi ou de toute autre institution chargée de la souveraineté, à l'ordre juridique constitue, ainsi, une menace, non seulement à l'égard de l'ordre social mais également envers l'ordre céleste. Inéluctablement, cette transgression incite la communauté à se délier de ses engagements envers les dépositaires de la souveraineté dont elle finit, même, par perturber la nature. Celle-ci devient ainsi le théâtre de nombreuses tensions et voit son essence se tirailler entre la volonté des dieux garants de l'ordre cohérent, trahis par leur mandataire, et la volonté d'une communauté humaine soucieuse de se réapproprier la gestion de ses propres affaires.

Nous verrons, ci-dessous, comment l'expérience juridique de la Rome, républicaine puis impériale, reste la meilleure illustration des conflits qui se dessinent autour de la souveraineté, en effet, à travers son évolution institutionnelle, la *res publica* nous ouvre les perspectives d'un horizon où la souveraineté – malgré sa démarche "laïcisante" – n'a pas réussi à rejeter les dieux de sa construction interne et sortir ainsi de leur dimension sacrale. Ainsi, parce que le droit est le produit des instances dépositaires de la souveraineté, il se devait de recourir au sacré et emprunter ses outils d'expression pour atteindre les finalités organisatrices de la communauté dont il a la charge. Nous démontrerons, par conséquent, comment le sacré, à travers sa fonction fondatrice, devait rencontrer le droit et nous nous interrogerons sur les manifestations de cette jonction. Nos conclusions nous amèneront à constater que le rejet du sacré du droit a été une dissociation artificielle et une déformation des origines de la construction de la norme juridique. En effet, l'au-delà, ses dieux et son Dieu, par leur façonnement du dessein de la communauté universelle, ont toujours été présents dans chaque particule de la vie des hommes.

La question qu'on se posera, à la suite de cette lecture, sera de savoir comment les hommes peuvent intervenir au sein de cette "cohabitation" et comment ils peuvent produire la règle juridique chargée de les ordonner. Nous constaterons tout au long de notre recherche que le rôle de la raison humaine dans le développement du droit dépendra, souvent, des marges qui lui seront reconnues par l'idéologie fondatrice du pouvoir politique : celle du sacré et de la manière dont il définit la souveraineté.

Note introductive : de la notion du sacré.

En identifiant le sacré comme une catégorie centrale analytique de sa théorie de la sociologie, Emile Durkheim en fit une réalité transcendante que l'homme est appelé à considérer convenablement : non seulement le sacré pénètre la conscience individuelle de chaque membre de la société humaine, en tant que force collective, mais il surajoute, également, à l'être individuel un être psychique, collectif et nouveau, avec ses propres idéaux et ses propres représentations[246]. Suite aux travaux de Durkheim et de Mauss[247], le sacré fut interprété au courant de la première moitié du vingtième siècle, comme « une force et une catégorie collective en provenance de la société et surajoutée au réel afin d'être un élément essentiel de l'organisation sociale ». Ainsi, en reliant le sacré à une volonté collective des individus aspirant à un projet communautaire idéal, et à leur nécessité de se donner une raison fondatrice, l'école sociologique fait de ce concept un produit naturel de la vie communautaire, chargé de structurer la vie des hommes et de baliser leur conscience collective à partir des modèles communs. Selon cette école, les déclinaisons manifestes du sacré, et notamment son expression religieuse, dépendent essentiellement de la lecture originelle que se fabrique chaque société humaine pour assurer sa pérennité.

Toutefois, si l'école sociologique décrit l'essence de la sacralité et/ou de la religiosité à travers les expressions volontaires et les choix orientés d'une communauté humaine définie ; l'école phénoménologique, suite aux travaux d'Otto Rudolf (1869 – 1937), soutiendra que le sacré et l'expression religieuse qui le caractérise préexistent à la communauté humaine ; celle-

[246]Monther KILANI, Dictionnaire des Sciences Humaines, publié sous la direction de Sylvie MESURE et Patrick SAVIDAN, Presses Universitaire de France, 2006, pp. 1019-1021.

[247] Émile Durkheim et Marcel Mauss, « De quelques formes de classification, Contribution à l'étude des représentations collectives ». *Année sociologique, VI,* Les Presses universitaires de France*, (1901-1902)*, pp. 1 à 72. Rubrique " Mémoires originaux ". Nouvelle édition corrigée, le 25 septembre 2002, avec la coopération de M. Jean LASSEGUE, LATTICE-CNRS, Montrouge, France.

ci ne peut pas, en effet, argumenter la légitimité d'un phénomène qui lui est antérieur et qui est "*nidifié*" dans le cœur et dans la conscience de chaque individu[248].

Dans son étude du phénomène religieux, R. Otto écrit que le sacré est une catégorie consubstantielle à l'esprit humain et qu'il existe "à priori" de tout autre phénomène psychique, cette opinion devait introduire l'idée d'un homme intrinsèquement religieux, engagé dans le déroulement de l'histoire, et qui est appelé à percevoir et découvrir le *numineux,* cette impression qui lui permet de saisir la majesté du mystère et croire, en conséquence, à la puissance des dieux/du Dieu qui l'entourent, à travers la lecture des signes qui se sont manifestés, devant lui, dans les faits et dans les évènements. C'est sous cet aspect que s'explique l'avènement historique du sacré, corollaire à sa révélation individuelle, et se fondent les diverses formes de religions qui accompagnent et s'adossent sur la religion individuelle. G. Van Der Leeuw qualifie le sacré de « puissance qui émane d'une "Altérité surprenante" et qui dicte à l'homme la manière dont il doit ajuster son comportement selon cette croyance ». Cette fonction intermédiaire argumente également la thèse de Mircea Eliade et institue sa notion d'hiérophanie qui fait du sacré un médiateur entre une puissance transcendante, ancrée dans la divinité, et l'*Homo Religiosus*[249].

A la lumière de ces deux écoles, le sacré peut se manifester soit à travers une dimension collective et peut fournir ainsi à la communauté une source de légitimation, soit comme un attribut psychique propre à l'homme et précéderait, par conséquent, les formes socialisantes que celui-là entreprendrait. L'opposition manifeste entre ces deux courants s'atténue, toutefois, devant un nombre de traits qui leur sont communs. Ainsi, hormis l'"Ontologisation" du sacré et cette séparation que la sociologie et la phénoménologie forment entre le monde des dieux et celui des hommes, entre le sacré et le profane[250], ces deux écoles insistent sur le rôle organisateur du premier et l'érigent comme un régulateur majeur de la mentalité humaine collective.

---

[248] Rudolf OTTO, Le sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel, trad de l'allemand par André Junt, Paris, Payot, 2001, 284.p; Julie ries, Sacré, Dictionnaire des Religions, dirigé par Paul POUPARD, Vol 2 : L –Z, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, p. 1768

[249] G. VAN DER LEEUW, La religion dans son essence et ses manifestations, Paris, 1948 ; M. ELIADE, le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1965. Julien RIES, dictionnaire des religions, op. cit., p. 1769.

[250] La lecture sommaire de ces deux courants nous démontre leur insistance sur la dualité entre le sacré et le profane qui sépare le monde des dieux ou d'un seul Dieu révélé du monde "souillé" des hommes auquel appartient le deuxième.

A travers ces deux lectures, le sacré s'appréhende comme un facteur "instituant" capable d'organiser et de structurer des objectifs ultimes et de la vie interne de la communauté civique humaine. Cette fonction organisatrice coïncidera, dans la majorité des cas, avec la marche évolutive de la communauté et la destinée qu'elle compte entreprendre, la première manifestation de cette rencontre est celle qui unit le politique au sacré. En effet, selon les termes de Cornelius Castoriadis, le sacré se présente souvent comme l'expression ultime de la vision que se donne la communauté d'elle-même et comment le dépositaire du pouvoir doit la traduire. Le sacré est considéré, ici, comme l'expression de l'imaginaire collectif qui permet au politique de faire émerger des mondes nouveaux et édifier des valeurs et des règles sociales nouvelles qui s'imposent à tous les membres de la communauté. Cette capacité de l'homme de s'approprier, totalement ou relativement, le façonnement du sacré nous incite par conséquent à lire les traits religieux de celui-ci en fonction des objectifs originels qu'il porte, c'est-à-dire cette finalité d'organiser la collectivité humaine et la fonder à partir d'un sentiment d'appartenance commune[251].

A la lumière de cette réflexion, le "sacré instituant" des sociologues peut être interprété d'une manière équivalente au "sacré régulateur" de l'école phénoménologique. M. Eliade ne peut être plus explicite quand il démontre à travers son étude des hiérophanies et autres voies révélatrices du sacré (comme le mythe, le rite et le symbole) que celles-ci constituent des "instruments" qui permettent, aussi bien, à la communauté humaine d'ajuster son comportement par rapport à sa propre interprétation du phénomène surnaturel que de se constituer une seule et vitale référence : « Pour vivre dans le monde, il faut le fonder et aucun monde ne peut naître dans le chaos de la relativité de l'espace profane… rien ne peut, se faire, sans une orientation préalable, et toute importation implique l'acquisition d'un point fixe. […] Dans l'étendue de homogène et de l'infini, où aucun point de repère n'est possible […] la hiérophanie révèle un point fixe, un centre ; la manifestation du sacré fonde ontologiquement le monde[252] ».

---

[251] C. CASTRRIADUS, l'Institution imaginaire de la société, Paris, Seuil « Points », 1999.
A la lumière de la lecture sociologique, le sacré - en tant que produit de "l'effervescence collective" - endosse une fonction instituante du social et devient selon l'expression de Roger BASTIDE, dans "Le sacré sauvage" Paris, Stock, 1997 : « une création pure qui se situe dans le monde de l'imaginaire et qui débouche sur des programmes planifiés de transformation de la société ». V. TURNER avait écrit, auparavant, en 1969 que la *Communitas* s'identifie d'abord à travers les rites qui la structurent et qu'il qualifie de « moments dans le temps et hors du temps, dans et hors de la structure et à travers lesquels la société élabore une certaine humanité », V. Turner, le phénomène rituel : Structure et contre structure, Paris, PUF, 1990.
[252] Eliade MIRCEA, le sacré et le profane, Gallimard, Paris, 1965, p. 26.

L'historien des religions Julien Ries ne semble pas s'écarter de cette opinion en formulant dans "Les chemins du sacré" cette idée que « Le sacré, c'est l'existent réel, la structure fondamentale des choses[253] ». En admettant la nécessité salvatrice du sacré pour les hommes, dans la mesure où il permet la création d'un point de repère fondateur, et son caractère primordial dans le processus évolutif de leur communauté, nous pouvons comprendre comment notre monde est né dans le sacré et pourquoi il ne peut prendre forme en dehors de lui. En effet, à travers le message qu'il véhicule : celui de la vérité de l'Être, et sa fonction dans le maintien de l'équilibre de la santé psychique individuelle et collective, le sacré s'affirme comme une « une donnée constante de l'esprit humain » et « une structure permanente de notre relation au monde et notre constitution psychobiologique[254] ». Il est ce sentiment brumeux, le *numen*, qui se rapporte à l'impression qu'à la conscience humaine d'être conditionnée par quelque chose qui ne dépend pas d'elle, qui est indépendant de la volonté et qui ne se laisse pas appréhender comme une chose visible ; le sacré est « le lieu de la médiation du divin[255] ».

Le sacré se présente, enfin, comme la conséquence logique d'un mouvement de conscience chargée d'apporter un sens puissamment mobilisateur et d'engendrer une valeur telle qu'elle incite à la distance, au mystère, comme tel, le sacré est omniprésent dans la vie des hommes, mêlé aux activités de la cité et de la famille dont il s'attribue la coordination. Cet agencement de la conscience intellectuelle des hommes, et cette intervention indéniable dans la synchronisation du modèle communautaire, devaient amener le sacré à atteindre le droit, autre socle fondateur de la vie communautaire.

Cette concordance qui s'affiche à travers de nombreux rapports, comme cette équation qui permet à la norme juridique de recourir au mythe qu'elle aperçoit comme un socle fondateur et "une réserve de données", où elle peut puiser ses références[256], nous incite à concevoir le sacré comme une particule intrinsèque à l'organisation juridique de la vie communautaire. Parce qu'il est une représentation collective du soi, le mythe doit générer un savoir existentiel qui manifeste et sanctionne l'appartenance au groupe, son explication est de l'ordre de la fondation et fait de lui ce socle sur lequel les cultures se construisent et se projettent dans

[253] Julien RIES., Les chemins du sacré dans l'histoire, Aubier, Paris, 1985, p. 158.
[254] Jean Jacques WUNENBURGER, Le Sacré, PUF, 1981, p. 18 – 19 ; cité par Ph. CHIAPPINI, op. cit., p. 7.
[255] A propos de cette idée, nous soulignons l'article de Daniel GUTMAN, Mircea ELIADE : les clefs du sacré, publié dans le magazine Sciences Humaines, Numéro 4, Mars 1991 ; et le livre de Gilbert DURAND, les structures anthologiques de l'imaginaire, Bordas, 1969, 550 p.
[256] François GENY, sciences et Techniques en droit privé positif, T III, Librairie de la société du recueil Sirey, Paris, 1921, pp. 95-96.

l'espace et dans le temps. Fruit d'une manière spécifique de concevoir le monde, le mythe implique le peuple et l'établit, mais à l'inverse il a besoin de ce dernier pour surgir.

Cette fonction fondatrice du sacré et son explication des rapports que fournissent la communauté humaine à son passé n'ont pas été, néanmoins, l'apanage exclusif de la sphère indo-européenne, comme l'affirme le professeur Chiappini[257]. En effet, en dehors des récits "légendaires" des peuples européens anciens, ce sacré "architecte" se reflète fidèlement à travers les lignes du texte coranique, socle fondateur de la communauté islamique. Ainsi, comme l'a observé Mohamed Iqbal, le Coran n'a pas hésité à recourir aux mythes fondateurs du monothéisme judéo-chrétien pour en faire un nouvel usage qui permet à l'homme de s'élever de son état primitif, caractérisé par ses appétits instinctifs, à un stade où il se rend compte de sa possession d'un moi libre capable de le doter du doute et de la désobéissance. Orienté vers l'ensemble de l'humanité, le mythe permettait ainsi au Coran d'instaurer un univers en croissance, animé par l'espoir de la victoire finale de l'homme sur le mal[258].

En concluant cette analyse, consacrée au rôle fondateur du sacré, nous observons que celui-ci a toujours constitué une réalité fondamentale de l'existence individuelle, collective et communautaire. Le sacré s'appréhende, ainsi, non seulement comme un soubassement bâtisseur, mais aussi, comme une source d'efficience qui rend le respect manifesté par l'homme religieux à son égard comme un témoignage de terreur et de confiance ; il est cette force inaccessible que l'homme ne peut ignorer et avec laquelle il doit s'accommoder pour éviter sa colère[259]. Le sacré s'impose ainsi comme une force obligatoire que l'homme devait mobiliser pour atteindre ses objectifs, se référer au sacré devait lui permettre de créer les assises des normes qu'il allait établir pour l'organisation de sa vie sociale.

Dans sa recherche d'une sanction efficace et parallèlement à son intégration du mythe, le droit ne pouvait manquer le sacré, source de toute efficacité, et l'incorporer au sein de son ossature pour en faire une composante de son langage juridique. Bien avant que le droit musulman fonde la légalité de ses sanctions sur des appuis divins, nous assistons à la coexistence conceptrice entre le *Jus* et le *Fas* dans la Rome antique. En effet, parce qu'il est conforme aux normes cosmiques, le *Fas* a été considéré comme cette « assise mystique,

[257]Ph. CHIAPPINI, op. cit., pp. 28-34.

[258] Mohamed Iqbal, op. cit.., p 82-85. Pour comprendre la notion du sacré au sein de la pensée arabe, voir ; Joseph CHELHOUD, Les structures du Sacré chez les Arabes, Paris, Maisonneuve & Larose, 1986, 288 p. Micréa ELIADE, Histoire des croyances et des idées religieuses, Tome 3, de Mahomet à l'âge des réformes, Paris, Payot, 1983, p 71-89.

[259] « Le sacré représente une énergie dangereuse, incompréhensible, malaisément maniable, éminemment efficace. Pour qui décide d'y avoir recours, le problème consiste à la capter […] tout en se protégeant des risques inhérents à l'emploi d'une force si difficile à maîtriser » : Roger CAILLOIS, L'homme et le Sacré, op. cit., p. 21.

invisible sans laquelle le *Ius* - ce qui est juste selon les normes humaines - n'est pas possible, le *Fas* soutient toutes les conduites et relations visibles définies par le *Ius*. « Le *Fas* n'est pas matière à analyser, à casuistique comme le *Ius*, il est ou il n'est pas, *Fas est, fas non est*. Le *Fas* est cette mystique qui donne à l'action humaine sa principale sécurité[260]».

En s'appuyant brièvement sur ce constat, nous pouvons établir une comparaison entre le droit romain et le *Fiqh* islamique, dont la sacralité a été "explicite" et pleinement assumée par les jurisconsultes musulmans, afin d'ériger la thèse de leur proximité. Notre recherche, qui vise à mettre en lumière la part du sacré – et ses manifestations religieuses – au sein des systèmes juridiques romain et islamique, doit par conséquent mettre en exergue deux objectifs principaux : d'abord, apporter une nouvelle lecture des frontières immobiles sensées les régir et comprendre comment le sacré, notamment à travers son édification de la notion de la souveraineté, devait disposer à Rome d'une base théologique analogue à celle dont il allait doter, ultérieurement, la sphère arabo-islamique médiévale (section 1). Nous verrons ensuite que ce sont les espaces qu'occupent le sacré dans cette idée de souveraineté qui définiront les aspects rationnels de la norme juridique et l'implication de la volonté humaine dans son façonnement ; si le Droit antique et médiéval semble hésiter devant l'expression de la volonté des hommes, il a toujours révélé celle des dieux, et avant de faire émerger la raison humaine, le droit se révélait, par son essence, dans le sacré (section2).

Section I : les origines de la souveraineté au sein de la communauté universelle : Civitas/Umma

Dans un article où il discute de la place de la religion dans les systèmes juridiques romain et islamique, W. Montgomery Watt affirme qu'il existe une proximité apparente entre les deux modes de pensées à travers leur édification religieuse de l'idéal communautaire. Cependant, loin d'offrir une analyse détaillée de sa réflexion, cet universitaire avait décidé de proposer son article comme l'ébauche d'une réflexion, plus complexe, dont il a laissé, à ses successeurs, le soin de mettre en exergue[261]. Cette réflexion, malgré ses traits sommaires, a toutefois le mérite de relativiser ce concept absolu des origines séculières des mécanismes juridiques et institutionnels à Rome. C'est à partir de ce constat que nous proposons

[260] Georges DUMEZIL, la religion romaine archaïque, Paris, Payot, 1974, p. 144-145.
[261] W. MONTGOMERY WATT. The Place of Religion in the Islamic and Roman Empires, Numen, Vol. 9, Fasc. 2, Leyde, BRILL, (Sep., 1962), p. 110-127,

d'examiner ci-dessous l'apport du sacré, et de son expression religieuse, au sein de la définition de la notion de la souveraineté. Qu'il s'agit de l'Empire romain (sous-section 1) ou d'*al Ûmma* islamique (sous-section 2), les déclinaisons religieuses de la souveraineté devaient, en effet, servir d'assise pour le façonnement de la légitimité politique exercée au sein de la communauté sociopolitique universelle.

§1§ : Le caractère sacral de la souveraineté à Rome.

Suite aux travaux consacrés par G. Dumézil à la religion romaine archaïque, il est admis, actuellement, que les Romains avaient articulé leur pensée religieuse autour d'une première triade de divinités[262]. Celle-ci était chargée de refléter les trois fonctions fondatrices de l'idéologie romaine pré-républicaine. Ainsi, grâce aux études effectuées sur l'organisation sacerdotale des *flamines* et la structuration des trois tribus originelles de Rome : les *Ramnes*, les *Lucers* et les *Sabins* ; nous savons aussi que la triade romaine archaïque était constituée de *Jupiter*, de *Mars* et de *Quirinus*. Le premier qui est l'équivalent du *Zeus* grec est le dépositaire principal de la souveraineté, garant de l'harmonie et de la paix sociales, il est attaché à la personne du Roi. Le deuxième dieu bâtisseur est *Mars* qui s'occupe de la gestion des affaires militaires de la Cité et assume donc la fonction de la guerre au sein de l'idéologie romaine. Enfin, si *Quirinus* s'est vu attribué, dans un premier temps, l'exclusivité de la troisième fonction relative à la fécondité et à l'abondance, il se verra joindre, postérieurement, par Romulus. Malgré la disparition de cette première triade au profit d'une deuxième plus adéquate à la nouvelle ère républicaine de Rome[263] et nonobstant les évolutions successives de la pensée cultuelle romaine, nous constaterons ci-dessous que les différentes institutions du pouvoir à Rome n'hésiteront pas à recourir à ces trois dieux créateurs, notamment Jupiter, pour s'attribuer une légitimité fondatrice et pérenniser la sacralité d'une souveraineté inaccessible aux humains.

[262] Georges DUMEZIL, La religion romaine archaïque, Payot, Paris, 1974 ; cité par Julien RIES, Les chemins du sacré dans l'histoire, Paris, Aubier, 1985, p139 -140.
[263] Bloch RAYMOND. Le départ des Étrusques de Rome selon l'annalistique et la dédicace du temple de Jupiter Capitolin. Revue de l'histoire des religions, tome 159 n°2, Paris, Armand Colins, 1961, p. 141-156.

En effet, la conjonction entre l'idéologie et la théologie au sein de la Rome archaïque devait servir de base pour fonder la légitimité de la royauté pré-républicaine. Ainsi, le roi étrusque était à l'image de la triade et réunissait en sa personne les trois fonctions fondatrices, il est le souverain, le guerrier et le nourricier de son peuple. A côté de ses fonctions civiles, le roi était chargé, également, de l'administration des rites cultuels et exerçait pleinement son rôle sacerdotal. Cette combinaison des pouvoirs faisait de lui l'interlocuteur privilégié des dieux et le chargeait ainsi de régler les rapports de la communauté humaine avec l'au-delà tout en veillant sur sa paix interne.

La lecture première du tableau offert par la royauté romaine nous installe devant une Cité dont l'horizon est coloré par une idéologie "promotrice" qui s'imbriquait avec une théologie tripartite afin de structurer et organiser harmonieusement la vie communautaire. Comme l'observe le professeur Aldo Schiavone, l'équilibre de la vie collective se situait, au sein de la Rome étrusque, entre l'ordonnancement rituel caractéristique de toute expérience religieuse et la reconnaissance de la prédominance réelle d'un chef militaire ; la religion, supportée par un roi charismatique et fort, se chargeait ainsi d'unifier la communauté romaine originelle et de maintenir sa cohésion[264]. D'ailleurs, c'est dans ce même cadre cérémonial et religieux que se sont manifestées les premières expressions de l'espace public au sein de la Cité. En effet, le roi devait coordonner son rôle religieux avec la classe des pontifes qui étaient les seuls capables de déchiffrer les manifestations des dieux et de comprendre ainsi leur volonté.

Au sein de l'horizon romain, il ne suffisait pas que le roi soit mandaté par *Jupiter* pour exercer sa souveraineté, il fallait aussi que celle-ci soit traduite civiquement par les pontifes pour que la communauté sociopolitique puisse continuer harmonieusement sa démarche évolutive. Toutefois, la finalité fixée à travers cette structuration des rapports de la communauté avec les dieux devait faillir et condamner la Cité à réexaminer profondément les réseaux qu'elle avait bâtis entre l'au-delà et la gestion de ses affaires publiques. En effet, désignés comme les détenteurs du savoir de la Communauté et les interprètes de ses réserves de connaissances les plus importantes, les pontifes se devaient d'assurer la réduction de la gestion de l'espace public aux seules aristocraties gentilices et faire de celles-ci les dépositaires des fonctions essentielles pour la vie collective ; le savoir exclusif et secret des pontifes leur permettait ainsi de structurer une conscience collective, destinée à écarter l'implication des autres catégories sociales dans la gestion des affaires de la Cité. Ainsi, parce

[264] Aldo SCHIAVIONE, IUS : l'invention du droit en Occident, traduit de l'italien par Geneviève et Jean BOUFFARTIGUE, Belin, Paris, 2008, pp. 75-84.

qu'il se charge d'organiser les rapports internes de la société, le droit ne pouvait pas échapper à la mainmise de ce groupe et devait s'appréhender, en conséquence, comme leur compétence exclusive.

L'observation de cette alliance constituée entre les acteurs du pouvoir politique et la religion au sein de la Rome royale, nous permettra de constater deux traits caractéristiques qui ne quitteront jamais l'évolution ultérieure de Rome :

l'alliance, explicite ou non, entre le politique et le religieux dans l'exercice de la souveraineté ;

l'exercice de la science juridique s'articule exclusivement selon la volonté de l'organe dépositaire de la souveraineté.

La réforme sévérienne ouvrit Rome à une nouvelle ère, celle de la *Civitas*. La jeune cité est devenue une "totalité organique" où la logique centuriate allait cohabiter avec les vieilles structures gentilices originelles. Cependant, si l'équilibre institutionnel offert par le nouveau visage de Rome semblait se maintenir dans un premier temps, de nouvelles donnes se sont introduites pour redimensionner le pouvoir romain, et par conséquent l'exercice de la souveraineté. En effet, Entre la volonté patricienne de préserver son monopole sur le pouvoir pontifical et sa capacité prescriptive et l'émergence de nouveaux groupes sociaux aspirants à mieux peser dans le jeu des pouvoirs au sein de la Cité, Rome vit s'établir, entre la religion, la politique et le savoir fondateur du Jus, un schéma d'interaction qui façonnera toute son évolution.

Désormais, la légitimité de la souveraineté fondatrice amorçait sa démarche hésitante entre l'appartenance au monde des humains et celui des dieux. A l'ancienne connexion, alliant le sacré et le jus, se substitua une autre où le jus/savoir juridique déserte les dieux pour s'abriter sous les nouveaux toits proposés par le pouvoir laïque prôné par la nouvelle aristocratie. Comme une conséquence première de cette mutation, le savoir juridique des pontifes s'exposa aux tensions sociales opposant le vieux patriciat attaché à ses anciens acquis aux autres composantes de la communauté et bases fondatrices de la plèbe romaine ; il devenait fondamental pour ces derniers de sortir l'ordonnancement organique de la Cité de ces prescriptions oraculaires et de ce savoir inaccessible. Sortir la production du *Jus* de l'emprise sacerdotale devait ouvrir une nouvelle ère dans l'appréciation de l'idée de la souveraineté à Rome, en la ramenant au monde séculier des hommes. Toutefois, l'évolution, ultérieure, de celle-ci empêchera l'idée de la souveraineté de se dissocier de l'emprise des dieux ; ainsi,

qu'il s'agisse de la Rome républicaine (A) ou de la Rome impériale (B), la légitimité du pouvoir, qui l'incarne, se devait de s'ancrer dans le sacré.

A/ La corrélation entre le sacré et la souveraineté au sein de la Res Publica.

Soucieux d'en finir avec le caractère impénétrable de l'ancienne souveraineté des rois étrusques, la *res publica* naissante s'est confiée la mission de doter Rome d'une nouvelle organisation idéologique et institutionnelle. Celle-ci devait exprimer une nouvelle identité articulée à la fois sur la "*libertas*" du peuple romain et sur le maintien des rapports harmonieux entre la cité des hommes et la communauté des dieux. Nous observons ici, et avant de découvrir le nouvel aspect institutionnel romain, qu'il n'y a pas eu de rejet de la part de la *res publica* des dieux et que celle-ci est restée consciente de leur rôle fondateur dans le maintien de sa cohérence interne. Ainsi, afin de compenser le rôle théologique du roi étrusque, la jeune la *res publica* confia l'administration du culte au *"Rex Pontifex*" et le chargea de "Maintenir les voies entre les dieux et les hommes". Le maintien de ces voies consistait à lire la volonté divine, à travers la consultation des oracles, avant d'effectuer la moindre démarche humaine. Au sein de cet horizon, et parce que seul le patronage des dieux conditionnait la validité de l'acte humain, nous observons que l'avènement de la *res publica* ne renie pas la part édificatrice du sacré antérieur.

Le problème qui s'est donc posé devant la jeune Cité était de savoir comment empêcher le retour de "la tyrannie royale" sans offenser les dieux, autrement dit, comment la charge sacrale des institutions étrusques pouvait se traduire au sein de la nouvelle organisation civique. Soucieux de ne pas concentrer les différents pouvoirs confiés par les dieux, et souhaitant en finir avec la souveraineté théologique des anciens rois, Rome procéda à une fragmentation des divers aspects du sacré avant de les attribuer aux différentes institutions chargées maintenant de gérer les affaires civiques. Désormais, les fonctions religieuses reviendront aux pontifes et aux prêtres qui seront chargés d'appréhender la volonté des Dieux et l'appliquer aux actions de la *Cité ;* les fonctions politiques, des anciens rois, seront attribuées, de leur côté, aux magistrats. Toutefois, parce que l'élection de ces derniers relevait des auspices et de la volonté des dieux, ils disposaient également, et à l'instar des anciens rois, d'un aura sacralisé. En effet, en s'appropriant de l'*imperium,* les magistrats romains

devenaient des *sacnti/*sacralisés et le Senat, où ils siégeaient, un *locus auguratus* placé sous la protection des dieux[265].

L'objectif ultime de cette nouvelle configuration du sacré était de ramener l'exercice de la souveraineté et des attributs normatifs et organisateurs au sein du monde "visible" des hommes ; pour concrétiser cette finalité la loi des XII tables devait être cette clef qui ouvrira, devant Rome, les portes d'une nouvelle ère où le droit devra échapper au contrôle des dieux par sa seule affiliation humaine. Nous verrons ci-dessous comment le processus historique et évolutif de Rome ne fera de cette fragmentation du sacré et de l'affaiblissement du religieux - qui devrait en résulter - qu'une parenthèse éphémère qui n'empêchera pas le retour des dieux au sein de la souveraineté et qui n'affranchira pas définitivement le droit de la tutelle des cieux.

En effet, le triomphe de Rome sur Carthage, et sur le monde grec, devait l'intégrer dans un nouveau cycle de vie, celui où elle allait s'inscrire dans la continuité du projet cosmopolite d'Alexandre le Grand. La nouvelle démarche expansionniste de la jeune Cité fera d'elle un Empire où de nouveaux flux mystiques et intellectuels viendront s'imbriquer au sein de la mentalité romaine et bénéficier d'une liberté extraordinaire de diffusion. Ces nouveaux apports, ainsi que les nouvelles richesses et les idéologies du pouvoir importées de l'orient, ne tarderont pas à constituer les prémices d'un nouveau contexte idéologique et religieux qui finira, par faire éclater la fragilité extrême du compromis oligarchique caractéristique de la *res publica,* et par réattribuer le maintien de la paix interne de la société romaine à de nouveaux cadres institutionnels. Ainsi, à côté d'un lot de nombreuses divinités reçues de la tradition cultuelle des peuples conquis, Rome accueillit aussi les diverses philosophies hellénistiques et la mythologie grecque qui insistent d'inscrire l'individu et la religion dans un contexte cosmique. Parmi ces nouvelles pensées, nous mentionnons une nouvelle fois le stoïcisme et ses notions primordiales de la cohérence universelle et le règne souverain de la loi naturelle. Nous avons souligné précédemment comment cette sagesse, malgré sa préconisation du rôle fondateur de la raison et son avenir étincelant au sein l'évolution ultérieure de Rome, reflétait un arrière-plan théologique qui cherchait à aménager l'être au sein de la place que lui confie un Etre/un Univers transcendant[266].

---

[265] Julien RIES, Les chemins du sacré dans l'histoire, Aubier Montaigne, Paris, 1985, pp. 160 -161.
[266] *Supra,* I, p. 68-71.

Rome s'ouvrait également aux religions orientales, celles qu'on désigne comme des "cultes à mystère" et qui font entourer l'homme par de nombreux phénomènes paranormaux et l'inciteront à chercher le patronage des divinités, capables de le conduire sur les chemins du salut. Comme le stoïcisme, ces religions seront appelées à conditionner l'évolution ultérieure de l'Empire et à préparer les bases devant la conversion identitaire extraordinaire qu'entreprendra, postérieurement, Rome.

Malgré les tentatives d'un Sénat conservateur de limiter l'influence de ces nouvelles approches des cieux et sauvegarder ainsi un patrimoine religieux originel en pleine fission[267], Rome vit sa tradition cultuelle se dilapider, à l'instar de son équilibre institutionnel et de sa cohésion sociale, sous le poids des luttes civiles. L'idéal cosmique des Grecs, le mysticisme salutaire et l'idée orientale de la basiléa, emportés par les généraux victorieux des Parthes ou de l'Egypte, finirent par poser les socles d'une nouvelle idéologie du pouvoir et précipiter une nouvelle lecture pour la souveraineté fondatrice. En effet, en repensant l'organisation normative et institutionnelle de la Cité selon l'harmonie et la justice unitaire qui gouvernent le Cosmos, et en s'appropriant progressivement le culte du Basileus mandaté par les Dieux, Rome s'apprêtait à faire réintégrer son idéal de la souveraineté dans le cadre supranaturel et sacral qu'elle s'était efforcée de faire disparaître. Désormais, les ombres d'une monarchie dépositaire des faveurs et interlocutrice privilégiée des dieux deviennent de plus en plus présentes, celle-ci sera, par ailleurs, la seule à pouvoir restaurer le prestige et la paix interne d'une communauté romaine en pleine perdition.

Entre le désir d'une aristocratie, impuissante devant l'ambition des chefs de l'armée, de Croire et de maintenir une *libertas* républicaine et la volonté de ces "hommes nouveaux" d'accompagner Rome dans sa destinée cosmique, il fallait établir un nouveau compromis institutionnel et idéologique pour assainir le contexte sanglant d'une *res publica* agonisante[268]. L'avènement d'Octave fera assembler le puzzle du sacré dispatché, antérieurement, entre les mains d'un seul homme. Sous les faux airs de la *res publica*, le

---

[267]. L'œuvre juridique et théologique de *Quintus Mucius* permet de comprendre l'analyse que faisait l'aristocratie romaine de la tradition théologique gréco-orientale importée, et notamment le stoïcisme. Celui-ci, était aperçu, chez cet auteur, comme nuisible au peuple romain. Ainsi, vers les derniers temps de la *res publica*, le pontife romain isolait deux blocs de doctrine néfastes :

- Il va donc dénoncer l'idée stoïcienne évhéméristе sur la divinisation des héros – bienfaiteurs afin d'éviter que la divinisation des héros ne soit perçue comme un puissant instrument d'intervention politique qui pouvait, par l'osmose entre les croyances populaires et les doctrines philosophiques, provoquer une dérive dangereuse pour les institutions aristocratiques… ;
- Il récuse ensuite l'idée de la critique stoïcienne de l'anthropomorphisme car il redoutait les conséquences de cette thèse sur les représentations des divinités classiques au sein de l'organisation des temples romains. Cité par Aldo SCHIVONE, op. cit., pp 247-259 ; Julien RIES, op. cit., pp. 147-148.

[268] Lucien JERPHAGNON, Histoire de la Rome antique, les armes et les mots, pluriel, Hachettes littératures, Paris, éd 2002, pp. 179 – 195.

princeps rétablit l'idée monarchique et son affiliation de l'idée de la souveraineté à la volonté des dieux. La sacré, et peu importe ses expressions, réintégrait désormais, et de manière définitive, l'équation romaine relative à l'autorité.

B/ La Corrélation entre le sacré et la souveraineté au sein de l'Empire.

Comme le souligne Paul Martin, dans "l'Idée de la royauté à Rome[269].", parmi les divers facteurs qui ont permis à *Octave* de réussir sa révolution idéologique et de germer, en conséquence, l'idée monarchique au sein du terreau républicain, il y'avait, à côté de la volonté romaine de renouer avec les anciens temps de paix, le travail "propagandiste" effectué par *Octave*. En effet, c'est en agissant, ainsi, que "le restaurateur de la *res publica"* allait réussir à diffuser et, surtout, à entériner la nouvelle idéologie de Rome, en y ralliant les horizons conceptuels hétérogènes qui constituaient la réalité de la Rome post-républicaine.

Sans s'attarder, à ce stade d'analyse, sur les fondements juridiques de l'œuvre établie par *Auguste* et la manière dont celui-ci devait s'inscrire dans la tradition normative républicaine, sans se priver toutefois de la remanier, pour perpétuer l'idéal "illusoire" du peuple souverain et législateur [270]; notre étude essaiera de comprendre la base idéologique du système augustinien. En effet, c'est celui-ci qui sera, ultérieurement, responsable du maintien de l'œuvre impériale romaine et de ses mutations identitaires successives. En analysant le schéma conceptuel augustinien, nous serons amenés à rencontrer une nouvelle forme de souveraineté à Rome, où l'action du gouvernement se justifie, d'abord, par ses relations avec l'au-delà, avant de consacrer, graduellement, la sacralisation du pouvoir impérial.

En effet, en s'affirmant comme l'héritier de *Jules César*, *Octave* s'inscrivait dans la lignée d'*Enée* et se voyait, comme le reste de la *gens Julia*, mandaté au service de Rome[271]. Il se dotait ainsi des assises mythique offertes par le troyen et assoie l'idée que la gloire romaine passe à travers la famille julienne, le pouvoir à Rome devient donc, et par le destin préconisé par les dieux, une affaire dynastique. Toutefois, loin de se satisfaire de cette ascendance, *Octave* allait entamer sa démarche vers la divinisation et se présenta comme un second *Enée*, pieux et obéissant aux dieux, chargé d'accomplir le destin glorieux de Rome : celui d'instaurer la paix dans le monde, en réconciliant l'Orient et l'Occident rivaux, et en effaçant

[269] Paul M MARTIN. L'idée de la royauté à Rome, Tome 2, haine de la royauté et séductions monarchiques, du IVe siècle av. J.-C. au principat augustinien. Adosa, Clermont Ferrand, 1994, 511 p.
[270] *Infra, p.* 175-179.
[271] Paul M Martin. L'idée de la royauté à Rome, op.cit., p. 401.

cette cassure, développée au sein de la Cité à partir des guerres civiles, nocive à l'unité de Rome. A côté d'*Enée*, *Octave* récupéra de l'héritage césarien la sacralité et la mystique romuléenne. Cependant, l'usage, qu'il en fera, ne retiendra que la sacralité primitive du fondateur légendaire de Rome. Ainsi, Octave s'assimila au *Pater Patriae,* et accapara son charisme augural, afin *de* disposer de *l'Auctoritas* et de justifier les fondements sacrés de son principat. Comme *Romulus*, le *princeps* pouvait s'affilier à *Quirinus* et se doter, en conséquence, de sa nature divine. Par ailleurs, celle-ci ne se séparera, jamais, de la nouvelle identité impériale. Désormais, *Octave* pouvait transcender l'idée républicaine et l'affilier directement à la sacralité antérieure des anciens rois[272].

Disposant, également, de l'assise mythique du bon roi, véhiculée par la philosophie du dernier siècle, avant notre ère, l'idéologie augustinienne allait présenter le principat comme la somme synthétique des rois antérieurs et accommoder ce régime selon les exigences de la raison et de la philosophie caractéristique de cette époque. Ainsi, soucieux d'appréhender ce pouvoir comme une œuvre de la nature, les plumes œuvrant sous *Auguste* érigèrent l'idée monarchique à l'image des sociétés animalières et en firent la condition première de la cohésion sociale. Comme les royautés primitives qui incarnaient jadis les qualités premières de la nature, et qui veillaient au règne de la concorde et de l'ordre au sein de leurs communautés, *Auguste* était donc chargé d'incarner cet idéal du roi, serviteur de son peuple, garant de la liberté de ces concitoyens, et assumant seul le devoir que lui requiers le maintien de la loi, et de l'équilibre, naturels.

Tout en empruntant aux rois historiques et étrusques, hormis *Tarquin le Superbe*, leurs piété, leur dévouement, ou encore leur paternalisme, *Octave* ne s'est pas embarrassé pour « se conduire en héritier avoué de l'ancienne royauté » et récupérer, hormis leurs différents insignes, le grand pontificat que le chamboulement institutionnel de la fin de la royauté avait produit. Cette nouvelle fonction qui devait mettre un terme aux rivalités, qui ont caractérisé la conquête du pouvoir sacerdotal, fait, ainsi de celui-ci une charge naturelle du prince. En réintégrant les circuits religieux, le pouvoir civil pouvait, à la fois, réattribuer au magistrat suprême la totalité des pouvoirs des anciens rois et reconstituer la jonction, antérieure, de la religion et du pouvoir[273].

[272] *Ibid*., p. 405 -419.
[273]Paul. MARTIN, op.cit., p. 346-352.

Parallèlement à l'épuration de la tradition royale romaine, *Auguste* effectua un travail semblable avec la tradition monarchique hellénistique et les legs alexandrins qu'il a reçus de son triomphe de l'Orient. Ainsi, ne souhaitant pas se confondre avec le projet hasardeux et moins vertueux d'*Alexandre le Grand*, Auguste, nouveau *cosmocrator*, conjugua son incarnation de la grandeur collective de Rome, et de son projet universel, avec l'évergétisme universel véhiculé par la *basiléia* orientale. Le *princeps* s'affirmait, ainsi, comme le dépositaire de la *clementia,* et l'unificateur entre la notion hellénistique de la *liberalitas* et la notion romaine du patronat. Aux Grecs, *Auguste* emprunta, également, la *philanthropia* et la *providentia* dont il fait la clef d'une nouvelle philosophie du pouvoir. À l'avenir, la marque du souverain ne s'identifiera pas avec ses signes prémonitoires, elle s'apercevra, surtout, à travers ses services accomplies en vue de la cause commune et du bien public.

Comme *Hercules*, cet Homme-Dieu qui avait incarné jadis toutes ces qualités, et dont le culte était implanté depuis bien longtemps à Rome, *Octave* ne pouvait pas se priver de sa mystique et de son œuvre protectrice pour s'affirmer comme le nouveau pacificateur du monde et légitimer sa prétention à la divinité. Ainsi, après avoir été l'agent réconciliateur des dieux romain et orientaux, *Auguste*, le roi des rois, découvrit sa double ascendance, par *Enée* et par *Jules César*, avec *Jupiter :* le roi des dieux et le dépositaire ultime de la souveraineté. Outre le mandat d'accomplir les desseins de l'action souveraine sur terre, *Octave* se nimbait, à travers cette nouvelle parenté, d'une part du *numen* de son ancêtre divin et rendait, en conséquence, légitime son élévation ultérieure au rang des dieux. Par sa relation privilégiée avec Jupiter, le véritable maitre de l'univers, Auguste réussit à faire de son principat un gouvernement du droit divin et sacralise définitivement sa fonction.

Ainsi, après avoir été invité à déserter les affaires de Rome, les dieux, sous le principat, se voient accueillis et appelés à forger la nouvelle identité d'un souverain qui ne tardera pas à les joindre. Au sein de la personne d*'Auguste*, le religieux et le politique s'imbriquent et rendent illisibles les anciennes lignes qui les démarquaient. Il sera, désormais, impossible de savoir où se puisera la légitimité fondatrice du *princeps*, dans le peuple ? Chez les dieux ? Ou bien, chez le Dieu : Jupiter ?

Entre le discours constitutionnel et formel des *res gestae* et les racines divines de la légitimité augustinienne, les distances sont tellement infinies qu'elles rendent l'ancienne conscience démocratique de la Cité, un simple souvenir nostalgique. Bien sûr, *Auguste* pouvait se vanter, dans ses écrits, d'avoir restauré la *res publica* et d'avoir empêché la tyrannie de la *Basiléia* orientale de s'emparer de la grandeur collective romaine ; l'évolution ultérieure de Rome nous démontrera, toutefois, que la seule restauration, qui a eu effectivement lieu, est celle des dieux. La souveraineté pouvait reprendre, ainsi, son ascension vers l'au-delà. Incarnant les vertus des dieux, leur morale et leur piété, *Auguste* fit de sa souveraineté un attribut divin légitimé par les valeurs morales du prince et par son action en faveur de la démarche harmonieuse de l'univers.

A partir d'une idéologie façonnée par une mystique, à la fois philosophique et religieuse, empruntée des traditions romaines et orientales, *Auguste* fait du chantier idéalisé auparavant par *Cicéron,* une réalité plus au moins parfaite[274]. Le principat pouvait incorporer la théorie stoïcienne du "bon roi", ce "meilleur des citoyens" mandaté par les dieux afin de conduire, dans la lumière de la raison, la multitude ignorante et de l'aider à travailler pour le maintien du bien commun.

La mort d'Auguste révélera, néanmoins, la fragilité de son œuvre. Celle-ci devra, en effet, se heurter à la témérité et à la démesure de ses successeurs qui n'hésiteront pas à basculer l'équilibre vertueux augustinien et confondre, en conséquence, la personne abstraite et responsable que leur confiait leur charge du principat avec les aspects, souvent passionnels, de leur personne physique. Rome devenait, progressivement, la proie des *princeps* capables d'asservir le soubassement originel de sa majesté : sa *libertas*. Désormais, il fallait maintenir celle-ci, même relativement, et rendre au principat sa charge morale : base primordiale pour assurer l'entente de l'empereur avec le monde des dieux, et condition obligatoire pour pérenniser cette unité cosmique qui permet à chaque individu de trouver sa place.

[274] La perspective stoïcienne du meilleur citoyen capable d'harmoniser les normes de l'univers avec celle de la communauté des hommes et de les transcrire, ainsi, à travers un ordre moral juste et "protecteur" se trouvait complètement inscrite dans la vision cicéronienne. Le philosophe, observateur impuissant devant les bouleversements de la Rome républicaine, avait fait de l'avènement d'un Princeps, le meilleur des citoyens, la clé salvatrice de la *civitas* romaine ; ainsi, il écrit dans *De Res Publica* : « je ne lui demande qu'une chose, est supposé dire Scipion, qu'il ne cesse jamais de s'observer, de vouloir se connaître, qu'il soit pour les autres un vivant modèle, que par la limpidité de son âme et de sa vie, il puisse servir de miroir à ses concitoyens ». Cicéron, *De Res Publica*, II, 29 et 42. Toutefois, il faut souligner que si l'orateur romain a imaginé le concept du *Princeps* comme une institution collective adéquate à l'essence consensuelle et aristocratique de la *res publica,* Auguste en fait une figure individuelle propre au principe monarchique qu'il conformait à l'unité de l'Univers.

Avant de voir la manière dont le droit établi sous l'empire, sous l'impulsion du stoïcisme, permettait l'atteinte de cet objectif, nous nous arrêterons brièvement devant la nouvelle identité impériale façonnée par la philosophie du portique.

Concepteur de la Providence et de la transcendance d'une raison universelle, le stoïcisme apercevait le retour de la monarchie à Rome comme une nécessité voulue par le caractère bienfaisant du Destin. L'empereur pouvait s'ériger ainsi comme une illustration de la bonté de la providence et refléter, en conséquence, la sérénité divine. Par la sagesse et par l'exercice des vertus, héritées de la gloire augustinienne, le *princeps* doit s'assimiler à Dieu, et agir comme lui, pour participer à l'édification de la raison universelle : celle façonnée par le Dieu un et unificateur du cosmos bigarré. Le stoïcisme était indéniablement construit sur un fond religieux et posa par conséquent les vertus de la morale et de l'éthique comme le corollaire indispensable de l'exercice du pouvoir. L'universalité véhiculée par cette doctrine, et l'unité qu'elle offrira ultérieurement à l'Empire, ne pouvaient pas être seulement d'ordre rationnel, elles importèrent – avec elles – les germes d'une religion transcendante où l'empereur gouverne, d'abord, par la providence.

Le "mysticisme intellectuel", cette expression paradoxale, dont parle Marc Pena pour définir l'idéologie impériale sous les Antonins[275], et qui exprime parfaitement la mixité édificatrice entre la raison et la religion, finira par accentuer l'ampleur de l'immixtion du sacré dans la gestion de la souveraineté. Parce que la cité des hommes doit refléter la cohérence et l'unité caractéristiques de la Cité des dieux, le monothéisme abstrait importé par les stoïciens allait faire de la dynastie antonine une monarchie terrestre à l'image de la monarchie céleste guidée par un seul Dieu : le dépositaire ultime de la raison naturelle. C'est sur cet arrière-plan là que le règne de *Marc-Aurèle* nous apparaît comme primordial pour comprendre l'évolution ultérieure de l'Empire. En effet, le philosophe roi a fait du stoïcisme et son idée de la Providence l'ossature de sa pensée et le mécanisme de son action gouvernementale.

Se pensant comme un maillon dans l'organisation divine et soucieux d'honorer son rang de "bon souverain", *Marc-Aurèle* consacra l'essentiel de son œuvre à accomplir la destinée cosmique de Rome. Celle-ci est la Cité élue par les dieux[276] et son chef est ce "soleil qui

[275] Marc PENA, Le stoïcisme et l'Empire romain op. cit., pp 212 – 226, 274 – 281, 293.
[276] *Supra*, p. 144-146.

éclaire le monde[277]" ; toute pensée ou action, qu'elles émanent du citoyen ordinaire ou de l'homme politique, s'identifient par leur référence à la nature/l'univers[278]. La conséquence ultime de ce programme, où le pouvoir se doit maintenant à la providence divine et à l'observation d'un comportement pieux et voué aux dieux, a été la sacralisation définitive du système impérial et la divinisation de ses structures.

Cependant, soucieux de se doter d'une conscience philosophique conforme à la raison universelle, *Marc Aurèle* avait échoué à disposer de la conscience politique capable de lui permettre de prendre en compte les problèmes économiques et sociaux de son Empire ou d'empêcher la fin annoncée de la *Pax Romana.* Livrée aux menaces de plus en plus accrues portées sur ses frontières, Rome semblait transplanter, sous cet empereur, les solutions capables de dissoudre ses maux "matériels" d'un horizon moral et abstrait. Cet égarement du pouvoir central, de la réalité, allait modifier simultanément "la sensibilité religieuse" et "la sensibilité politique" de l'Empire ; si la première se fait, désormais, grâce aux apports monothéistes du stoïcisme et ceux des flux mystiques orientaux – qui permettent aux hommes de détecter le divin seulement par les cœurs et de s'y approcher par la dévotion et l'obéissance –, la deuxième se cristallisera, de son côté, par le divorce consommé entre le sénat, structure garante des prestiges d'antan de l'aristocratie républicaine, et l'empereur, divin et sacralisé, seul dépositaire de la légitimité. La mort de l'empereur-philosophe et sa succession chaotique affirment l'idée que "la vertu ne suffit pas pour gouverner l'Empire" et marquent l'avènement d'une nouvelle conjoncture où la structure romaine allait devoir son salut et son unité plus à "la vertu des armes" qu'à celle des hommes. L'avènement des Sévères annonça la mutation définitive de l'idéal républicain et civil de *Cicéron*, désormais, les toges devaient céder devant les armes avant de disparaître, complètement, de la gestion de vie effective de la Cité. Parallèlement à ce retrait, s'effectuait une deuxième concession, celle de la raison devant le mysticisme religieux.

En concrétisant le projet stoïcien de la communauté universelle des Hommes en l'an 212, *Caracalla* ne faisait pas seulement que propager le souci stoïcien de la justice, établi par son père, il réussit à calquer sur la terre le modèle communautaire des cieux et sa hiérarchisation des dieux en faveur d'un seul, unique. Ainsi la fusion développée entre les hommes et leurs dieux respectifs devait amener à un syncrétisme cultuel et établir une âme religieuse

[277] Cleanthe, l'hymne à Zeus, 25
[278] Lucien JERPHAGNON, Les Divins Césars, idéologie et pouvoir dans la Rome impériale, Hachettes Littératures, Paris, 2004, pp. 180-183.

commune et profitable à l'unité politique de l'Empire. L'empereur sévérien accentuait sa sacralité et s'affirmait comme l'expression d'une divinité transcendante et universelle, dont le césar est le premier serviteur. L'empereur se légitimait par le divin et devenait, ainsi, un monarque sacerdotal chargé de diffuser la volonté des dieux et incarner leur unité.

Loin des considérations rationnelles et providentielles du stoïcisme, l'unité de l'Empire romain, à partir des Sévères, ne pouvait se réaliser sans un consensus religieux capable de maintenir la dimension sacrée du pouvoir, et l'unité morale qu'il souhaite véhiculer ; l'empereur se devait être désigné d'en Haut pour aider Rome à pérenniser la paix et l'ordre qu'elle incarne. Ainsi, si l'œuvre maladroite et caricaturale d'*Héliogabale* avait fini par l'emporter et précipiter Rome dans une anarchie institutionnelle, dont elle ne se remettra jamais, le triomphe d'*Aurélien* en 270 et son adoption du culte du soleil, dieu au-dessus de tous les dieux, devait matérialiser la nouvelle identité impériale. Le césar devient définitivement une partie de la vision du monde et une composante intrinsèque du cosmos. En choisissant le soleil, *Aurélien* se pose comme un nouveau trait d'union entre l'Orient et l'Occident qui s'ouvre à tous les cultes et invite tous les individus à l'adorer, il reproduit ainsi la même action conciliante des divinités emmenées trois siècles plus tôt par Auguste. Cependant, ce qui distingue l'action de l'empereur illyrien de celle d'*Octave*, c'est que son *Sol Invictus* ne s'identifiait pas aux autres dieux existants, il devait, par contre, les suppléer et s'affirmer ainsi comme un terrain d'entente où toutes les religions existantes pouvaient avoir une place et s'épanouir.

Par sa rénovation des rapports entre le religieux et le politique, et à travers son monothéisme astral, *Aurélien* ouvrit, probablement, l'ère du monothéisme religieux à Rome et façonna devant ses successeurs les sentiers de la théocratie qu'ils allaient tous entreprendre. Dioclétien acheva la sacralisation de l'Etat et offrit au christianisme triomphant sous Constantin tout le cadre idéologique, religieux et institutionnel dont il aura besoin pour régner.

Tout au long de ce développement, où on a essayé de tracer la part du sacré dans la légitimité du pouvoir et de la souveraineté dans la Rome préchrétienne, notre réflexion a été animée par la manière de savoir comment se sont manifestées les distances entre les dieux et les hommes dans la gestion des affaires de la *res publica*. Il nous est, alors, apparu que celles-ci ont été tellement réduites qu'elles ont rapidement fini par disparaître et par se confondre au sein de la seule dimension personnelle du Princeps. Cependant, si le règne augustinien devait

maintenir les apparences d'une souveraineté façonnée par les hommes, l'implication progressive de la morale dans la détermination de l'action du prince ouvre la voie devant la théologie stoïcienne et son idée de la Providence. Loin d'être l'œuvre des Hommes, la gloire de la Cité s'inscrivait donc dans les desseins d'un Dieu, un et puissant. Désormais, le souverain devait s'orienter vers la raison naturelle pour déceler la finalité de son commandement, le règne des Antonins allait asseoir, par conséquent, l'exercice du pouvoir sur ses assises éthiques et vertueuses. Cependant, comme l'observe M. Pena, en renonçant à développer une réflexion loin des dieux et en acceptant la réintroduction des flux mystiques orientaux, la philosophie royale de *Marc-Aurèle* a illustré parfaitement la renonciation définitive de l'homme à faire confiance à lui-même et à l'abandon progressif de sa volonté en faveur d'un Etre tout puissant.

En se positionnant par rapport à la Providence divine, *Marc-Aurèle* mit fin à l'expérience souveraine de l'homme romain et condamna l'œuvre décemvirale à s'éclipser. La réalisation de son programme universel unifiant les individus par les premiers Sévères ne devait être, toutefois, qu'un leurre et une parenthèse qui allait permettre aux dieux de s'accaparer définitivement des affaires de la Cité. Etant maintenant l'élu des dieux, leur interlocuteur privilégié et le garant du monothéisme religieux qu'ils enseignent, le comportement de l'Empereur romain à l'égard de sa fonction, et la sacralisation progressive de celle-ci, nous démontre que l'exercice de la souveraineté a, toujours, été interprété, à Rome, comme un don exclusif des dieux ; ce socle fondateur de la *Civitas* ne pouvait se transporter, en conséquence, que par les canons proposés par le Sacré.

§2§ : Les origines sacrales de la souveraineté au sein de l'Islam.

Afin de répondre aux Khâridjites et de mettre fin à la polémique doctrinale qu'ils ont provoquée en revendiquant qu'"il n'y a de jugement que celui d'Allah" et que seule la gouvernance divine est légitime[279], le quatrième calife aurait répondu ceci :

[279]La plus ancien des courants politiques en Islam et la première mouvance doctrinale, apparue après la mort du prophète, Mohamed, le Kharijisme est apparu suite à l'acceptation du quatrième calife de l'Islam, *Ali Ibn Abi Taleb* de l'arbitrage proposé par *Moâwiya,* pendant la Bataille de *Sâffayn* (juillet 657) pour régler le conflit armé qui les opposait en vertu des préceptes coraniques. Faisant parti de l'armée d'Ali, un groupe de combattants refusa de se plier à cette décision qui soumettait, selon eux, la légitimité divine du Califat à une décision "arbitraire" d'un tribunal humain. Après leur abandon de l'armée d'Ali, les Khâridjites se retirèrent près d'*al-Kûfa* avant de voir leurs rangs grandir après la décision contestable de cet arbitrage qui allait sacrer *Moâwiya* à la tête de la communauté islamique. Proclamant la nullité de cet arbitrage, la nullité des califats de *Moâwiya* et d'*Ali,* condamnant celui du troisième calife, *Úthman ibn Afan* qu'ils rendirent responsables des

« Oui, il est vrai que le jugement, al *Hûkm*, n'appartient qu'à Dieu ; mais, ceux-ci (les Khâridjites) renient toute gouvernance humaine, *al Imâra*. Or, il est obligatoire pour les gens d'avoir un prince/*Amîr*, bon ou mauvais, qui subordonne les actes du croyant et permet à l'infidèle de jouir de son existence ; c'est son autorité, qu'Allah accomplit ses desseins, que les impôts sont collectés et l'ennemi est combattu, la sécurité couvre les sentiers et les droits des plus faibles sont protégés face aux prétentions des plus forts. Ce commandement permettra ainsi au fidèle de vivre au sein de l'harmonie interne et mettra fin aux nuisances des impies[280] ».

Le message d'*Ali Ibn Abi Taleb* et instructif car il résume parfaitement la conception que fera l'Islam orthodoxe sunnite du concept du pouvoir politique et de son principe corollaire qu'est la souveraineté ; ainsi, celle-ci, en tant qu'expression de l'autorité suprême n'appartient, réellement, qu'à Allah. Cependant, cette idée ne fige pas la souveraineté au sein d'une sphère abstraite et transporte, ainsi, son exercice au sein de la Cité des hommes dont elle conditionne l'organisation. Les paroles d*'Ali* mettent également en relief ce souci unitaire, caractéristique de la pensée universaliste originelle des stoïciens, qui fait coïncider la souveraineté d'un seul, le *Logos* – devenu Dieu/Allah – avec le pouvoir d'un seul : le calife, *al imâm, al amîr*, le *Princeps*.

Désormais ; la souveraineté orthodoxe ne pourra accepter une gestion collective, telle que celle revendiquée par les Khâridjites, et devra irrévocablement échapper aux prétentions "égalitaristes" que ces derniers voulaient préserver. Autre leçon prônée par ce serment, celle relative à la nécessité de l'obéissance et du maintien de l'allégeance rendu par la communauté sociopolitique à son calife/*imâm*. Nous verrons, ci-dessous, comment l'autorité absolue d'Allah fondera celle exclusive d'un *imâm*, commandant des croyants, chargé de la gestion

---

discordes qui minaient la jeune *Ûmma*, les Khâridjites proclamèrent l'égalité des races et des hommes devant la loi et la foi islamique et refusèrent la primauté quraychite sur le Califat ; cette prise de position les conduit à déclarer que seule leur opinion est légitime et condamner, en conséquence, tous ceux qui l'objectèrent. Les Khâridjites se lancèrent, en conséquence, en une véritable entreprise extrémiste qui les amena à éliminer, physiquement, leurs opposants et constituer une menace permanente pour les dirigeants de la communauté islamique. Cette mouvance mena donc plusieurs révoltes que la victoire *d'Ali,* en Juillet 658 ne réussit pas à faire disparaître. Pis, résolu, selon la tradition arabo-islamique, à "débarrasser" l'unité de la communauté des personnes qui ont été à l'origine de ses maux, les Khâridjites réussirent à assassiner *Ali* en Février 661 avant de voir leurs desseins, contre *Moâwiya* et *Amr ibn Al Âs* – gouverneur de l'Egypte et émissaire de *Moâwiya* lors de la bataille de *Sâffayn* – échouer. Le Califat Omeyyade sera balisé par leurs insurrections qui venaient s'ajouter aux oppositions incessantes que ce pouvoir rencontrait (il faut souligner ici l'insurrection *d'Abd Allah Ibn Al Zubayr* au Hedjaz 64H-73H/ 683-692 J.C) et qui vont participer à l'ébranler, notamment en Arabie orientale qui verra émerger une nouvelle force politique, celle des Abbassides. Sous le règne du Califat de Baghdâd, l'action des Khâridjites va s'affaiblir jusqu'à ne pouvoir se maintenir que dans certaines localités du Maghreb.
A propos du Khâridjisme, voir article de G. LEVI DELLA VIDA, dans Encyclopédie de l'Islam, Nouv. éd. E.J. Brill Leiden ; Maisonneuve et Larose, Paris, 1960, pp. 1106-1109.

[280] Ali Ibn Abi Taleb, Nahj al balagha, serment 40

des affaires religieuses et politiques de la communauté et appelé à accompagner la Cité islamique dans sa marche salvatrice.

Ainsi, à travers une formule "il n'y a de jugement que celui d'Allah", qui souhaitait préserver l'unité de la communauté de Mohamed – par la reconnaissance de la souveraineté exclusive d'Allah – mais qui avait fini par consacrer sa désagrégation, l'Islam sunnite orthodoxe élabora un concept du pouvoir où celui-ci devient l'intermédiaire, exclusif, entre la volonté divine, telle que le Coran et Mohamed l'ont révélée, et une communauté universelle cimentée, désormais, par les liens de la foi islamique[281]. L'idée du pouvoir, en tant qu'expression terrestre de la souveraineté, devait par conséquent couler, en Islam, au sein d'une matrice théocratique appelée à envelopper les activités de la Cité. Le sacré, en tant qu'expression révélatrice d'Allah, s'est ainsi intimement lié à l'expression du pouvoir en terre d'Islam ; ultérieurement, les califes ne devront pas s'embarrasser à faire prévaloir l'assistance que Dieu leur portait. A travers notre analyse, nous essaierons d'observer la manière dont le sacré allait structurer la notion de la souveraineté au sein de l'Islam sunnite (A) et comment devait-il écarter la raison humaine au sein de la structure califienne du pouvoir (B).

A/ Le concept de la souveraineté à travers la lecture sunnite.

Le droit musulman définit la notion de la souveraineté/*al Siyâdâ* comme un principe d'autorité et de commandement qui institue le droit à l'obéissance et la capacité d'ordonner et de sanctionner tout en légitimant les conséquences qui en découlent. Telle que la doctrine juridique sunnite l'a formulée, cette souveraineté fondatrice appartient exclusivement à Allah.

Dieu est le dépositaire ultime de l'autorité et les croyants sont appelés à lui obéir en vertu des paroles révélées : « Il n'appartient pas à un croyant ou à une croyante, une fois qu'Allah et Son messager ont décidé d'une chose, d'avoir encore le choix dans leur façon d'agir. Et quiconque désobéit à Allah et à Son messager, s'est égaré certes, d'un égarement évident[282] ». De nombreux versets coraniques insinuent la souveraineté exclusive d'Allah en faisant de lui le maître absolu[283], le créateur unique[284] et le véritable juge. Allah est également le roi, le souverain, capable de faire triompher ses fidèles par Coran[285].

---

[281] *Supra, 119-122.*
[282] *Cora, sourate Al Ahzabe, V. 36.*
[283] *Coran, sourate Al Shurâ, V 8, 9.*
[284] *Coran, sourate al Baqara, V. 243.*
[285] *Coran, Sourate 20, V. 114.*

Face à cette autorité suprême, le croyant/l'homme, en tant que membre d'*al Ûmma* est appelé à s'approcher d'Allah en manifestant son obéissance au message coranique et en conformant ses actes avec les préceptes divins. Toutefois, dans sa marche vers l'au-delà, le fidèle risque de s'écarter des sentiers prescrits et se voit appelé à se référer à l'autorité d'un commandant, capable de maintenir les prescriptions divines et les guider sur les voies du salut. C'est ce raisonnement qui devait fonder la structure institutionnelle du califat et lui permettre d'acquérir sa légitimité, au sein de la communauté islamique, en tant que l'expression humaine de la souveraineté divine. Toutefois, interpellé par l'ampleur de ce consensus partagé – entre les auteurs orthodoxes musulmans et les divers islamologues occidentaux – à propos de la question du pouvoir, en Islam, et de sa nature sacralisée, il nous sera fondamental de nous interroger sur la question de savoir si l'exercice du pouvoir politique et de la souveraineté en Islam peuvent refléter une autre réalité que celle d'une identité surnaturelle.

a- L'approche e sunnite orthodoxe du Califat.

Dans sa thèse relative au Califat islamique (1926) et à travers un travail universitaire, considéré comme un remarquable effort conceptuel soucieux de légitimer cette institution politique, abolie – deux ans auparavant - par Mustafa Kamal Atatürk, le Doyen Abd el Rezzâq el-Sanhoury (1895-1971) écrit que la souveraineté est « une chose qui n'existe pas sur terre[286] ». En effet, en tant que puissance illimitée, celle-ci n'appartient qu'à Dieu, seul dispensateur du pouvoir suprême, et qui nous régit par sa seule volonté. Cette volonté qui s'est manifestée dans un premier temps par l'intermédiaire du prophète devait toutefois, après la disparition de ce dernier, se transmettre à un nouvel organe chargé de guider la communauté islamique et lui éviter de retomber dans ses travers anarchistes. Cependant, imprégné par le mouvement réformateur qui a caractérisé le monde arabe du XIXe siècle, le Doyen égyptien prescrit la nouvelle expression de la volonté divine au sein même de la communauté islamique et l'ensemble des individus qui la composent. Ainsi, selon el-Sanhoury, puisque la volonté divine se traduit seulement à travers celle de ses sujets, la souveraineté ne peut être exercée qu'à travers l'ensemble de la communauté islamique et non pas seulement à partir de la volonté d'un seul individu (le calife) ou celle d'un corps privilégié

[286] Abd el Rezzâq EL-SANHOURY, Le Califat, Lyon, Imprimerie Bosc. Frère & Riou, 1926, p. 18.

de religieux ou de dignitaires[287]. Ainsi, dans la conception relativement récente de cet auteur de la première moitié du vingtième siècle, l'exercice du califat par *al Ûmma* serait supposé réhabiliter la structure sociopolitique islamique originelle, la purifier de ses anciens maux, et réaliser, en conséquence, la justice et l'équité véhiculées par le message coranique[288]. Cependant, parce qu'el-Sanhoury estime que cet exercice de la souveraineté ne peut se faire de manière collective, et qu'il nécessite l'existence d'un mandataire, la personne du calife retrouvera chez l'auteur son caractère obligatoire et deviendra, même, l'essence intrinsèque de l'unité et de la cohérence de la communauté universelle islamique. C'est à travers cette dernière affirmation que nous apparaîtra, pourtant, les limites et le caractère inachevé de la pensée d'el-Sanhoury. En effet, au lieu de légitimer la nécessité du Califat à partir de la raison, et d'élaborer ainsi une critique objective et constructive de ses fondements, le juriste el-Sanhoury s'était fixé comme objectif la charge de réfuter l'opinion contestataire d'Ali Abd el Rezzâq et l'infirmation de ce dernier de la légitimité du Califat[289].

A l'instar des intellectuels sunnites orthodoxes contemporains, el-Sanhoury devait reconduire, de manière quasi-identique, les arguments fixé antérieurement par la pensée juridique sunnite, telle que ces derniers ont été fixés par les canons partisans d'*al Mawardi* (974-1058)[290]. Ainsi, sous la plume d'al Sanhoury, se révèlent implicitement les traits d'une école de pensée, capable de légitimer la dénaturation de l'exercice collectif de la souveraineté et d'empêcher, en conséquence, la raison arabo-islamique de l'affranchir de ses fondements supranaturels.

La notion du califat/*al khilafa*/ émane de la racine Kh-L-F qui signifie littéralement la suppléance d'une personne et l'exécution d'une mission ou d'une transaction à son compte. Ce terme, qui renvoie à l'absence d'une personne, s'approche littéralement de la notion d'*al wilâya*, où un mandataire se voit confier la mission de remplacer un individu incapable juridiquement – par son âge ou sa démence – et de gérer ainsi ses affaires. D'ailleurs, c'est à travers cet angle qu'il faut comprendre le concept emprunté par *al Mawardi* lors de sa formulation de la théorie du Califat et sa fixation de ses règles édificatrices. En effet, le Califat, tel qu'il a été pensé par le juriste chaféite, stipule l'existence d'une "autorité générale" qui a succédé au prophète de l'Islam, dans son exercice d'*al wilâya*, au sein de la

---

[287] *Ibid*.,
[288] Jeanne LADJILI MOUCHETTE op. cit, p. 364.
[289] Ali ABDERRAZIK, L'Islam et les fondements du pouvoir, traduit de l'arabe par Abdou FILALI-ANSARY, Paris, Éd. La Découverte/CEDEJ , 1994. 177p.
[290] AL MAWARDI, *al-Ahkam al-Sultaniyâ,* Le Droit du Califat, traduit en Français par Léon OSTROROG, Beyrouth, Editions de Patrimoine arabe et islamique, 1982, 178 p.

communauté des croyants. Ainsi, parce que Mohamed a été reconnu comme le dépositaire des commandements de l'organisation sociopolitique islamique, fondée à Médine, et le garant de la conformité des actes humains aux règles divines, la légitimité sacrée de son autorité, et le caractère obligatoire de celle-ci, devaient se transmettre à ses successeurs à la tête de la communauté islamique. Le vicariat du prophète/*al khilafa* implique, donc, le mécanisme juridique de l'autorité générale et institue, légalement, une puissance analogue à celle du prophète de l'Islam et justifiée par la seule volonté d'Allah.

En conséquence, le califat est défini, selon *al Mawardi*, comme la structure juridico-politique qui a succédé au prophète et qui devait, donc, hériter de son autorité générale pour pouvoir préserver les affaires religieuses et temporelles d'al Umma[291]. Cette explication sera reprise par *al Baydawi* (1226 – 1286) qui écrit, dans *Matali' al-anthar âla tawali al anwar*, que le califat est la suppléance du prophète dans l'exercice des normes de la loi religieuse et la défense de l'unité de la foi islamique[292]. *Al Taftazani* (1322-1390) ne s'écartera par de cette définition et désignera, dans son *Makassid al talibine, le califat comme* « l'exercice de l'autorité générale dans les affaires religieuses et temporelles, en remplacement du prophète[293] ». Ultérieurement, *Ibn khaldûn* reconduit, dans ses *Prolégomènes*, le même sens et fait du califat « une présidence de la communauté suivant les dispositions légales en vue de son salut dans l'au-delà et des intérêts temporels qui s'y rapportent… [294]».

Le califat apparaît, ainsi, selon la doctrine islamique orthodoxe, comme un prolongement de l'œuvre sociopolitique du prophète de l'Islam et se voit, par conséquent, attribuer l'autorité générale sur l'ensemble des musulmans. En effet, le calife s'avère, selon cette école, comme le représentant de l'apôtre de Dieu et en tant que tel, il a droit à assumer la direction des affaires générales d'*al Ûmma* et doit garantir, par conséquent, l'application de la loi religieuse et l'ordonnancement les affaires temporelles selon ses préceptes. Cette liaison étroite dans la gestion des affaires religieuses et temporelles de la communauté universelle des croyants, permet de distinguer, par ailleurs, le califat des autres modèles de gouvernements, tel le régime monarchique/*al Mûlk,* et explique, donc, son caractère obligatoire[295].

---

[291] AL MAWARDI, *al-Ahkam al-Sultaniyâ,* op. cit., p. 80-84.
[292] Cité par Ali ABDERRAZIQ, op. cit., p. 54.
[293] Cité par A. AL SANHOURY, op. cit., p. 22.
[294] IBN KHALDUN, Discours sur l'Histoire universelle, *Al-Muqaddima*, traduit par Vincent MONTEIL, Sindbad, Paris, 1978, p. 370.
[295] IBN KHALDÛN, op. cit,. p. 370.

Parce que le calife veille à administrer les affaires de la communauté en conformité avec les instructions d'*al Shari'â*, il est le seul à posséder la légitimité nécessaire pour régir les hommes, et garantir leur cohésion, au sein de l'unité intrinsèque de l'Islam. Le Califat, en tant que structure garante de la pérennité de la communauté islamique, serait ainsi prescrit par la volonté divine et puiserait ses racines au sein du texte coranique et dans l'ensemble des racines du droit islamique. Ainsi, à côté de la règle juridique d'*al Ijmaâ*/le consensus, qui justifie l'obligation du califat à partir du choix porté par les compagnons du prophète sur Abu Bakr[296], les théoriciens classiques du califat n'hésitent pas à mobiliser des versets coraniques, et des paroles rapportées au prophète, pour fonder la légitimité de cette institution. Ainsi, de nombreux auteurs mentionnent les passages coraniques, où la racine Kh-L-F apparaît, pour légitimer l'existence du califat et en faire un vicariat permanent de Dieu et de son prophète sur terre[297]. Cependant, le caractère abstrait de la totalité de ces versets et leur abstention à mentionner toute forme explicite du gouvernement au sein de l'Islam, obligeront le *faqih* sunnite à s'orienter vers de nouveaux matériaux pour puiser les assises justificatives du califat et de sa validité légale. C'est à travers cette perspective, donc, que doit être compris le verset « Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le à Allah et au Messager, si vous croyez en Allah et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleure interprétation[298] ».

Ce verset permet, en effet, aux jurisconsultes sunnites médiévaux de repérer un support fondateur pour l'obéissance qu'ils exigent de la communauté islamique envers son commandant ; ces paroles coraniques leur autorisent, également, de situer l'origine fondatrice du califat, non pas dans un texte révélé, mais, dans l'approbation des premiers compagnons de l'existence d'un chef pour leur communauté. A côté de ce verset, de nombreuses paroles furent accordées au prophète pour appuyer la nécessité de cette institution et de son ancrage au sein de la volonté divine. Ainsi, nous pouvons souligner le hadith, cité par *al Taftazani,* qui stipule que : « Celui qui meurt sans connaitre l'Imam de son époque sera censé être mort à l'époque de l'ignorance » ; de son côté, *al Mawardi* invoque un autre hadith: « Des détenteurs du pouvoir vous gouverneront après moi, il y en aura de bons, qui vous gouverneront avec bonté, il y en aura de pervers qui vous gouvernerons avec perversité. Écoutez-les et obéissez-

[296] Nous reviendrons sur le rôle primordial du mécanisme d'al Ijmaâ, ultérieurement, afin de démontrer son rôle au sein de la pensée juridique orthodoxe sunnite et la manière dont il conformera la sacralité du Fiqh sur celle de la légitimité califale, *infra*, p. 259-261.
[297] Le verbe arabe, *Khâlafâ* signifie remplacer une personne ou effectuer des charges en son absence.
[298] *Coran, Sourate AL Nissaê*, V. 59.

leur en tout ce qui est conforme à la Loi. S'ils se comportent bien, le mérite sera pour vous et pour eux. S'ils se conduisent mal, le mérite sera pour vous et le mérite sera vous et le démérite pour eux ».

Sous la plume "mawârdite", le croyant est tenu d'obéir à son prince même s'il désavoue son attitude ; un comportement opposé l'enfoncerait dans *al-Jahiliya*, synonyme des temps de l'ignorance et de la mécréance préislamiques. Enfin, un dernier Hadith est cité par les auteurs orthodoxes sunnites pour appuyer l'origine légale du consensus qui fonde l'institution du Califat et la validité du comportement produit par la communauté musulmane après la mort de Mohamed ; en effet, le prophète aurait dit ceci « Ma communauté ne tombera jamais d'accord sur une erreur ». Par la communauté, les exégètes musulmans désignent l'ensemble des individus unis sous la tutelle d'un commandant qu'ils ont accepté, mais qu'ils n'ont pas choisi directement, et qui exige de tout croyant d'accepter son autorité, sous réserve d'exclusion.

Ce dernier *hâdith*, nous est important, car il explicite formellement le statut de l'institution du califat au sein de la pensée orthodoxe islamique. En effet, à travers les commentaires des exégètes, la communauté se voit liée par son consensus à l'égard du calife et se soumet à son obéissance ; cette obéissance est, bien entendu, due à la nature spécifique de cette fonction, considérée comme le prolongement "naturel" de l'œuvre prophétique. Ce *hâdith souligne* également l'imbrication de la religion dans la définition sunnite des critères d'appartenance à la communauté ; il démontre, enfin, l'aspect sacral de cette structure à travers l'affirmation que ce consensus, fondateur, ne pouvait être possible sans la grâce divine.

Ce que nous comprenons des passages révélés ci-dessus: telle qu'elle a été appréhendée par la pensée sunnite orthodoxe, l'institution du Califat, et l'autorité qu'elle génère, s'inscrivent originellement dans les préceptes coraniques et les actes fondateurs du prophète. Sous l'angle de ce constat, il serait, cohérent, de penser les notions du Pouvoir et de la souveraineté, au sein de la structure conceptuelle islamique, comme deux préceptes supranaturels et externes aux choix rationnels des individus qui forment la Cité universelle islamique. La fixation définitive des canons de la pensée islamique orthodoxe telle qu'elle a été apprêtée par les théoriciens, tardifs, de l'empire Abbasside lie la souveraineté à Allah et fait donc émerger l'exercice son autorité à travers le cadre religieux.

Désormais, comme le souligne Mohamed Arkoun, l'exercice du pouvoir ne s'est pas seulement sacralisé au sein de l'imaginaire collectif musulman, pour ne plus sortir, cette approche atteignait, également, les chercheurs venus des horizons non islamiques jusqu'à les

rendre incapables d'appréhender la question de la souveraineté en Islam, en dehors de son cadre religieux. Un exemple récent est, par ailleurs, illustratif de l'endoctrinement de cette sacralité dans l'esprit de quelques universitaires qui étudient la sphère islamique.

En effet, dans son étude sur les origines du pouvoir en Islam, Jeannette Ladjili Mouchette reconduisait un nombre significatif d'arguments qui véhiculent l'idée de la royauté et du commandement exclusifs d'Allah, chez les sunnites, et son rôle salvateur pour l'Homme. Ainsi, conformément à la tradition sunnite, l'auteur attribue l'autorité originelle à Allah et y ancre celle du gouvernement, en Islam ; la deuxième se subordonne, donc, à la première qui l'érige et qui lui interdit, par conséquent, de s'exprimer indépendamment. La communauté terrestre des hommes se voit, donc, appelée à reproduire le schéma adopté par toute réflexion théologique : le salut de l'humanité, et le façonnement de l'identité sociale, relèvent de la mission d'un prince souverain qui garantit l'exécution des desseins et des préceptes divins, tout en jouissant d'un réel commandement politique. A l'instar de Moïse, et de son autorité sur la communauté hébraïque, le prophète de l'Islam a été appelé par une décision divine à commander la destinée terrestre de la nouvelle communauté universelle, qu'il institua à Médine ; il était logique que son suppléant, au sein *d'al-Ûmma*, hérite de la même stature. A partir de l'enseignement des théoriciens orthodoxes, J. Ladjili. Mouchette admet que le Califat ne s'appuie pas sur la Raison érigée par l'ordre naturel mais « à partir de l'ordre divin qui prescrit l'ordre musulman » et définit, donc, cette institution à travers la nature sacralisée qu'elle puise de ses rapports étroits avec Allah[299].

Grâce à l'apport *d'Al Mawardi*, la doctrine sunnite relative à l'exercice du pouvoir pouvait faire prévaloir, à l'égard de l'autre mouvance doctrinale majeure de l'Islam : le chiisme, son essence divine et faire de la religion, en tant qu'interprétation du sacré, "la motrice" fondatrice de l'exercice de la souveraineté parmi les hommes. Le Calife devient ainsi le garant de l'unité religieuse/idéologique de la communauté et le protecteur de l'application de la loi divine. Non seulement, son autorité s'interprète comme le socle fondateur de la cohérence qui régit l'ordre interne d'al Umma, mais, elle permet, également, de concilier les aspirations variables, issues des activités temporelles de l'être, avec l'équilibre que lui offre la raison religieuse.

Se voulant comme un vicariat du prophète de l'Islam, le califat devait perpétuer la présence de Mohamed au sein de l'imaginaire islamique naissant afin de ne plus provoquer une dissociation et un éloignement préjudiciable entre la jeune communauté et son fondateur.

[299] Jeanne LADJILI MOUCHETTE, op.cit., p. 363 – 366.

Ainsi, dès l'avènement de ce mode de gouvernement, des signes externes furent mobilisés pour rappeler cette filiation directe[300], plus tard, devant l'amplification des discordes, sous le règne *d'Ali*, on a jugé utile d'associer le nom du calife à celui du prophète dans la prière du vendredi pour « rappeler sa loyauté envers le représentant de l'autorité divine[301] » et affirmer ainsi son adhésion à la communauté élue. Si les Omeyyades se sont contentés de maintenir cette forme d'association, les Abbassides la jugeront insatisfaisante et n'hésiteront pas éclipser le nom de Mohamed, qui œuvrait jusque-là en tant qu'intermédiaire symbolique entre le calife et Allah – au sein de leurs titres ; on assiste, donc, à une floraison des surnoms qui rappellent l'attachement direct des califes à Allah et l'assistance bienveillante que celui-ci leur accorde.

La souveraineté accentuait, ainsi, son aspect sacral et offrait à son dépositaire une dimension si élevée qu'il ne pouvait être abordé par une quelconque réflexion humaine, considérée comme profane. Au sein de la pensée islamique médiévale, le calife n'incarnait pas seulement la puissance de Dieu sur terre, il était devenu l'ombre de ce dernier dans ce bas monde[302] et s'adjugeait, ainsi, le même rang que l'Etre suprême chez les auteurs médiévaux arabo-islamiques ; théologiens, glossateurs, juriste et poètes accordaient, au sein de la communauté islamique sunnite, une stature presque divine et pensent le pouvoir à travers sa dimension sacrale[303].

Avec les Abbassides, l'exercice de la souveraineté échappe définitivement à la raison humaine et exige de la communauté qui l'accueille une obéissance aveugle et sans limites, l'insurrection face au calife est synonyme d'une désobéissance à l'égard de Dieu et une trahison des canons de la communauté tels qu'ils ont été établis par les juristes œuvrant sous cette dynastie. Toutefois, parce que la théorie du Califat a été canonisée – à l'instar de la notion d'Al Umma – par un pouvoir abbasside en pleine déchéance, et parce que cet usage nous apparaît mieux approprié à un raisonnement opportuniste d'un pouvoir vacillant en quête de maintien, il est légitime de s'interroger sur la possibilité de penser la souveraineté loin du

---

[300] Le trône à degrés, *minbar,* du Prophète. Les omeyyades puis abbassides adoptèrent le manteau du Prophète, la*burda*, son sabre, sa canne, sa lance et son sceau. Dominique SOURDEL, Questions de cérémonial Abbasside, Revue des Etudes Islamiques*,* 28, 1960, p. 121-148.

[301] Jeanne LADJILI LAMOUCHETTE, op.cit,p. 371

[302] Ainsi se désigna le calife Al Mansur, second calife abbasside (95 H – 158 H/ 715 J.C- 775 J.C)

[303]Ali ABDERAZZIQ cite plusieurs passages des auteurs, poètes et théologiens classiques qui soutenaient l'idée de la nature divine des califes ; nous pouvons citer, ainsi, ce vers prononcé par un poète médiéval : « Votre volonté, pas celle du Destin, Commandez ! Car vous êtes l'Un, vous êtes l'Omnipotent » ; *Qutb al Dine Al Razi (*mort en 766 H/ 1365 J.C) dédie son commentaire d'*Al Risala al-Shamsiya* de *Najm al-Din al Qazwini,* mort en 682 H/ 1283 J. C) au calife abbasside du Caire qu'il qualifie comme « Celui qui a reçu de Dieu l'âme sacrée, et la mission de commander aux hommes… ». Ali ABDERAZZIQ, op. cit., p 60.

paradigme sacral, ceci nous permettra de reconsidérer le rôle de l'Homme dans la définition de l'autorité chargée de le régir.

b- La sacralité de la souveraineté islamique : de la fabrique de la légitimité.

Deux ans après l'abolition du califat islamique par Mustafa Kamal Atatürk, le juge égyptien Ali Abd el Razzâq s'est proposé de démontrer la sagesse de cet acte et d'expliquer pourquoi la fin de cette institution s'avérait nécessaire pour préparer la sortie de la conscience arabo-islamique de son marasme. Ainsi, en proposant une série d'arguments qui démontre clairement la fragilité des bases doctrinales et juridiques de cette institution, l'auteur avait abouti à la théorie suivante : celle de l'étrangeté de la structure califale à l'esprit originel de la foi islamique. En effet, à cause des discordes doctrinales et politiques qui ont infecté l'unité de la communauté islamique, à cause de la question du Califat, et parce que cette institution avait légitimé l'exercice arbitraire et despotique des califes omeyyades et Abbassides, ce juriste azharite lui refusa toute fondation coranique et prophétique et ne vit, à travers elle, qu'une structure politique, ordinaire, au lendemain de la disparition du prophète.

C'est à travers la pensée de cet auteur, et de son œuvre : l'Islam et les fondements du pouvoir, que le chercheur peut déceler une véritable première tentative de détacher l'exercice du pouvoir, au sein de l'Islam sunnite, de ses bases sacrales et la naissance d'une doctrine qui chercha à réattribuer la fondation de l'autorité à la volonté, exclusive, des hommes. Désormais, et sous l'apport d'Ali Abd el Razzâq, la souveraineté, en terre d'Islam, pouvait se lire à travers un cadre humain, capable de faire prévaloir sa raison et son libre-arbitre dans la désignation du gouvernement qu'il juge digne de le commander.

L'exclusion du dernier calife ottoman, et l'importation de nouveaux systèmes de pensée à travers les réformes d'Atatürk, pouvaient ainsi démontrer au reste de monde musulman la possibilité de survivre en dehors du cadre sacral, où il est resté confiné, et l'inciter, par conséquent, à s'appuyer sur la seule raison humaine pour amorcer son diagnostic salvateur.

Reprenons l'étude d'Ali Abd el Razzâq, et arrêtons-nous devant son appréciation du verset fondateur de la légalité juridique du Califat :

> [Il est des versets du Coran qu'il nous incombe d'expliciter afin d'en dégager la véritable signification et de dissiper l'illusion suivant laquelle ils pourraient se rapporter, d'une manière ou d'une autre à la question de l'Imamat. Par exemple : Vous qui croyez, obéissez à Dieu, obéissez à l'envoyé et aux responsables d'entre vous. Si vous êtes en désaccord grave sur une affaire, déférez-la à Dieu et à l'envoyé, pour autant que vous croyiez en Dieu et au jour dernier. Cela sera meilleur pour vous et de plus belle incidence. Nous n'avons rencontré personne qui prétende trouver dans ces versets une preuve en faveur d'une thèse ou d'une autre, ou qui s'y réfère dans ce débat... Toutefois, il faut savoir que les commentateurs du Coran ont interprété l'expression « ceux qui détiennent l'autorité » comme une allusion aux princes des musulmans tant du vivant du prophète qu'après sa mort, y compris les califes, juges, commandants de troupes… En tout Etat de cause, (ce verset) ne peut être compris comme une preuve en faveur de l'institution califale. L'opinion ultime à laquelle on peut aboutir, en poussant à leur extrême limite les indications de ce verset, consisterait à croire que (ces paroles) indiquent l'existence parmi les musulmans, des personnes auxquelles les affaires publiques sont confiées, ce qui constitue une idée d'une portée bien plus vaste et plus générale que ne le suggère la thèse des théologiens sur le califat, et même une signification qui en est bien éloignée, ne pouvant en aucune manière lui être rattachée[304]].

Afin d'appuyer son opinion, Ali Abd el Razzâq cite l'argument d'Abd el Rahmân Ibn Ahmed Al Iji, auteur d'*Al Mawaqif fi Ilm al Kalam*, qui démontre que l'exercice sacral de la souveraineté est une pratique qui ne peut être fondée, ni à partir du livre sacré de l'Islam, ni à partir de la règle juridique du consensus. Ce dernier mécanisme, ne peut être interprété, par ailleurs, qu'à travers le contexte circonstanciel où il a émergé, or, le califat du premier compagnon : *Abu Bakr*, ne peut se saisir sans la globalité des facteurs internes et externes qui interféraient au sein de la vie de la jeune communauté de Médine, et qui auraient pu l'orienter loin de son projet unitaire.

[304] Ali. Abd el Rezzâq, op. cit., p. 65-66.

A travers sa thèse, Ali Abd el Razzâq, essayait de répondre à l'argumentaire de ses homologues orthodoxes qui légitimaient l'institution califale à partir des *hâdith* du prophète, afin de démontrer le caractère discutable de leurs affirmations à travers la vacuité de leurs apports et l'incertitude relative à l'authenticité des paroles qu'ils ont attribué au prophète[305].

A travers la réflexion d'Ali Abd el Razzâq, nous souhaitons souligner que le raisonnement arabo-islamique ne peut être projeté seulement à travers l'angle classique divulgué par les partisans d'une pensée unique capable de justifier à la fois les mérites et les travers de l'Islam. En effet, à travers sa réfutation d'une institution, vénérée par la conscience arabo-islamique, cet auteur s'attaqua, frontalement, au système doctrinal, juridico-politique – sculpté par *al Mawardi* –, et interpella la communauté islamique sur l'existence de nouvelles voies qui lui permettraient d'appréhender l'exercice de la souveraineté sans se défaire de sa liberté au profit des dépositaires du pouvoir. La finalité ultime de la négation de la nature sacrale du califat, en tant qu'expression de l'exercice de la souveraineté, a été la réhabilitation du rôle de la raison chez les juristes arabo-musulmans et sa séparation de la volonté de la classe dirigeante. La possibilité de percevoir la souveraineté, au sein de la pensée arabo-islamique, à travers cette perspective, permettra au chercheur de formuler de nouveaux modes d'interrogations et de s'interroger sur les raisons de cette liaison étroite entre le sacré et le pouvoir en Islam : est-ce qu'il existe des normes contraignantes et directrices de l'exercice de l'autorité ? Est-ce que la souveraineté ne peut être que sacrale au sein de la pensée arabo-islamique ?

En répondant à ces deux sollicitations, nous essaierons de démontrer que l'approche sunnite, relative à l'exercice du pouvoir califal, n'a pas été, seulement, opposée à la reconnaissance du libre-arbitre de l'être, mais qu'elle a été, également, la conséquence principale d'une configuration arbitraire des sources doctrinales islamique.

[305] « Avant d'examiner cette objection, il convient de remarquer que son auteur admet ce que nous avons signalé, à savoir que les théologiens n'ont effectivement pas appuyé leur démonstration par des références à la Sunna. En fait, Rachid Rida n'apporte rien de nouveau à ce débat car *Ibn Hazm* l'avait déjà écrit.. », Ali ABDERRAZIQ, op. cit., p. 68 :

B/ De la versatilité des origines divines du pouvoir en Islam sunnite.

Dans son traité relatif aux rapports entre l'Islam et le pouvoir, Abd el Jawad Yassin observe que la Sunna, le corpus des actes et des paroles du prophète Mohamed et deuxième source fondatrice de la règle de droit en Islam, avait subi, dès la mort du prophète, de nombreuses interprétations de la part des juristes de la jeune communauté naissante, avant de s'exposer, ultérieurement, à d'autres réajustements ; en effet, une multitude d'artifices devait s'y introduire, afin de servir la cause de chacune des parties intervenantes dans la lutte pour le pouvoir en Islam. Ce penseur affirme que seulement la prise en compte de cette réalité permettrait de juger de l'authenticité des paroles rapportées au prophète et, en conséquence, les accepter. Toutefois, parce que la quasi-totalité des *hâdith* rapportés devaient servir de base légitimatrice pour les pouvoir en place, ces dits ne peuvent revendiquer ni la probité, ni l'objectivité doctrinale, capable d'appuyer, inconditionnellement, leur bien-fondé. C'est en observant l'usage de ces *hâdith*, par les pouvoirs en place, que le chercheur pourra juger de leur autorité et de leur véracité.

A l'instar de la Sunna, qui s'est avérée être un champ ouvert aux libéralités de l'autorité et de ses détracteurs, le Coran devait, lui aussi, s'exposer à de nombreuses interprétations qui entérineraient, l'une et l'autre, la vision du pouvoir de chacune des sectes de l'Islam. Cependant, contrairement aux Hadiths de prophètes, non transcrites de son vivant, le Coran, par sa fixation rapide et par son omission explicite de la question de l'organisation du pouvoir, devait échapper à la refonte large et à l'altération qui ont altéré les paroles du prophète. C'est ce silence coranique, pesant et infranchissable, qui a obligé la doctrine juridique sunnite à recourir au consensus des compagnons, dans un premier temps, pour légitimer la théorie du califat, avant de procéder à la réinterprétation et à l'instrumentalisation des versets coraniques. En effet, quand on s'attarde devant le processus évolutif du Coran, on observe qu'il décèle deux cycles de vie, totalement opposées l'une à l'autre. Ainsi, si la première s'est limitée à la vie du prophète et n'a pas été sujet d'ambigüité – par les explications et clarifications émises par le prophète – ; la deuxième s'annonce dès la mort de Mohamed et va accompagner la vie de la communauté islamique jusqu'à nos jours. Outre sa longévité, cette deuxième phase se caractérise par une incertitude originelle due aux aléas caractéristiques du contexte sociopolitique où elle est apparue. Cette deuxième phase, de la vie de la communauté, condamnera le Coran à se lire selon des sens qui ne lui sont ni propres, ni fondamentaux, mais qui l'obligèrent à s'étendre pour couvrir des domaines de la vie

communautaire que le message prophétique avait céder, intentionnellement, à la gestion rationnelle des hommes.

La question de l'autorité constitue l'illustration parfaite de cette « usurpation » commise au nom de la sacralité coranique, en effet, devant la négligence coranique de la question du gouvernement en Islam, les différentes fractions issues de la grande discorde, qui secoua la jeune communauté islamique, ouvrirent le chantier incommensurable des interprétations qui essayèrent, l'une et l'autre, de faire prononcer les versets coraniques à travers leurs propres perspectives sur la question du pouvoir. Pis ; le refus des multiples fractions opposées, de reconnaître l'exercice de l'autorité comme un champ appartenant à la liberté des hommes, allait conduire le concept litigieux d'*al khilafat* à éclipser la primauté des principes généraux et universels consacrées, antérieurement, par le message coranique. Ainsi, à travers la primauté théorique de Qurayche, clan natal du prophète et réservoir naturel de ses successeurs, notre analyse proposera une situation édifiante de la confrontation entre l'esprit humaniste et universaliste du message coranique et le caractère sélectif et arbitraire de certains mécanismes juridiques préconisés, essentiellement, pour s'adapter à la volonté du dépositaire du pouvoir en terre d'Islam.

a- Khabar Al Ahad : de la subordination de la révélation coranique à la volonté du Prince.

> « Ô hommes, nous vous avons créées d'un mâle et d'une femelle et Nous avons fait de vous des peuples et des tribus pour que vous vous entre-connaissez ; le plus méritant d'entre vous, auprès de Dieu, est le plus pieux. Dieu est Omniscient et Connaisseur ».
>
> Sourate Al Hujurâte, verset 13.
>
> « Vous venez tous d'Adam et Adam n'est que poussière: un Arabe n'a aucun mérite sur un non-Arabe, de même un non-Arabe n'a de mérite sur un Arabe, ni un homme blanc sur un homme noir, ni un homme noir sur un homme de peau rouge, que par la piété »
>
> Hâdith du prophète.
>
> « Le Califat reste dans Quraïche, même s'il ne reste que deux hommes sur terre. Nulle personne ne peut la leur disputer ou se révolter contre leur autorité ; Nous la leur reconnaissons jusqu'à la fin des temps ».
>
> Ahmad Ibn Hanbal, Al Musnâd.
>
> « Abdellah Ibn Omar a dit : le Califat est dans Quraïche même s'il n'en reste que deux individus »
>
> Sahîh Al Bûkhari, Livre des Jugements, chapitre des Princes, 6720.
>
> « Jabir ibn Abdellah raconte que le prophète a dit : « les gens doivent allégeance à Quraïche, dans le Bien et dans le Mal ».
>
> Sahîh Mûslim, livre du commandement, 1819.

Parce que ces textes évoquent, parfaitement, l'écart important qui sépare l'esprit égalitariste du Coran et la pratique qu'en fera la pensée classique sunnite, son évocation ne peut être pas déconcertante. En effet, face à l'authenticité, et le sens explicite, de la révélation coranique[306], de nombreuses objections devaient lui être adressées - dès la mort du prophète de l'Islam - pour affirmer l'obligation de l'ascendance quraychite, et la certifier comme une clause intrinsèque de l'exercice de la souveraineté au sein d'*al Ûmma*. Pourtant, comme nous le verrons, ultérieurement, cette injonction, relevée au rang de dogme par l'orthodoxie juridique sunnite, ne constitue pas seulement une négation de l'égalité confirmée par le Coran, mais, elle réduit également les marges de la liberté qu'a laissée le Texte révélé aux individus quant au choix de celui qui pourrait les gouverner. En formulant, ainsi, les assises fondatrices de la légitimité du Califat, l'approche orthodoxe sunnite allait mettre un terme au développement de la notion islamique d'*al Ibaha*/l'Assentiment : ce concept dont Mohamed voulait conjuguer comme le garant de la liberté originelle de ses compagnons et de la validité de leurs résolution[307].

L'observation de la base juridique fondatrice de la nature quraychite du Califat, révèle au chercheur son appartenance à une catégorie particulière des *hâdith*, celle des "*Khabar al Ahâd*". En effet, celle-ci, souligne, dans la méthodologie analytique musulmane, les paroles du prophète dont l'authenticité est fortement contestée à cause du nombre très restreint de leurs rapporteurs et de l'absence, qui en résulte, d'un large consensus quant à leur exactitude. Cependant, la précarité conceptuelle de ce mécanisme n'empêcha pas *al Shafi'i*, grand architecte de la méthodologie du droit islamique, de le (*khabar al ahâd*) considérer comme un vecteur capable d'éclaircir l'aspect abstrait et indécis de certains versets coraniques, dont le verset cité ci-dessus. En effet, selon ce *faqih*, parce que les deux racines fondatrices du droit islamique : le verset coranique et la *Sûnna,* transmise par *khabar al ahâd,* peuvent manifester une ambiguïté commune, la deuxième peut intervenir pour expliciter l'idée générale du premier et le sortir, ainsi, de son abstraction afin de pouvoir le valider. Cependant, avant de s'arrêter – dans notre troisième chapitre – devant le rôle d'*al Shafi'i* dans la fixation de la méthodologie déductive du *fiqh* islamique, et de l'instrumentalisation conceptuelle de celui-ci, nous essaierons de démontrer, à ce stade d'étude, le caractère erroné de son autorisation de la validité du *khabar al ahâd*.

---

[306]*Ibn al Kathir, Tafsir al Qur'an al Karim. Al Tabari, Al-Jamiâ al Bayan ân Taâwil al Qur'an.*
[307]Abd el Jawad YASSINE, op. cit., pp. 14-19.

En effet, si le caractère ambigu qu'attribue *al Shafî'i*, à ce verset coranique concerne exclusivement sa signification, sans atteindre sa véracité, le doute caractéristique du *khabar al ahâd* est lié à la fragilité originaire de son propre fondement. Ainsi, outre le fait qu'elles ne disposent pas de la même logique édificatrice, ces deux bases de la règle juridique, islamique, ne disposent pas de la même autorité et ne peuvent, en conséquence, avoir la même capacité créatrice. De plus, parce que le principe de l'égalité est universellement acquis – il a été véhiculé, bien avant l'Islam, par les monothéismes antérieurs –, notre réflexion juge la similitude entre la fonction législatrice du texte coranique, et celle du *khabar al ahâd*, complètement erronée, ce dernier, par sa forme précaire, ne peut conditionner, l'éthique d'un principe régulateur de la vie communautaire au sein de la Cité universelle, tel que celui de l'égalité entre les hommes. En effet, le désarroi relatif à *khbar al ahâd* concerne l'attitude de l'orthodoxie sunnite à son égard, d'une part, et envers la tradition prophétique qu'il institue, de l'autre part. En conséquence, en hissant celle-ci au rang du Coran, *al Shafî'i* allait faire de la tradition prophétique une interlocutrice identique au Coran et approuver, ainsi, sa validité comme la deuxième moitié de l'ensemble législatif prescrit par Allah. Les paroles rapportées au prophète, et peu importe leur véracité, pouvaient intégrer la révélation divine et disposer, ainsi, de son caractère sacralisé et contraignant.

Cependant, si le caractère normatif de la révélation est admis, celui-ci ne pourra concerner que ce qui a été, unanimement, authentifié en tant que tel ; or, la Sûnna, et notamment *khabar al ahâd* qui en fournit la grande part, ne disposent pas de cette garantie et leur caractère "révélé" est nécessairement aléatoire et artificiel. En conséquence, il est logique de se déconcerter devant le statut, élevé, des traditions prophétiques, au sein de la pensée sunnite orthodoxe, et s'interroger sur ses capacités à disposer de tant de "libertés" à l'égard de la révélation coranique.

En effet, il est reconnu que les seules paroles prophétiques qui remplissent toutes les conditions de l'authenticité, et de l'objectivité nécessaire pour prétendre à la relecture du verset coranique et à la construction éventuelle du droit, sont celles qui se limitent à l'organisation du culte islamique comme le pèlerinage et la *Zakât* ; les mécanismes qui organisent ces deux aspects du *fiqh* islamique ont été transmis directement par le prophète, afin de clarifier et compléter les instructions du texte coranique, et non pas pour modifier, ce dernier, ou lui faire énoncer des principes opposés à sa finalité universaliste. De plus, parce que les *hâdith*, issus, des *khbar al ahâd*, n'ont été collectés et codifiés que deux siècles après la mort de Mohamed, et ceci dans un contexte sociopolitique désorganisé, sans s'exposer aux

outils de la critique méthodique et rationnelle, il sera logique de réduire considérablement leur autorité, si ce n'est, explicitement, les exclure.

Ainsi, parce que la Sûnna peut avoir plusieurs degrés d'authenticité, elle ne peut être considérée comme l'égale du texte coranique et bénéficier, ainsi, de son autorité législative et, encore moins, de sa force contraignante. Cette opinion a été par ailleurs celle du Cadi *Abu Hûnaifa* qui a refusé de reconnaître toute autorité à *khbar al ahâd*, sans son agencement à la raison[308]. Ce refus a été aussi caractéristique de la pensée du jurisconsulte andalou *Abu Ishâq Al-Shâtibî,* mort en l'an 790 de l'Hégire (1388 J.C), et qui refuse dans son "*Al-Muwafaqaat fi Ûsul al-Shari'â"* de reconnaître à la Sûnna la capacité codificatrice, dont dispose le Coran, et la réduit, en conséquence, pour son caractère problématique, à une simple fonction complémentaire des propos coraniques[309].

Parce que les principes de l'égalité et de la justice sont universels et ont été reconnus, en tant que tel, par le Coran, il apparaît avéré que la condition sunnite de l'appartenance à Quraïche, comme fondement de l'exercice de l'autorité générale, est contraire à l'esprit du Texte révélé à Mohamed. De plus, le recours de l'orthodoxie juridique à des hâdith faibles et douteux, pour interpréter et réajuster la signification des versets coraniques, apparaît indéniablement comme opposé à cette vérité transmise par les préceptes coraniques : celle de leur indifférence à l'égard des modalités de l'exercice de la souveraineté au sein de la communauté des Hommes.

Si l'enseignement universaliste coranique a désavoué le maintien de l'esprit tribal, et la prédominance de l'appartenance clanique au sein de l'Arabie préislamique, il devait, en conséquence, refuser la reconnaissance de tout privilège aux familles quraychites ; cependant, l'entreprise interprétatrice dont il fera objet, dès la mort du prophète, conduira la pensée orthodoxe à l'aligner sur la thèse relative à l'excellence du clan du prophète de l'Islam. En effet, dans sa volonté de réfuter les revendications des camps, doctrinaux et politiques, adverses, les califats institutionnels de Damas et de Baghdâd n'hésitaient pas à recourir systémiquement à des hâdith transmis, qu'ils rattachaient au prophète et définissaient comme indispensable au texte coranique, pour confirmer leur légitimité, qu'ils ont ancrée, directement, dans la volonté divine[310]. Cependant, devant les flux incessants des traditions

[308]Abd. El Jawad Yassine, *ibid.* p. 78-81.

[309] Al-Shâtibî, *Al-Muwafaqaat fi Ûsul al-Shari'â, vol IV,* tahkik Abdellah et Mohamed el Derraz, Dar al kûtub al Îlmiya, Beyrouth, Liban, p. 7.

[310] Après avoir validé le califat d'Abu Bakr à partir du consensus des compagnons du prophète, Al-Ash'arī recourt à de nombreux versets coraniques qui auraient annoncé le califat du premier calife de Médine à partir de ses futures expéditions

prophétiques mobilisés, le chercheur pourra constater que celles-ci ne permirent pas seulement la réfutation des adversaires politiques, mais aussi à servir chacune des deux dynasties califales sunnites pour défendre ses prétentions à l'exercice de la souveraineté ; inévitablement, les califes omeyyades et abbasides allaient se présenter comme les expressions de la volonté divine.

b- De l'instrumentalisation des textes révélés par les dynasties Omeyyade et Abbasside :

L'avènement de *Moâwiya ibn Abi Sofian*, le premier calife omeyyade, coïncide dans l'historiographie arabo-islamique avec le début des recours aux paroles du prophète comme un témoignage de la légitimité du pouvoir en place. L'architecte notable de cette manœuvre a été, indiscutablement, *Abu Huraîra*. En effet, ce compagnon, qui sera considéré comme une autorité et une source intarissable pour les compilateurs postérieurs des hâdith prophétique, s'est chargé de faire véhiculer, en se référant au prophète de l'Islam, la légitimité de l'autorité générale des omeyyades. Ainsi, en transmettant de nombreuses prédictions rattachées au prophète de l'Islam, *Abu Huraîra* faisait apparaître, le nouveau calife de Damas, comme un chef prédestiné au commandement de la communauté islamique, un homme juste et pieux, un roi conquérant et un souverain, garant de la révélation divine[311]. Toutes ces paroles, transmises par un compagnon oublieux de respecter l'interdiction de Mohamed de transcrire ses paroles[312], devaient servir la propagande omeyyade et lui permettre d'asseoir l'ossature d'une idéologie qui légitimera, désormais, l'exercice de l'autorité générale par la seule force de la volonté divine, et qui refusera toute implication de la liberté ou de la raison humaine dans sa définition[313].

---

militaires contre les Romains et les Perses, notamment le verset 16 de Sourate *al-Fath*. Pour Al Ash'arī, la légitimité d'Abu Bakr et de son successeur, Omar, ne peut être contestée en raison de ses références révélées.

[311] Selon *Abu Huraîra*, le prophète a dit « Allah a confié le dépôt de sa révélation à trois personnes : Moi ; l'archange Gabriel et *Moâwiya* » ; le prophète avait donné, également, une flèche à *Moâwiya* et lui a demandé de la garder jusqu'à ce qu'il le retrouve, avec, au Paradis ». Les deux traditions sont rapportées par *Al Khâtib al Baghdâdi ;* l'artisan de la primauté d'ahl al Jamaâ wa al Sûnna sur l'ensemble des autres fractions de la communauté islamique. Supra, pp

[312] Le prophète Mohamed a dit : « N'écrivez d'autres, de moi, que le Coran ; celui qui écris mes paroles devra les effacer ». Transmis par Mûslim, Al-Tarmidhi, Al-Nissaî… Abu Huraîra rapporte que le prophète les a trouvé, lui et d'autres compagnons, en train d'enregistrer ses Hâdith et leur a dit ceci : « Un livre autre que le Livre de Dieu… Sachez que les autres nations, qui vous ont précédées, ne se sont égarées qu'à cause des livres qu'ils écrivaient conjointement aux Textes révélés ».

[313] *Infra*, p. 180-183

Ces nombreux passages louant *Moâwiya,* et sa descendance, devaient être transcris, postérieurement, par les glossateurs et assemblé par les auteurs au sein des ouvrages qui allaient servir de référence au sein de la science islamique d'al *Hâdith* ; cependant, parce que cette compilation a été effectuée sous l'ère abbasside, le chercheur est interpellé par les raisons qui ont conduit l'autorité politique de Baghdâd, farouchement hostile aux Omeyyades, à reproduire les textes qui justifiaient la validité du règne dynastique des califes de Damas. Pour répondre à cette question, deux idées clefs nous permettront de comprendre la logique abbasside, et d'expliquer comment le caractère paradoxal de leur manœuvre compilatrice, reste, proportionnellement, anodin devant la finalité ultime de leur propre structure doctrinale :

d'abord, la présence continue de ces hâdith s'explique par l'appartenance des deux dynasties, Omeyyade et Abbasside, à un tronc conceptuel commun : celui d*'Ahl Al Sûnna wa al Jamaâ*. En effet, parce que ces hadiths ont été élaborés auparavant pour légitimer et maintenir l'exercice de l'orthodoxie sunnite du pouvoir, l'autorité abbasside se devait de les reconduire afin de s'inscrire dans une logique de continuité et maintenir le souci unitariste qui légitima, auparavant, l'avènement de la nouvelle Cité universelle des croyants: *al Ûmma ;*

ensuite, à l'instar du concept omeyyade d'*al Jabr*[314], l'autorité abbasside, qui s'est fondée, essentiellement, par la seule force des armes, devait véhiculer une idéologie du pouvoir basée sur la passivité des individus et à la subordination de leur volonté au seul bon vouloir des desseins divins. Ainsi, au nom d'un respect infini envers Allah et envers son prophète, la communauté socio-politique islamique devait renoncer à l'exercice de la souveraineté et faire preuve, en conséquence, d'une obéissance envers un pouvoir problématique, capable d'éclipser sa raison et sa liberté, originelles.

En essayant de démontrer comment la notion de la souveraineté en Islam s'est progressivement sacralisée au sein du *fiqh* islamique, l'objectif de cette analyse a été de récuser la coloration qui a terni l'esprit égalitariste et universel du Texte coranique pour en faire un message de subordination. Evoquer la nature, inviolable, de la souveraineté au sein de la littérature juridique islamique devra renvoyer à son instrumentalisation par l'institution califale, dépositaire de l'autorité générale au sein de la communauté islamique. Les califes omeyyades et abbassides avaient procédé à l'interprétation du texte coranique et l'invention

[314] *Infra,* p. 81.

des *hâdith* rapportés du prophète pour légitimer un pouvoir qu'ils se sont accaparé avec l'appui avéré des théoriciens médiévaux. Ainsi, malgré le fait que la notion du gouvernement des hommes ait été éclipsée par le texte coranique, elle s'est vue rajoutée à la conscience islamique sous des traits sacrés et transcendants avant d'en devenir une condition intrinsèque pour sa survie. Désormais, au nom de la nécessité de veiller sur l'unité de la communauté universelle, telle que celle-ci est aperçue à travers l'approche orthodoxe sunnite, il était devenu, obligatoire, de s'allier à l'institution califale, en place, et la soutenir face à ses nombreux détracteurs. Seule l'obéissance, due à ces gouvernants, devait solliciter l'attention des jurisconsultes classiques qui semblent avoir oublié que l'exercice du pouvoir se fonde, à l'origine, sur une réciprocité d'engagement entre le *princeps* et le peuple et qu'il formule, nécessairement, l'expression indéniable de la liberté et de la raison humaine, telles que celles-ci avait été préconisées par le prophète de l'Islam.

Tout au long de son processus constructif, la conception sunnite de la souveraineté n'a cessé d'emprunter, arbitrairement, les traits d'une sacralité "inventée" à partir des espaces étendus d'une *Sûnna*, arbitrairement, élevée au rang du Coran. Cependant, si la théorie élaborée par *al Mawardi* constitue la fin d'un processus, où l'exercice de l'autorité générale s'est stabilisé comme une œuvre divine contraignante et où l'obéissance s'affirme comme une œuvre de piété, ses conséquences sur la place de l'individu au sein de la communauté ont été plus affligeantes. En effet, parce que l'être musulman s'est vu subordonné à une condition de sujétion et a été écarté des voies capables d'écrire le destin de sa sphère socio-publique, le Califat, en tant qu'expression de l'exercice de la souveraineté, échappa définitivement aux hommes et entraîna, par conséquent, l'effacement de la notion même de leurs capacités. A travers cette perspective, l'acte humain se voit, donc, confiner dans les circuits étroits, où l'emmène son devoir d'obéissance, et dépendre exclusivement de la volonté de l'au-delà.

Après avoir démontré comment le pouvoir islamique médiéval devait guetter sa légitimité, en altérant le texte coranique et la tradition prophétique, nous essaierons à travers la section suivante de comprendre comment la légitimité sacrale des califes a eu pour principe corolaire la négation de la raison humaine et empêcher l'être musulman de concevoir l'organisation de ses rapports intrasociaux.

Section 2 : De la jonction intrinsèque entre le sacré et le Droit.

Comment la sacralité de la souveraineté s'est-elle reflétée à travers l'expression normative romaine et islamique?

Malgré sa volonté de se considérer comme le fruit de la volonté et de la raison humaine, le *Jus civilis*, parce qu'il a été rapidement mis sous la tutelle de l'organe souverain à Rome, devait refléter les rapports de celle-ci avec l'Au-delà. Progressivement l'avènement de la philosophie stoïcienne et l'esquisse d'un droit naturel, permettront d'introduire la notion de *l'Equité*, au sein de la pensée juridique romaine, et l'appréhender en tant qu'un mécanisme nécessaire pour exprimer l'universalité du projet sociopolitique de la C*ivitas* romaine. Cependant, en s'inscrivant dans la raison universelle des stoïciens, le *Jus* devait s'attacher la quête de la norme absolue, prescrite par leur droit naturel ; ceci l'exposera, en conséquence, aux idées monothéistes d'une philosophie théologique veillant à garantir le principe unitaire de l'univers, d'une part, et d'affirmer la suprématie d'une loi naturelle, issue de la volonté la transcendante de l'Etre suprême, d'autre part.

Parallèlement à l'évolution de Rome vers sa destinée religieuse, le *jus civilis*, entretenu par les dirigeants romains, suivait une courbe semblable, en s'approchant du Dieu transcendant des portiques. Puisant, à la fin d'un long processus, sa légitimité dans l'au-delà, la norme juridique romaine devait refléter la "moralité" d'un principe, originel et fondateur, qui l'assignait à se conformer à ses propres desseins. Suite à la synchronisation opérée par les Sévères, entre le mysticisme des cultes salvateurs et l'universalité de l'idée communautaire romaine, les mentalités devaient évoluer, ultérieurement, vers la quête d'un droit absolu, capable de traduire une justice divine salvatrice. Toutefois, la première conséquence de cette quête identitaire devait se manifester à travers la réduction des espaces de liberté reconnus à la raison humaine.

Si le droit est resté, à Rome, l'arène qui permettait aux différentes forces antagonistes, de la *civitas*, de traduire leurs intentions, son aliénation ultérieure par l'empereur romain allait l'uniformiser pour en faire le reflet de la souveraineté, surnaturelle, en place. Indubitablement, les appels incessants du règne de la raison humaine devaient céder devant la religiosité progressive de l'Empire ; ainsi, après être interceptées par le règne d'une loi naturelle souveraine et sa mise sous la tutelle d'un Dieu chrétien transcendant (sous-section1), la primauté du libre arbitre humain, et l'approbation de sa capacité législatrice, se virent obligées à s'effacer à travers les idées de l'orthodoxie sunnite médiévale (sous-section 2).

- **§1§ : l'ambiguïté originelle de la rationalité du Jus Civilis.**

Un demi-siècle après l'avènement de la *res publica*, Rome semblait encore être incapable d'appréhender l'éviction des dieux, effectuée par sa nouvelle conception de la souveraineté, ou surmonter le chaos institutionnel que ce passage y avait provoqué et qui risquait de ruiner définitivement son entente avec les cieux. Divisée entre une classe patricienne héréditaire de la gestion des affaires publiques et une plèbe écartée des sphères du pouvoir, et voyant ses revendications égalitaristes incapables de franchir le stade des intentions, Rome devait opérer une nouvelle orientation salvatrice pour sa jeune vie civique et permettre enfin la mise en exergue de sa *libertas*.

Sans débattre des raisons qui ont provoqué l'établissement du collège décemviral, notre analyse essaiera d'évoquer comment celui-ci crayona les nouveaux horizons du droit romain (A) ; cependant, parce que celui-ci, allait devenir le produit d'une souveraineté de plus en plus divinisée, il sera primordial, pour nous, d'observer son comportement face aux références métaphysiques, de plus en plus insistantes, du pouvoir (B).

A- Le *Jus Civilis*, un espace privilégié pour les dépositaires de la souveraineté sous la *Res Publica.*

Il est admis aujourd'hui qu'en désamorçant une nouvelle crise sociale qui secoua la jeune république romaine (vers 451 - 450), les décemvirs allaient non seulement doter la jeune république romaine de ses nouvelles normes organisatrices, mais aussi, ils devaient révolutionner l'interprétation du droit par la communauté sociopolitique qui s'apprêtait à l'accueillir. Ainsi, en érigeant la loi des XII Tables comme l'assise fondatrice de son propre ordre juridique, Rome devait rompre avec les traditions législatives, hébraïques et grecques ; désormais, la loi pouvait ne pas être le simple don d'un Dieu souverain et ne pas s'inscrire au sein d'un ordre supranaturel, non écrit, comme celui prêché par les philosophes Grecs[315]. Désormais, le droit devait s'exprimer en fonction des besoins, intrinsèques, d'une communauté humaine souveraine, et l'initiative de la jeune république romaine devait être lue comme l'expression manifeste de l'avènement « d'une certaine autonomie du comportement de l'homme […] par rapport à la divinité[316]». Ainsi, le nouveau droit romain, élaboré par les

[315] Marie THERES FOGËN, op. cit., pp 72-73.
[316] Jeanne LADJILI MOUCHETTE, op. cit., p. 99.

décemvirs, ouvrit la voie aux hommes pour produire les normes qui devraient régir leurs rapports et organiser leur vie sociale. Il faut souligner, toutefois, que cette éviction des dieux de la production de la règle juridique n'était pas accidentelle. En effet, Rome traversait, à cette période, un contexte doctrinal marqué par une absence flagrante, et simultanée, des dieux et de leurs signes prophétiques, d'une part, ey des philosophes qui passaient leurs temps, comme chez les voisins grecs, à théoriser sur les fondements et la classification naturelle des ordres socio-politiques, d'autre part[317].

Par conséquent, dans cet environnement affranchi de toute abstraction, la loi organisatrice qui devait régir l'organisation interne de la cité romaine, ne pouvait que refléter cette réalité. De plus, l'entreprise décemvirale devait s'accommoder de la nouvelle vision de la souveraineté au sein de la jeune *res publica,* et qui devrait empêcher le retour d'une législation supraterrestre et opaque qui serait au service du politique. Ainsi, en désignant la loi des XII tables comme une nouvelle charte organisatrice, les Romains devaient s'affranchir des lectures aléatoires des auspices et de l'approbation des dieux pour valider la sanction prescrite à l'égard des délits commis au sein de leur nouvelle société. La désacralisation du droit s'est manifestée, aussi, à travers le choix du lieu de publication de ces nouvelles lois ; en effet, en s'exposant sur le forum romain, celles-ci permettaient à la jeune communauté naissante de dénoncer les pratiques antérieures de la royauté et rompre avec une pratique qui obligeait le droit à rester "caché" dans le temple de Saturne. Cette publication de la norme juridique, sur la place publique, permit aux Romains de la divulguer et de la détacher, en conséquence, du monopole du sacré.

Le droit serait donc sorti des sérails des temples religieux et aurait entamé le processus de séparation entre les deux sphères du *fas* et du *jus*. Pour la première fois, et par le biais des lois des XII tables, une communauté humaine se dotait d'un droit profane, par son acte de naissance et par son contenu. Désormais, l'homme établit un ordre juridique qui ignore les cieux et qui ne concerne que ses affaires et ses relations au sein de la cité ; c'est le texte législatif qui détermine la sanction applicable au délit commis et non un quelconque vol d'oiseau. Le droit devenait, ainsi, le produit de la communauté sociopolitique qui le fait et qui le vit.

Ainsi, au fil de cette lecture, le droit romain serait un ordre juridique avant-gardiste qui par son essence, technique et légale, s'est suffi de la volonté et de la raison humaine pour acquérir sa légitimité et sa force contraignante ; cette opinion nous apparait, toutefois, incertaine et

[317] Marie THERES FOGËN, *ibid*., p. 74.

capable de mener le chercheur vers des appréciations erronées. En effet, comme l'observe Philipe Chiappini, la mutation de la conscience juridico-civique romaine n'a pas été l'œuvre spontanée d'une conscience exclusivement rationnelle et ne pouvait avoir comme principale cause la crise politique que traversait Rome vers 449 et le chapitre romanesque de Verginia qui l'a clôturée : « Cette révolution juridique apparait dans l'histoire comme la conséquence directe d'une révolution politique qui a rendu possible l'apparition du droit civil. Il ne s'agit là toutefois que d'une cause directe, immédiatement visible mais finalement superficielle. La cause profonde de cette révolution juridique doit être recherchée ailleurs dans le mouvement des idées religieuses, et plus précisément dans la philosophie grecque[318] ».

Si la montée du politique a certainement influencé et a freiné l'expansion du facteur religieux archaïque dans la gestion des affaires publiques de la jeune Civitas, elle a permis, par contre, l'imbrication de la philosophie grecque et ses idées au sein de la pensée juridico romaine. Désormais, celle-ci devait s'engager dans une quête inépuisable de cet idéal qu'est la Justice naturelle des Grecs et de l'unité universelle et morale qui lui est corollaire. Par conséquent, en se conformant progressivement à l'idée d'une justice universelle, le droit romain se laissera imprégner par les exigences d'une Morale « monothéisante » corolaire et finir par retourner, à l'instar de la souveraineté, sous les abris offerts par le divin.

La première illustration de l'empreinte grecque dans l'œuvre décemvirale se décèle, selon le professeur Aldo Schiavone, à travers la liaison établie entre l'action juridique des rédacteurs des XII tables au terme de "*lex*", à la place de celui du *ius*, *fas* ou encore celui du *mos, et* qui démontre la nouvelle orientation entreprise par le nouveau projet communautaire romain. Ce terme qui définit, à l'instar du *nomos*, un acte d'autorité du pouvoir politique, devait, ainsi, se distinguer l'ordonnancement religieux des prêtres et disposer de sa propre sanction coercitive. Toutefois, la *lex* devait garder à Rome une charge idéologique dont elle ne pourra pas plus se débarrasser. En effet, la loi, qui est devenue, à travers l'action décemvirale, le paradigme de l'expression d'une nouvelle souveraineté, devra se conformer aux propres évolutions de celle-ci. Ainsi, la *lex* se présenta comme un mécanisme expressif de la nouvelle conjoncture où l'écriture et la sécularisation politique se joignent non seulement pour refonder l'équilibre communautaire antérieur, mais, également, fracturer l'axe sur lequel s'étaient construites, jusque-là, les normes régulatrices de la vie sociale à Rome : celui qui reliait, étroitement, l'arsenal rituel des pontifes au *Jus*. L'objectif ultime de la loi des douze

[318] Philippe CHIAPPINI : Le droit et le sacré, op. cit., p, 254.

tables était donc de transférer les assises du pouvoir vers de nouveaux contours où la souveraineté échappe à l'emprise religieuse, et obscure de la gentilice patricienne, pour se confondre avec la transparence offerte par une communauté collectivement législatrice. Cependant, malgré ses promesses égalitaristes, la souveraineté "idyllique", prônée par la loi des XII tables, n'allait pas avoir lieu ; la mise à l'écart du pouvoir sacerdotal ne sera, en effet, que provisoire.

Or, l'avènement de la *res publica* ne signifiait ni l'effacement des difficultés, qu'éprouvait la plèbe dans la lecture des lois qu'elle s'est donnée, ni la suppression par un seul trait du savoir des pontifes et leur capacité de sortir le droit de son cadre hypothétique, où le texte peut le confiner, à la réalité auquel il sera confronté. Rapidement, les pontifes allaient se réapproprier l'interprétation de la règle juridique et devenir les garants de la survie de la nouvelle législation. Celle-ci, en se replaçant sous la tutelle de l'aristocratie pontificale, et en consacrant le savoir de cette dernière comme le facteur régulateur de la vie communautaire, ne faisait pas que perdre son autonomie, elle révélait, également, les lignes d'une nouvelle alliance où la souveraineté se voit partagée entre ceux qui ont le savoir et peuvent, en conséquence, appréhender le *jus* et la nouvelle classe politique à Rome. Ainsi, si le droit est devenu profane par son élaboration, il reste, par contre, sacré à travers son application.

L'avènement la *res publica* fit de Rome un nouvel horizon conceptuel où la production du droit, devait se déplacer de la religion/des dieux – anciens dépositaires de la souveraineté – à la politique et s'affilier, en conséquence, à la volonté d'une aristocratie, encore capable de tenir les commandes des affaires publiques et des affaires religieuses de la Cité. Cependant, loin de permettre au droit de cristalliser l'idée démocratique insufflée par la loi des XII tables, Rome choisit de le construire selon les desseins propres des nouveaux dépositaires du pouvoir.

Alors, qu'il dut être l'expression exclusive de sa nouvelle souveraineté, le droit, élaboré par la jeune Cité, se révéla comme le champ intellectuel qui vit se confronter deux lectures différentes :

- d'abord, celle qui le subordonne à la puissance dépositaire de l'autorité, en l'occurrence la jeune république romaine, et l'interprète donc à travers la primauté de la loi qui exprime la volonté générale ;
- puis une deuxième, plus conservatrice, qui le confine dans un cercle restreint d'experts et qui l'appréhende à travers la grille des us, des coutumes et des équilibres traditionnels de la société.

Cette opposition qui façonnera le processus évolutif de l'idée du droit en Occident, devra s'illustrer, par ailleurs, et de manière plus tardive (1821), à travers la critique portée par Hegel envers "l'Ecole historique" de Karl Von Savigny et son droit jurisprudentiel qu'elle considère comme le rempart résistant et prudent devant l'aliénation que pourrait produire la loi. Cette autonomie prétendue du droit, confinée à la conviction subjective d'un cercle d'experts, ne constitue, en effet, selon Hegel que le masque d'une formidable hypocrisie et le signe caractéristique de l'altération irréfutable commise à l'égard de l'idée de la souveraineté collective. Ainsi, le philosophe allemand désigne la loi comme le seul endroit possible où le droit et la raison humaine, coïncident pour proposer une manifestation cohérente du rapport qui s'établit entre la volonté générale et la science ; la loi dispose, ainsi, de l'universalité et de la détermination qui lui fournissent la légitimité et lui permettent de séparer entre le peuple et « ceux qui se prétendent comme ses frères et ses amis [319]». Pour Hegel, la cohérence nécessaire entre la raison et le droit ne peut être issue du travail subjectif et partial des juristes, ou d'autres experts car ceux-ci, au lieu de défendre l'esprit du peuple et ses attentes, ne défendent que les traditions intellectuelles particulières d'un cercle tranché derrière ses privilèges.

Dans son analyse de ce débat conceptuel, le professeur A. Schiavone a refusé de faire de cette opposition une constante qui s'installe entre la loi, expression de la volonté générale souveraine, et le droit jurisprudentiel, clef de la fermeture oligarchique, et a proposé une troisième voie que cette étude qualifie d'ambigüe. En effet, dans sa contestation de cette idéalisation de la neutralité législative, et à travers les réserves qu'il exprime à propos de son éventuelle corrélation à l'égard d'une volonté politique, en constante mutation, l'universitaire italien décrit le droit comme le produit d'un processus ancré dans les conditions historiques et un phénomène capable de manifester la continuité sociale et les hégémonies qui lui ont été, antérieurement, affirmées, indépendamment de tout changement politique. A travers cette lecture, le droit se caractériserait donc par une longévité qui lui assure une relative stabilité face aux ruptures incessantes risquées par la politique ; et le droit romain serait, en conséquence, un paradigme exemplaire pour comprendre la manière dont le système normatif,

[319] Cité par Aldo SCHIAVONE, op. cit. p, 123. A propos de ce débat qui a opposé Hegel à l'école historique, voir : Myriam BIENENSTOCK, « De l'esprit : les philosophes allemands et l'« Aufklärung », *Revue germanique internationale* [En ligne], Mars-1995, p. 157-179, URL : http://rgi.revues.org/496 ; DOI : 10.4000/rgi.496, Editeur : SNRS, mis en ligne le 05 octobre 2011, consulté le 16 Avril 2013 ; Jean-Philippe DERANTY, « Lectures politiques et spéculatives des Grundlinien der Philosophie des Rechts », *Archives de Philosophie*, 2002/3 Tome 65, p. 441-462 ; Stamatios TZITZIS, « Le Volksgeist entre philosophie politique et philosophie du droit : le cas de l'Ecole historique du droit », Article publié en ligne : Février 2007, http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=383, consulté avril 2013 ; Roscoe POUND, « Theories of Law », The Yale Law Journal, Vol. 22, No. 2, décembre-1912, p. 114-150.

fondé sur le savoir d'un cercle restreint, constitue l'expression d'une pratique sociale qui souhaitait réduire les marges du pouvoir politique[320].

Toutefois, cette interprétation capable d'instituer le droit comme une fonction culturelle et sociale autonome nous apparaît incertaine. En effet, appréhender l'autonomie du droit à travers sa continuité sociale ne signifie absolument pas son immunité contre l'ingérence politique. Comment le *jus* pouvait-il exprimer son indépendance, et incarner cette objectivité nécessaire pour la gestion de l'espace public à Rome, alors que le savoir juridique et le savoir politique s'unifiaient, à Rome, au sein d'un seule cadre social chargé d'exprimer la suprématie de l'alliance aristo-plébéienne ? Par conséquent, puisque le droit est, toujours, resté à Rome le produit du travail des experts, il s'est continuellement constitué comme une clef pour l'exercice du pouvoir et un reflet des rapports de forces qui animaient le processus évolutif et sociopolitique de la *Civitas*[321].

Ainsi, tout au long de la vie de la Res Publica, le Jus a constitué une manœuvre oligarchique qui continuait à s'ériger, face aux divers sursauts plébéiens, pour les faire échouer et affirmer un caractère qu'on ne peut qualifier de neutre ; par ailleurs, sa prétendue existence autonome ne devait pas tarder à succomber devant le renouveau intellectuel, importé du monde oriental, pour rouvrir les voies à un retour triomphant des dieux dans la gestion des affaires de la communauté. La nouvelle évolution du droit romain nous incite à s'interroger si les dieux se sont réellement retirés de l'espace public à Rome?

---

[320] A. SCHIAVONE, ibid, 125.

[321]Un exemple illustratif de cette emprise oligarchique sur la production de la norme juridique ; il est admis que deux siècles après l'avènement de la loi des Douze tables, les paramètres cognitifs fondamentaux du Jus à Rome sont restés les mêmes. La tradition juridique était restée ancrée dans les particularités culturelles et sociales héritées des temps civiques antérieurs et affichait encore l'exclusivité d'une oralité. Ce maintien des formules devait ainsi conserver les schémas archaïques établis dans l'interprétation des coutumes et des normes tout en subordonnant le savoir juridique aussi bien à l'emprise de la classe des experts qu'au sceau validant le secret exercé par les pontifes.

Cependant, quand cette oralité est contestée, elle l'est pour exprimer des revendications politiques et des tensions sociales qui cherchaient à diffuser le savoir juridique au-delà de la sphère aristocratique. Ainsi fut le cas de l'entreprise entamée par le *De Usurpationibus d'Appius Claudius Caecus* et *Gneus Flavius* qui cherchèrent à redonner vraisemblablement un sens réel à cette "démocratie plébéienne" restée lettre morte après la promulgation de la loi des décemvirs mais toujours espérée par les plèbes urbaines et par la nouvelle classe montante au sein de la Cité, celle des Chevaliers.

La réponse de la classe aristocratique face à ce projet fut double, d'abord, elle intégra la plèbe au sein du pontificat pour mieux renforcer la logique oligarchique qui allait s'emparer de la Cité ; puis, elle a rendu vaine la diffusion écrite *d'Appius*. Concernant ce point, laissons Cicéron décrire la réaction des pontifes/aristocratie pour mieux contempler les difficultés ou l'impossibilité d'exclure le *Ius* des enjeux politique : « […] Un certain greffier, nommé *Gnaeus Flavius*, […] révéla au peuple le calendrier afin qu'il puisse apprendre la nature de chacun de ses jours, et s'empara (ainsi) du savoir propre à ces jurisconsultes/pontifes si précis. Mais ceux-ci, furieux, et craignant la publication et la connaissance du calendrier ne permirent d'agir en justice sans leur instance, combinèrent d'autres formules pour pouvoir intervenir dans toutes les affaires. » Cicéron, *legis Publicae, (*cité par Aldo Schiavone). L'ensemble de ces actes devait confirmer le triomphe d'une souveraineté oligarchique à Rome, fondée sur la confiscation de l'outil juridique et des hautes magistratures, et qui n'hésitait pas à recourir encore à des rites ou des formules sacrales pour mieux asseoir sa légitimité.

B/ Le Droit romain sous l'Empire : un édifice à l'image de la cohérence universelle.

Parce que le savoir juridique était fondamental pour l'organisation de la vie communautaire et devait aussi bénéficier à "ceux qui savent le cultiver", l'acquisition des modalités de sa construction était jugée primordiale par l'aristocratie qui allait faire ainsi des juristes, issus exclusivement de ses entrailles, les représentants naturels de la volonté législative du peuple et les garants de cette souveraineté dérobée, antérieurement, aux dieux. Or, le recours aux pontifes, et à leurs formules, démontrent que les dieux ne sortirent jamais de la vie juridique romaine et continuaient d'une façon, ou d'une autre, à s'impliquer dans la production de la règle normative sous la *res publica*. Dans sa quête de la légitimité, l'aristocratie allait séparer "théoriquement" le sacré/religieux du droit, toutefois, les changements institutionnels et intellectuels qu'entreprit Rome à partir du IIIe siècle, avant notre ère, et notamment ceux importés par les influences stoïciennes, devaient remodeler la conception laïque que s'est fait le pouvoir romain du droit avant de rattacher celui-ci à de nouvelles bases morales, puis, métaphysiques.

Après sa victoire sur Carthage et sa conquête de la Grèce, Rome entreprit une démarche expansionniste qui lui ouvrit les voies de sa destinée impériale. Cependant, en s'octroyant une nouvelle identité, la *res publica* devait chambouler ses cadres traditionnels et permettre l'imbrication de nouveaux phénomènes au sein de sa conscience collective. Ainsi, l'idée de la nature régulatrice des rapports humains, et le principe de l'équité, devaient entamer leur existence au sein d'une pensée juridique romaine soucieuse, néanmoins, de maintenir les assises fondatrices de la souveraineté républicaine et de pérenniser, en conséquence, un ordre civique de plus en plus fragilisé.

Désormais, les actes de connaissances juridiques ne seront jamais innocents et devront doter la Cité d'une projection ontologique qui légitimerait le caractère absolu de son autorité et de sa destinée, historiquement, déterminées. Au dernier siècle de la *res publica*, Rome était devenue un terrain propice pour la pensée grecque et allait faire sienne le concept de la nature souveraine. Celle-ci, considérée comme l'expression de "la raison constitutive de l'univers et le principe ordonnateur du cosmos" devait faire émerger chez les Romains une nouvelle science de droit, le *Jusnaturalisme*. Cette nouvelle discipline qui s'est vue mandater de la légitimation du destin cosmopolite de la Cité, en l'inscrivant dans les desseins prescrit par la Nature souveraine, devait confirmer l'emprise exercée par les doctrines grecques sur l'intellect romain de la fin de la *res publica*. Ainsi, si l'école pythagoricienne a influencé

l'esprit juridique romain et l'a aidé à établir sa démarche harmonieuse[322], le stoïcisme s'est chargé, pour sa part, d'accompagner ce dernier dans sa quête d'un ordre sociopolitique juste, capable de se conformer à la raison universelle du cosmos.

Grâce à l'apport du Portique, le *jus* pouvait se soustraire à sa rigidité ancienne et se conformer, ainsi, à l'universalité de l'Empire et son *logos* régulateur ; il pouvait, également, préserver ses caractéristiques originelles et continuer à règlementer rationnellement le monde. L'idée était de construire un ordre universel subordonné à un seul souverain, qui serait sans référence territoriale précise, et qui se justifie par son inscription originelle au sein de la raison humaine collective. La loi souveraine des Grecs devenait, en conséquence, la pierre angulaire du droit universel de l'Empire. Ainsi, à la place des compromis établis par les édits, ou encore la loi des Douze Tables, *l'Intima Philosophia* s'affirme chez Cicéron comme la source originelle du droit. En effet, dans son *De Legibus*, *Cicéron* écrit que la nature porte, en elle, une réelle vocation normative, inscrite de façon innée dans la raison des hommes, et que la loi positive ne peut être que la traduction de cet ordre naturel porté vers le bien. Cette « loi suprême qui, antérieure à tous les temps a précédé toute loi écrite et la constitution de toute Cité [323]», serait donc la vraie loi car elle est absolue, unique, universelle et éternelle.

Loin de remettre en question la validité de l'ordre juridique romain, Cicéron partait à la rencontre de la culture grecque et de la pensée stoïcienne, qui se servaient du schéma naturaliste, pour légitimer la structure impériale à Rome. En effet, en voulant ériger la norme universelle contre le commandement politique, le philosophe romain cherchait à démontrer que l'ordre social produit par la puissance souveraine, outre son édification sur un processus consensuel, doit rester conditionné par les techniques et les savoirs des jurisconsultes. Ceux-ci, en effet, sont les seuls à pouvoir le présenter à travers un point de vue supérieur et avantageux et pouvoir transformer, par conséquent, l'ordre établi par un fait "aléatoire" de l'histoire en un projet de la raison.

[322] Le professeur M.T. Fögen démontre que le nombre Dix aurait été retenu par la chronique historiographique classique romaine (notamment Tite-Live), seulement, parce qu'il permet de réaliser cet équilibre cosmologique, prôné par Pythagore, et guetté par les rédacteurs de l'ordre de la cité, vaillants à maintenir l'unité du monde avec ses dieux. Marie THERES FÖGEN, op cit., p. 84.

[323] Cicéron, *De legibus*, L. I. V. VI

Parce que le droit romain devait s'aligner sur les desseins universels et argumenter rationnellement le contrôle social issu de la domination politique, il était devenu nécessaire de le doter d'instruments efficients qui seraient capable d'en élargir les perspectives, jusqu'à lui inclure des mécanismes externes. Ces derniers étaient appelés, ainsi, à sauvegarder la spécificité fonctionnelle et programmatique du droit romain pour l'empêcher d'entreprendre des sentiers confus de l'éthique où l'aurait emmené la quête philosophique de la justice.
Cependant, si la notion de l'équitable permit au droit romain de préserver sa particularité et sa technicité[324], le *jusnaturalisme*, qui a été le fruit de cette rencontre, a conduit, de son côté, à asseoir les assises morales et métaphysiques du droit pour mieux l'accommoder aux exigences de la nouvelle souveraineté impériale. Une nouvelle fois, le droit sera chargé de traduire, au sein de la Cité romaine, les nouvelles réalités de la souveraineté.

Progressivement, le paradigme jus naturaliste et son idée de l'équité, formulaient le fil conducteur de la réflexion des juristes romains et esquissaient les axes fondateurs de la perspective universaliste du Principat. Cette nouvelle forme d'expression du droit devait se cristalliser concrètement sous l'ère d'Auguste ; celui-ci, dans son rôle de "funambule", soucieux de préserver le maintien des anciennes instances d'une *res publica* agonisante avec ses propres aspirations monarchiques, devait recourir au droit qui s'est vu appelé, une nouvelle fois, pour soutenir la légitimité de la nouvelle forme du pouvoir.

Désormais, les juristes allieront leur raison à celle du prince pour véhiculer l'unité et la gloire de l'Empire et la collaboration entre les deux protagonistes de l'autorité, au sein de la Cité, deviendra plus explicite. Toutefois, il faut souligner que cette complicité devait rester conjoncturelle car les juristes, qui ont été appelé à ne pas contester les fondements constitutionnels du nouvel ordre augustinien, devaient assister à l'émergence de nouvelles formes d'actes juridiques, émises par le *princeps*, qui venaient les concurrencer et réduire, considérablement, leur marge d'interprétation. Le partenariat "originel" entre le prince et les juristes prenait, en effet, la forme d'un arrangement où il était demandé à ces derniers d'accompagner et de favoriser l'action d'un empereur qui s'est approprié, progressivement et à travers ses constitutions, le pouvoir législatif.

Devenus des collaborateurs du prince, les juristes façonnaient, graduellement, un droit à l'image de la nature impériale du souverain romain, c'est-à-dire un ordre capable d'unifier le monde romain et de préserver sa cohérence. Ces artisans de la norme juridique devaient, donc, allier la philosophie morale stoïcienne, responsable de la légitimité du *princeps*, avec le

[324] A. SCHIAVONE, op. cit., pp. 145-166.

maintien du rôle fondateur de la raison humaine. Plus tard, les juristes du deuxième siècle, tout en s'appuyant sur la notion de l'équité et autres artifices du droit romain, introduiront des éléments moralisants, comme la *Pietas*, l'*Humanitas* et *Philanthropia*, au sein du *Jus* pour témoigner de l'existence d'une "certaine" égalité entre les hommes et pouvoir promouvoir ainsi l'idée de la communauté universelle dirigée par un seul droit et à la quête d'une seule Justice ; cette communauté promue par le logos universel dont le princeps est l'illustration.

Le *Jus Gentium* fait alors son apparition en tant que droit commun à tous les hommes et devient un système normatif soucieux de supplanter les pluralismes et les particularismes des différents peuples afin de les unifier et de les conformer à l'unité naturelle qui régit l'Empire. L'idée de l'unité du genre humain se matérialisait et les individus pouvaient, ainsi, prétendre à l'application d'un système normatif qui leur donne l'impression « que ce qui les unit est supérieur à ce qui les divise ». La nature, parce qu'elle permet de contempler l'ordre et de situer convenablement la place de chaque chose, offrait à l'homme un cadre commun et une grille de lecture où il pouvait puiser la loi du monde, celle qui fait de lui un citoyen du monde, contemplé comme partie intégrante de l'édifice universel et appelé, en conséquence, à coopérer avec ses semblables pour honorer ses devoirs envers les dieux[325] et réaliser son épanouissement.

En contemplant la nature, l'individu pouvait déduire les règles qui érigent l'ordre et la valeur de chaque chose. Désormais, le Bien de l'individu se confond avec celui du Cosmos car tous les deux sont régis par la même Loi naturelle qui garantit leur unité et maintient leur pérennité. Plus tard, ce postulat va être repris par Saint Augustin qui allait s'en servir, sous le nom de la Providence, pour lier la Bible chrétienne à l'Empire romain et ouvrir, ainsi, la voie à « une permanence dogmatique de la référence divine[326] » au sein de la nouvelle pensée juridique romaine, celle qui sera promue par l'Empire romano-chrétienne.

Ainsi, comme l'observe Pierre Legendre, en interprétant l'Empire à travers le thème mystique de la Cité céleste, Saint Augustin esquissa les contours d'une nouvelle science, celle de la théologie politique qui permettra, ultérieurement, au christianisme de fournir au pouvoir Impérial/Etatique la capacité de « produire les normes subjectives et sociales référé à sa cause [327]». Désormais entrelacés, les destinées de l'Empire, Cité temporelle, et celle du christianisme, messager de l'architecture harmonieuse divine, pouvaient forger les sentiers

[325] M. PENA, op. cit., p. 250.
[326] Pierre LEGENDRE, L'autre Bible de l'Occident : Le monument romano-canonique, Etude sur l'architecture dogmatique des sociétés, Fayard, Paris, 2009, p. 295.
[327] P. LEGENDRE, op. cit., p. 297.

qu'empruntera, à l'avenir, l'ossature normative de la Cité universelle, ceux de son "déterminisme institutionnel". Ainsi, grâce à son œuvre, Saint Augustin fît intégrer l'Empire romain dans le temps biblique et permit à l'ordre surnaturel du Dieu chrétien d'absorber l'ordre naturel, régulateur, jusque-là, de la communauté des hommes.

Désormais, seule l'Eglise, patrie commune du "peuple de Dieu" pourra être considérée comme le véritable lieu de Justice et permettrait de conduire la Cité terrestre vers son Salut[328]. Liée, en conséquence, à l'exercice de la souveraineté impériale, la Providence divine s'édifiera comme la cause première et la raison originelle d'une légalité destinée, d'abord, à réguler, et à accompagner, la vie séculière d'une Rome monothéiste et universelle. Plus tard, quand Justinien placera sa compilation sous l'autorité d'un Dieu chrétien, "garant et maître" et interprétera son Digeste comme "l'œuvre de la Providence divine", il ne faisait que rappeler, à ses destinataires, l'imbrication intrinsèque du sacré/religieux dans le façonnement du Droit. Le professeur J. Gaudemet écrit qu'à travers l'œuvre justinienne, « l'aura du divin continuait d'envelopper le droit [329]» ; à travers son évolution médiévale, et notamment à travers l'œuvre juridique islamique, celui-ci ne sera pas, par ailleurs, capable de s'en séparerµ.

§2§ : *La doctrine juridique sunnite ou l'effacement progressif du rôle de la liberté et de la raison humaine.*

En soulignant ci-dessus le rôle primordial de la théologie islamique médiévale dans la fixation des bases légitimatrices de l'exercice de l'autorité au sein de la communauté islamique, nous avons constaté comment l'être a été empêché d'exercer sa liberté de choix ou d'exprimer sa volonté au nom de la sacralité, usurpée, d'une institution califale, étrangère et ultérieure à la conceptualisation première du message islamique.

Cependant, en s'arrêtant devant la question de la liberté au sein de l'orthodoxie islamique sunnite, et de sa négation à travers l'idée que s'est faite celle-ci de l'autorité politique, nous nous retrouvons devant une structure de pensée homogène dont les diverses composantes sont profondément complémentaires l'une de l'autre. En effet, à travers le reniement, au nom d'une volonté divine fabriquée, de la volonté politique de la composante humaine d'*al Ûmma* le chercheur pourra, parallèlement, déceler un effacement agencé de la sphère de la liberté individuelle dans la pensée islamique orthodoxe. Toutefois, cette élimination n'atteint pas

[328]Paul DUBOUCHET, Droit et Philosophie, l'Harmattan, Paris, 2009, pp 48-53.
[329] Jean GAUDEMET, les naissances du droit : le temps, le pouvoir et la science au service du droit, 4ème édition, Paris, Montchrestien, 2006, p. 104.

seulement la liberté politique de l'individu et la participation civique que celle-ci lui exigerait, elle absorbait, également, sa liberté métaphysique innée (A) avant de le priver de sa liberté législatrice et de sa capacité à concevoir les normes juridiques qui réguleraient sa communauté (B).

A/ La liberté métaphysique en Islam : entre *al-Jabr* et *al-Kadar.*

Occultée par le pouvoir omeyyade, et niée par la doctrine déterministe, *jabrite,* qui justifiait sa légitimité (a), l'affirmation spéculative du libre-arbitre humain devra s'appuyer sur la réaction des opposants politiques du califat de Damas pour se réinsérer au sein de la pensée islamique (b) ; l'avènement ultérieur de la pensée ascharite compromettra, toutefois, l'essor de ce concept et l'aliénera aux interprétations résignées de l'orthodoxie sunnite (c).

a- Le rôle fondateur de la dynastie Omeyyade dans l'avènement de la doctrine Jabrite.

La question de la liberté de l'homme et de sa capacité à façonner son destin s'est manifestée au sein de la pensée arabe comme une conséquence immédiate de la grande discorde et de l'avènement de *Moâwiya ibn Abi Sofiane* au pouvoir. En effet, dès ses débuts, le calife omeyyade allaire faire de l'idée d'*al Jabr* un programme clef pour la construction de son idéologie, et un principe fondateur de sa légitimité. Cette doctrine qui fait du déterminisme et de l'asservissement de la volonté individuelle le terreau doctrinal capable de la nourrir, a été adoptée ainsi par les nouveaux dépositaires de la souveraineté, en Islam, avant qu'elle soit mieux instrumentalisée par la dynastie des Abbassides.

C'est en affichant sa conviction d'être élu par Allah, et conduit par sa volonté belliqueuse, que Moâwiya s'est adressé à ses hommes lors de la bataille de *Sâffayn* pour justifier sa lutte armée contre le dernier des califes de Médine[330] ; plus tard, son fils *al Yazid* justifie son accession au pouvoir par la providence divine capable « d'honorer ceux qu'elle veut, et abaisser ceux qu'elle veut[331]». Ainsi, en prêchant aux individus l'idée d'un déterminisme providentiel, les Omeyyades attribuaient à Dieu la légitimité d'un pouvoir exercé

[330] « Ainsi, d'après ce qu'Allah nous avait prescrit, se trouve le fait que nous nous retrouvons sur ce lot de territoire pour nous opposer / combattre les troupes venues de l'Iraq ; et nous, nous ne pouvons pas nous défaire de la vision divine. Allah a dit dans son Coran : « Si Allah avait voulu qu'ils ne se disputent pas, il l'aurait fait. Cependant, Allah fait ce qu'il veut ». Ibn Abi Al Hadid, Sharh Nahj Al Balagha, Tome 2 et tome 4, p 497, p. 153 ; cité par Abd el Jawad Yassine, op. cit., p 132.
[331] Al Tabari, *Tarikh Al Ûmam wa al Mûlûk*, vol V, Bayreuth, *Institut Al A'lami,* p. 526.

arbitrairement et posaient, implicitement, les bases premières de l'instrumentalisation effective de la parole divine.

De nombreux versets coraniques ont été mobilisés, en conséquence, pour appuyer la doctrine d'*al Jabr*[332], et enseigner que l'homme est dirigé par Dieu/Allah dans le moindre acte de sa vie quotidienne. La vie de l'être sur terre comme sa destinée dans l'au-delà ont été prescrite par Allah avant l'avènement de l'individu sur terre. Cette école de pensée refusait, ainsi, à l'individu l'idée de l'existence d'une volonté, ou d'une capacité indépendante et propre, et l'assimile à un objet dans la mesure où ce dernier ne peut mouvoir sans l'intervention d'un facteur externe.

Dans cette perspective, Dieu seul est le véritable agent et il est le seul provocateur de l'acte humain. Il intervient directement dans le façonnement de l'acte humain par son *Qadaê*, jugement, ou indirectement à travers les mécanismes régulateurs de la providence divine, face à un tel postulat, l'être ne peut que se résigner. Chez les partisans de cette doctrine, les mécanismes implicites, qui révèlent la volonté divine, se décèlent à travers la nature qui prêche à l'homme d'aligner ses attitudes sur les principes qui la régissent[333]. Parce que la volonté est un attribut de l'essence d'un Dieu qui veut de toute éternité, les *Jabrites* affirment qu'il ne saurait être question pour l'homme de vouloir quoi que ce soit en dehors de la volonté divine. Les actes se produisent, en conséquence, par nécessité car ils participent à la concrétisation de la volonté divine ; l'Homme ne peut, donc, être l'auteur de ses actes et tient son pouvoir d'agir exclusivement de Dieu qui le lui confère, instantanément, son action.

En devenant le seul et véritable paradigme de la légitimité omeyyade, la doctrine d'*al Jabre* devait servir aux opposants du califat de Damas comme un angle d'attaque capable de faire émerger un nouvel ordre de réflexion. Celui-ci se devait, donc, de réfuter cette opinion et de démontrer l'imposture de ses fondements à l'égard de l'esprit coranique afin d'affaiblir les assises établies par le pouvoir omeyyade, et défaire celui-ci d'une légitimité qu'il a illégalement usurpée ; c'est dans ce contexte sociopolitique miné qu'est apparu, ainsi, la doctrine *Qadarite* qui a été, la première, à théoriser le concept du libre arbitre en Islam et qui

---

[332] Coran, Sourate Al Haj, V. 70; Sourate, Al An'âm, V. 59; Sourate Al Mûlk, V. 13.
Voir à propos de cette question Mona AHMED ABU ZAYD, *Al Insane fî Al Falsafa al Islamiya, dirassa moqarana fi fikr al Amiri, Al Moâssassa al Jamiîya li-Al Dirrasâte wa al-Nachr wa al-Tawziâ*, Bayreuth, 1994, pp. 157-160; Nabil HAMDI, *Halli al Insan Moussâyâr aw Moukhâyâr, Markaz Buhût al-Azhar,* 1991, 166p; Sami NASSR LATF, *Al Hûriyya al Mas'ûlla fî al-Fikr al-Islami al-Falsafî, Maktabate al-Hûriyya al-Hadithâ,* Le Caire, 414 p.

[333] Cheikh BOUAMRANE, Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane, Solution Mu'tazilite. Librairie philosophique J. VRIN. Paris. 1978, p. 197.

cherchait à réhabilite la liberté métaphysique de l'individu et l'usage, qui en résulterait, de sa volonté.

Avant d'exposer l'enseignement établi par ce courant et de s'interroger sur son évolution ultérieur, il nous est recommandé de s'arrêter devant une scène attachée au règne d'*Abdel Malek Ibn Marwan* (685 J. C – 705 J. C) ; en effet, celle-ci, malgré les polémiques qui entourent son auteur[334], témoigne de l'importance des luttes livrées par ce calife, face à ses opposants, et les sentiers qu'il emprunter pour affirmer son autorité :

> Dans un livre "*Al Imâma wa al Siyâssa"*, le juriste hanbalite *Ibn Qutayba* rapporte que « le calife (*Abdel Malek Ibn Marwan)*, après avoir éliminé physiquement son opposant *Amrû Ibn Saîd*, ordonna à ses soldats de jeter la tête de ce dernier du haut de son palais et de s'adresser ainsi à ses nombreux partisans : Selon la volonté préétablie, le prince des croyants a tué votre camarade et a concrétisé ainsi l'ordre divin.

En ancrant cette exécution au sein de la volonté divine, le calife omeyyade imbriqua, incontestablement, l'injustice de ses actes, produits à travers son exercice du pouvoir, aux desseins exclusifs, préétablis par Allah. Toutefois, le premier postulat, que pourra se faire le lecteur de cette affirmation, sera sa capacité d'enlever la charge éthique, et salvatrice, véhiculé par le message prophétique, d'une part, et son aptitude de rendre Allah responsable du Bien et du Mal provoqués par les hommes, d'autre part. Une telle approche ne peut que rendre obsolète la promesse eschatologique de la foi islamique et invaliderait l'existence, même, d'un jugement dernier. Celui-ci, ne devrait, en effet, avoir lieu si l'acte humain n'est que l'expression conforme de la volonté divine et la traduction ultime de sa propre intention ; comment Dieu pourrait-il, donc, juger un être dépourvu, complétement, de ses propres capacités d'agir ?

C'est dans l'ordre de libérer Dieu des artifices émis par les califes omeyyades que l'appel de *Mû'bad al Juhâni,* assassiné en l'an 80 H (699 ap J-C), s'est élevé pour dénoncer les pratiques omeyades et prêcher aux gens qu'Allah ne peut être aussi injuste et que seul l'individu est responsable de ses actes et ne peut être jugé qu'à partir de ce qu'il a accompli délibérément[335].

---

[334] Ibn Qutaybiya, *Al Imâma wa al-Siyassa,* Vol II, *maktabate Mostafa al-Babi al-Hâlabi*, Le Caire, 1969, p. 27.

[335] Ibn Al Athir, *al-Kamil fi al-Târikh : vol IV, al-Matba'â al-Mouniriya,* Le Caire, 1939, p. 75 ; cité par Abd Al Jawad YASSINE, op. cit., p 168 et Cheikh BOUAMRANE, op. cit., p. 23-24.

Parce que Dieu n'a pas créé l'être pour propager le vice, qui provoquerait, à la fois, son propre avilissement et le désordre sur terre, sa perfection ne peut être atténuée par les pratiques de ses créatures ; « Seul l'être crée le bien et le mal, la foi et la mécréance, l'obéissance et la rébellion, Sa récompense à l'au-delà se définit ainsi par la droiture de ses propres actes ». Cependant, en tenant un tel discours et en dénonçant les abus de l'autorité omeyyade, comme une production de leurs propres œuvres, la doctrine *qadarite* devait rapidement s'exposer à l'inimitié du pouvoir de Damas et s'exposer à ses répressions. Ce doute devait se cristalliser, ainsi, à travers la pensée de *Ghaylane al Démachki* qui a critiqué la condition institutionnelle de l'appartenance quraychite du Califat et a fait de la souveraineté du libre arbitre humain, la seule condition acceptable pour l'exercice de l'autorité générale au sein d'*al Ûmma.*

Ainsi, conscients de la menace que porte ce discours à leur légitimité sacralisée, dessein de la volonté divine, les califes omeyyades procédaient à la répression et à l'exécution des adeptes du libre arbitre tout en s'appuyant sur le silence douteux des *fûqaha* adeptes de la tradition[336]. Toutefois, la survie de la doctrine qadarite passera, d'abord, par l'œuvre conceptuelle du juriste *Al Hassan al Basri* (21H/642 J.C-110H/728 J.C) – qui a été amené à clarifier sa pensée devant le calife omeyyade *Abdel Malek* et convoqué à s'abstenir de la critique de son exercice despotique du pouvoir – avant que son disciple *Al Wassil Ibn Attaê* (700-748), considéré comme le fondateur de l'école *Mûtatzilite,* la poursuive. Cette école qui choisit de reprendre, à son compte, l'idée de l'existence d'un libre arbitre humain et de s'appuyer exclusivement sur la raison pour valoriser l'être et définir les degrés de sa responsabilités en dehors des lignes prédéfinies par les textes religieux.

b- L'école Mû'tazilite, vers le rétablissement de la liberté intrinsèque de l'être humain.

Les *Mû'tazila* sont considérés comme les plus anciens *Motakilimûn*, ces "conférenciers" qui essaient de fonder un discours rationnel pur tout en soutenant sa correspondance avec la véracité de leurs convictions religieuses. Leur avènement est dû au débat relatif au positionnement juridique et théologique du pécheur au sein de la Communauté islamique et à la manière dont il doit être considéré par rapport à son adhésion à la véritable foi; en lui attribuant, ainsi, une situation intermédiaire, cette école de pensée allait poser son principe

[336] A propos de cette école et de ses différentes mouvances, *Al-Baghdâdi*, *Al Farq bayna al Firaq wa bayan al firqa al najiya minhôm, Maktabate*, (la différence entre les sectes de l'Islam) Vérifié et présenté par *Mohamed Othman Al Khicht*, Le Caire, Ibn Sina, 1988, p 104-177.

fondateur. La question du péché, commis par l'être, n'a pas été, toutefois, la seule à forger les socles de cette doctrine ; en effet, apparue à *al Basra* et *al Koufa*, anciennes localités perses où le manichéisme demeurait influant, la doctrine *mû'tazilite* a été amenée à défendre la conception islamique de l'Unicité divine face au dualisme que conceptualisait cette ancienne doctrine iranienne. Par ailleurs, ce principe de l'unicité divine devait, également, s'ériger comme un rempart contre le dogme chrétien de la trinité[337].

Hormis ces deux principes, cette doctrine enseigne trois autres principes dont le premier est d'ordre eschatologique et le deuxième préconise « la mise en pratique des principes de la justice et de la liberté dans les comportements sociaux… pour créer une atmosphère d'égalité et d'harmonie sociale, grâce à laquelle chaque individu puisse réaliser ses possibilités ». Cependant, la compréhension de ces deux principes est inconcevable, chez les *Mû'tazila,* sans l'idée intrinsèque de la Justice divine qu'ils avaient puisée auprès des idées qadarites. Cette école appréhende, ainsi, la responsabilité et la liberté humaine comme deux manifestations concrètes de la justice divine car Allah ne peut pas condamner l'être pour des actes qui lui sont involontaires et dont il n'est pas l'agent exécutif. Tout autre cas de figure serait significatif de la négation effective du principe de la récompense et du châtiment divin dans l'au-delà et par conséquent une réfutation explicite du concept même de la justice divine[338].

Face à leurs opposants, qui ne reconnaissent que la primauté et l'exclusivité de la volonté divine et ceci par le biais du verset coranique « toute chose est inscrite dans un registre céleste », les *Mû'tazila* écrivent que celle-ci est seulement significative d'un dessein éternel et qu'elle est propre au génie créateur d'Allah qui ne se préoccupe que de l'être et non pas de ses actes. Parce que l'individu a des obligations morales, juridiques, cultuelles à l'égard de ses semblables, celui-ci doit disposer de sa propre volonté pour les acquitter convenablement ; l'authenticité de la capacité humaine pouvait, donc, s'affirmer.

---

[337] *Supra,* p. 298-303 ; Henri COBIN, Histoire de la philosophie islamique, Arman Colin, Paris, 2004, 190 p.

[338] Dans son analyse de la question de la capacité et de la contrainte, Cheikh BOUAMRANE résume parfaitement cette idée en écrivant que « Dieu ne contraint personne à agir ou à croire, car Dieu a révélé dans le Coran « Dieu n'impose à chaque homme que ce qu'il ne peut porter ». La raison, non plus, n'admet la contrainte car il serait absurde de demander à un paralytique de marcher. Selon la doctrine mu'tazilite, tout acte suppose deux conditions nécessaires : le pouvoir d'agir et l'instrument nécessaire à l'action. Si l'un ou l'autre manque, l'acte est impossible. Personne ne saurait imposer une action sans être injuste et Dieu ne peut commettre une injustice car il est souverainement juste ». Ch. BOUAMRANE, op. cit., p. 180-181.

A l'instar des Qadarites qui leur ont fourni les bases premières de leur réflexion, et à travers leur appel à user de la raison dans le choix du chef de la communauté de l'Islam, les *Mû'tazila* devaient s'écarter de la vision traditionnaliste incarnée par l'orthodoxie conceptuelle sunnite et s'exposer à ses attaques méthodiques[339]. Parmi celles-ci, nous devrons mentionner, l'opinion élaborée par *Abû al-Hassan Ali ibn Ismā'īl al-Ash'arī* (mort en 324 H/936 J-C) et qui allait servir, comme un fer de lance, pour la doctrine déterministe institutionnelle dans sa réfutation des opinions mû'tazilites. C'est ce constat qui nous permet de penser, contrairement à l'opinion du professeur H. Cobin qui relie l'avènement des *Mû'tazila* à des racines exclusivement conceptuelle, que cette école a été d'abord le résultat d'un contexte politique défini et une réaction à l'égard d'une idéologie du pouvoir dévastatrice.

c- La liberté métaphysique chez *al-Ash'arī :* une objectivité doctrinale douteuse.

Hormis la critique du principe de la causalité qu'il a longtemps confessé, *al-Ash'arī* a essayé de proposer une nouvelle structure conceptuelle capable de résoudre le débat opposant l'idée de la primauté de la raison humaine et du libre arbitre sur celle de la foi. Porté donc par le souci de concilier les diverses fractions théologiques de l'Islam par rapport à l'usage de la raison humaine dans la construction de la norme, *Abu Hassan al Ash'arī* se devait de forger une structure médiane entre la raison et la foi, une sorte de "troisième voie". Toutefois, celle-ci se montrera inapte à se dissocier de son arrière base littéraliste et proposera, par conséquent, une solution "hasardeuse " qui ne fera que confirmer l'interprétation conceptuelle du pouvoir.

Al-Ash'arī réfute donc l'idée *Mû'tazilite* d'*al-Irada*/la volonté, qui inculque la liberté entière de l'homme et le dote de la capacité créatrice, et lui substitue la notion de l'acquisition, *al-Kasb*. Cependant, celle-ci, tout en admettant l'idée d'une liberté qui rend l'homme responsable de ses actes, cherchait étonnamment à ne pas faire concurrencer la puissance divine avec une autre capacité créatrice. La théorie d'*al Ash'arī* enseigne que l'homme ne crée pas ses actes mais il les acquiert et leur permet, ainsi, de s'insérer au sein d'*al-Qodra al-ilahîya*, la capacité divine. C'est à travers cette combinaison qui fait coïncider

[339] Il faut souligner que cette doctrine a été élevée au rang du dogme officiel de l'Etat abbasside par le calife Al Ma'âmun. Toutefois, cette manœuvre semblait être plus dictée par la "Raison d'Etat" et les calculs d'un souverain qui devait faire face, à la fois, à l'hostilité de la rue qui le voyait comme un imposteur fratricide et aux défis externes d'un Empire Byzantin de plus en plus menaçant.

l'Iktissab avec la *Qodra*, que l'homme peut prétendre, selon *al Ash'arī,* à sa liberté ; il serait ainsi faux de prétendre que Dieu est injuste du fait qu'il permet le mal, l'homme n'est pas condamné à pêcher, il est libre d'agir car il acquiert, y*aktassib*, l'acte de sa propre initiative et personne ne le contraint de le faire. Dieu ne peut être traité d'injuste et c'est dans la nature de l'individu d'être heureux ou malheureux. Cependant, en essayant de concilier la raison à la foi, *al-Ash'arī* semblait être plus préoccupé à se conduire selon son obéissance envers les motifs spirituels et religieux qu'élaborer un schéma d'étude, soucieux de respecter les attributs rationnels de l'être ; logiquement, sa réflexion sera proche de celle des littéralistes et finira même par s'y confondre.

Ainsi, entre le concept ash'arīte qui stipule que « Toutes les créatures et leurs mouvements, y compris les êtres humains et leurs agissements, sont le produit de la volonté divine absolue[340] » et l'idée de *Jahm ibn Safwan*, le concepteur du déterminisme, qui préconise que « l'homme n'est capable de rien et il est obligé dans ses actes, il n'a ni capacité, ni un libre arbitre, les actes qui lui sont attribués par Allah sont ceux que le tout puissant octroie à l'ensemble des objets créées [341]», la différence semble infime. En effet si les déterministes renient l'existence d'une liberté et d'une volonté humaines, la thèse de la *Qodra* ash'arīte finira par reproduire la même opinion ; en enseignant la théorie d'*al-kasb* et en la subjuguant à la volonté divine, *al Ash'arī* professait implicitement l'idée que l'être ne peut ni créer, ni influencer un acte qui lui est extrinsèque. D'ailleurs, *Ibn Taymiya*, qui est considéré comme le théoricien principal du traditionalisme sunnite, a jugé l'idée ash'arīte d'*al kasb* comme une simple copie, réajustée linguistiquement, de la doctrine jabrite[342].

Par ailleurs, à travers sa théorie "médiane", *al-Ash'arī* allait subir les critiques simultanées des Mû'tazilite qui l'ont accusé de l'opportunisme de flatter la masse et d'œuvrer en faveur de la thèse traditionnaliste des gens d'*al Hâdith*, les littéralistes, et de ces derniers qui jugeait sa théorie comme une approche décevante et insuffisante à cause de son hésitation à revenir, explicitement, aux sources premières de l'Islam sunnite, le Coran et la tradition du prophète, telle qu'ils la reconnaissent ; pour cette deuxième école, l'usage d'une méthodologie spéculative, quelle que soit son issu, reste incompatible avec la foi islamique et l'abnégation qu'elle exige.

---

[340] *Al Ash'arī, Al Luma'â fi al-Râd âla ahl al-Ziyagh wa al-Bidaê, tahqiq Hamdi GHRABA, Le* Caire, 1975, p. 69.
[341] AL SHAHRASTANI, al-Milal wa al-Nihâl, vol I, Maktabate al Salam Al Alamiya, p. 91.
[342] *Ibn Taymiya, Minhaj al Sûnna al-Nabawiya fi Naqd Qalam al-shi'ïa wa al Qadariya, Vol I, Al Matbaâ' al-Amiriya*, Le Caire, 1904, pp. 325-326.

Bien que si les savants sunnites se soient approchés de la thèse déterministe, et notamment pour servir les desseins politiques de l'institution califale, ils n'ont pas officiellement professé la thèse jabrite relative à la liberté métaphysique de l'individu. Toutefois, leur attitude abstentionniste, qui s'est justifiée par la crainte de ce courant de déformer le texte révélé, tel qu'il leur a été révélé[343], l'a conduit, néanmoins, à forger une neutralité négative hostile à l'usage libre de la raison humaine qu'il refusait d'admettre sans une référence textuelle.
Après avoir démontré, à travers cette lecture, comment la notion de la liberté a été omise sur le plan doctrinal et philosophique au sein de la pensée islamique, il est temps de voir comment cette confiscation s'est accompagnée d'une démarche parallèle opérée par l'orthodoxie sunnite envers la liberté législatrice et normative.

B/ De la construction de la norme juridique en Islam sunnite : Vers un déclin progressif de la raison humaine.

A cause de la perte des premiers écrits mû'tazilites relatifs à la science d'*Uçul Al Fiqh*, les fondements du Droit, sous le poids de l'oppression exercée à leur égard par les autorités sunnites orthodoxes, notamment à partir du règne abbasside d'*Al-Môtawakil* (847-861), le chercheur, qui souhaite comprendre la méthodologie législatrice chez les mû'tazilites, doit se tourner vers les écrits de leurs derniers docteurs ainsi que vers ceux des auteurs ash'arītes. Cependant, si les deuxièmes font référence à la théorie juridique des Mû'tazilites afin de mieux la critiquer, les premiers semblent être marqués par l'emprise conceptuelle du traditionalisme et proposent une méthodologie de droit "exonérée" des attributs originels qui caractérisaient les premiers architectes de cette école : leur reconnaissance du libre arbitre humaine et sa capacité à délibérer, ouvertement, de la nature de la norme juridique qu'elle s'appliquerait.

Avant qu'elle devienne un synonyme de l'occultation de la capacité humaine législatrice, la fabrication de la norme juridique, au sein de la pensée islamique, a été l'objet d'un débat doctrinal parallèle à l'avènement de l'idéologie politique d'*al-Ûmma* et inhérent, en conséquence, à l'opposition conceptuelle de la pensée islamique (1), les schémas méthodologiques proposés par l'école mû'tazilite nous permettront de déceler les traits d'une norme juridique islamique capable de s'affranchir de sa dimension sacrale, celle qu'elle lui a été infligée par l'orthodoxie sunnite (2).

[343] Abd al Jawad YASSINE, op. cit., pp 132-136.

a- Al-Fiqh entre *Ahl-al-Ra'y* et *Ahl-al-Hâdith*.

Parallèlement au débat théologique relatif à l'usage de la liberté et de la raison humaines, nous voyons la pensée sunnite exposer deux doctrines relatives à la capacité de l'être quant à sa construction de la norme. Ces deux courants reflètent parfaitement la complexité intrinsèque du dialogue opposant les partisans du libre arbitre humain et les adeptes de la contrainte. En effet, si le prophète avait explicitement mentionné « *Ûmûrûkum anta awla biha,* vous êtes les mieux appropriés à juger de vos propres affaires » et avait permis, ainsi, à ses partisans de délibérer de leurs affaires temporelles, c'est sous ses compagnons que se cristallisera le fossé séparant un premier courant, attaché à l'usage exclusif du texte coranique et des actes de Mohamed, et un autre, appelant à ne pas faire abstraction de la raison humaine et de s'adapter aux nouvelles conjonctures rencontrées. Ce deuxième courant concevait que chaque question juridique a été justifiée par une cause et a été légitimé par une finalité précise ; et par conséquent, le traitement de chaque nouveau cas devait respecter les exigences de la conjoncture qui l'a emmené et à s'édifier à partir de sa propre cause, *al-Îlla*. Ces deux voies d'interprétation devaient se transmettre parmi les compagnons, et auprès des générations qui les ont suivis, jusqu'à élaborer deux écoles doctrinales distinctes et autonomes l'une de l'autre. Ainsi, *Al-Koufa* accueillit l'école dite d'*Ahl-al-Ra'y*, celle de la libre opinion, et Médine devait abriter celle d'*Ahl-al-Hâdith* dont la méthodologie consistait à l'interprétation littéraliste des textes et l'application strictes des pratiques et faits hérités des compagnons proches du prophète.

Cependant, la capacité déductive de la première école et sa méthodologie qui consistait à résoudre les questions juridiques – omises par les préceptes coraniques – à partir des intérêts concomitants de la raison humaine et de l'éthique islamique, devait se heurter, rapidement, à la rigidité et les critiques des littéralistes qui l'obligeront à s'altérer et se dissiper au sein d'une structure juridique orthodoxe capable d'affaiblir la propriété intrinsèque l'homme : sa raison. Afin de mieux comprendre les traits de l'influence exercée par la doctrine d'*Ahl-al-Hâdith* sur le développement du *Fiqh* islamique et la manière dont celle-ci pénalisera l'éclosion d'un courant juridique bâti sur la libre opinion des juristes musulmans, nous nous arrêterons devant ce passage écrit par Ahmed Ubaîd Al-Kebissi. En effet, nous estimons que cet auteur, à travers sa réflexion, résume parfaitement le comportement excluant et "malintentionné" de l'approche orthodoxe, littéraliste, à l'égard de la raison humaine :

« Certaines personnes pensent qu'*Ahl-al-Hâdith* ne prennent pas compte de la libre opinion et qu'*Ahl-al-Ra'y* rejettent de leur côté les *Hâdith*… Or, ceci relève une compréhension erronée car les premiers croient en l'usage de la libre opinion et acceptent que d'autres s'en servent pour la construction de leur analyse ; cependant, ils ne s'en servent pas personnellement. Cette attitude est due à leur piété et leur crainte d'être interrogés à propos de leur rôle dans la diffusion de cette méthodologie lors du jugement dernier. Du moment que d'autres individus le font à leur place et les déchargent de cette responsabilité, *Ahl-Al-Hadith* se chargent d'analyser le *Hâdith* et de valider son authenticité auprès de ceux qui veulent y appliquer l'effort dialectique. Les adeptes de cette école poursuivent ainsi la tradition des compagnons du prophète qui refusaient d'endosser la charge lourde de trois choses, *al'Imâmat*, *al Fitya*, l'avis juridique, et *al-wadiâa*, le dépôt et évitaient, ainsi, la diffusion d'une opinion inexacte capable d'altérer les convictions des musulmans.

L'attitude d'*Ahl-al-Hâdith* peut être appréhendée comme une manifestation de l'objectivité scientifique et un sens élevé de la responsabilité ; ils sont considérés comme responsables, tuteurs des adeptes de la libre opinion et peuvent être ainsi assimilés à une opposition parlementaire légitime chargée de définir les lignes rouges et à un mécanisme institutionnalisé de la censure capable d'interdire les abus et les conséquences téméraires d'une raison inconditionnée. C'est exactement ce qu'ont fait brillamment les ash'arītes face à la doctrine mû'tazilite qui a plus nui à l'Islam qu'elle lui a été utile[344] ».

Si nous avons choisi d'évoquer ce passage, c'est parce que nous pensons qu'il est explicitement révélateur de l'opinion juridique sunnite, figée encore dans ses convictions, et de ses errements contradictoires. En effet, suite à la lecture de ces lignes, le chercheur ne peut s'empêcher de se demander comment l'auteur peut-il concilier sa conviction en une opinion libre et son affirmation de la nécessité de la censurer pour ne pas heurter aux dogmes islamiques établis ? Cependant, qu'est-ce que l'auteur veut dire par dogme, signifie-t-il celui des Shiites, des Khâridjites, des Qadarites ?

Non, l'auteur s'aligne parfaitement sur la position doctrinale *d'al-Sûnna* qui, outre le fait qu'elle s'est façonnée graduellement et selon des circonstances variables, n'a cessé de consacrer une interprétation littéraliste de l'Islam, plus au moins, conforme à la vison déterministe de l'institution califienne.

L'éloge de cet auteur du refus de cette école de débattre de la question normative, intrinsèque à l'organisation et à l'équilibre des rapports au sein de la société humaine, au nom

[344] Ahmed UBAID AL-KEBISSI, *Al-Aql wa al Qur'an : Hamîman farâqa baynahoumaal Jâhl, Makanât al-Aql fi al-Fiqr al-Arabi, ,* 2eme edition, Bayreuth, Juillet 1998, *Markaz Dirassate al-Wahdâ al-Arabiyâ*, p. 59.

d'une piété insistante, confirme l'abstentionnisme négatif de ce courant et de son ébranlement de l'intellect humain. D'ailleurs, nous pensons que le fait de justifier l'occultation de la raison individuelle au nom du travail effectué par l'école d'*al Ra'y,* et par la sauvegarde des acquis antérieurs, ne peut pas signifier une prise de responsabilité savante comme le prétend l'auteur. En effet, la responsabilité consciente de cette doctrine aurait exigé de lui qu'il descende dans l'arène spéculative et qu'il use de la même méthodologie analytique que ses adversaires doctrinaux, les mû'tazilites, qui n'hésitaient pas à confronter les traditions prophétiques rapportées aux jugements de la raison humaine, d'une part, et les appréhender selon les finalités globales du Texte révélé, d'autre part ; avant de pouvoir les accepter et en faire, ainsi, des assises capables de réglementer les actes des individus et leur rôle au sein de la société.

De plus, et comme nous allons le démontrer dans le chapitre suivant, comment peut-on parler d'une mise en valeur de la raison, comme le souligne l'auteur dans un passage ultérieur de son article, quand on établit une méthodologie où l'effort déductif disparaît en faveur de la tradition et finit par provoquer une stagnation spectaculaire du droit islamique et de son écartement de mouvements perpétuels de l'évolution sociale ? Afin d'observer les traces indéniables d'une reconnaissance islamique médiévale de la capacité de l'Homme à façonner le Droit qui le régit, il faudra se tourner vers les partisans de la liberté métaphysique et naturelle de l'homme ; en admettant que celle-ci est inscrite dans le texte coranique, les auteurs mû'tazilites refusaient de la lier à des interprétations aléatoires qui la sanctionneraient.

b- La doctrine Mutazilite, de la primauté de la raison législatrice chez l'être.

Selon *Al-Jahiz*, « la légalité et l'illégalité en Islam ne peuvent être définies et connues en dehors du texte coranique, de la Sunna unanimement admise et de la raison[345] » ; ainsi, hormis la place majeure qu'elle attribue à la raison, la pensée d'*al-Jahiz* manifeste pleinement les disparités entre la doctrine orthodoxe sunnite et l'école mû'tazilite qui refuse de reconnaître toute légitimité ou primauté aux paroles des "habitants de Médine" comme le prétend la doctrine juridique malékite[346], et ignore la validité du consensus, tel que celui-ci sera structuré et admis, ultérieurement, par *al-Shafi'i*.

[345] *Rassa'il al Jahiz*, cité par Ahmed Amine, Doha al Islam, *maktabate al-nahda al Missriya*, vol III, Le CAIRE, p. 138.

[346] Selon la doctrine juridiques fondée par *Malik Ibn Anas,* les sources du droit sont le Coran, la *Sûnna*, le consensus des savants, puis les coutumes médinoises car elles préservent les faits et les traditions des descendants des compagnons du Prophète qui le côtoyaient et connaissaient, en conséquence, mieux que quiconque ses faits et ses intentions. En l'absence de ces trois bases, *Malik* accepte *al-Ijtihâd*, l'opinion personnelle qu'il conditionne à l'absence du texte sacré, la préférence, *al-Istihssan* et le raisonnement par analogie, le *qiyâs*…

A l'opposé du Coran, dont la légitimité n'est pas mise en doute, *al-Jahiz* conditionne la validité de la Sûnna par l'accord unanime des compagnons et par une analyse dialectique qui examine à la fois, l'authenticité et la justice de ses rapporteurs, *al-Sânad,* le contenu de la tradition rapportée, *al-Mâtn,* et le contexte sociopolitique qui a fait apparaître le Hâdith analysé. D'ailleurs, les doutes émises par cette école à l'égard d'*al Sûnna*, avaient mené, auparavant, le maître d'*al-Jahiz, Ibrahim Ibn Siyar An Nazzam* (mort vers 231 H/ 845 J.C) à la rejeter explicitement et à formuler un ensemble de réprimandes à l'égard de la structure conceptuelle de l'école orthodoxe qu'il juge coupable d'occulter la raison humaine jusqu'à déformer la parole divine et la conduire vers l'anthropomorphisme[347].

Ainsi, en œuvrant pour concilier la *Sûnna* transmise et les exigences scientifiques de la raison humaine ; *An-Nazzam* élabora une méthodologie analytique où il prend la méthode sunnite à contrepied et où il juge la validité du *Hâdith* à partir de la conformité de son contenu avec les exigences de la raison érigée par le texte coranique, et non pas celle que lui attribue la notoriété de ses rapporteurs. Ainsi, toute critique émise à l'égard de ce contenu signifiait chez *An-Nazzam* une mise en doute, simultanée, de la légalité globale du texte rapporté et de la droiture de ses scoliastes. Ce raisonnement l'incita, par conséquent, à critiquer sévèrement le fondement conceptuel d'*al-Salaf* – ce terme auréolé par *al-Shafi'i* – qui désigne les compagnons du prophète et leurs successeur immédiats, censés garantir l'authenticité des faits du prophète de l'Islam, jusqu'à qualifier certains eux de menteurs[348].

Cependant, en faisant preuve d'un esprit critique et en refusant de fonder la légalité de la norme juridique à partir d'une *Sûnna* incertaine, An Nazzam devait s'exposer à l'hostilité du pouvoir abbasside et des auteurs orthodoxes qui le jugèrent comme un hérétique et "un provocateur de scandales", selon les termes d'Al Baghdâdi.

Parce que la doctrine Mutazilite reconnaissait la primauté de la raison humaine et de la capacité créatrice de l'individu, il était normal qu'elle présente une opinion où seul l'homme définit la sphère de sa capacité législatrice et propose donc un champ plus élargi des actes permis légalement que ceux institués par le déterminisme de la doctrine orthodoxe. Ainsi, les juristes mû'tazilites enseignent que tout ce qui n'a pas été évoqué explicitement par le message coranique et l'acte prophétique complémentaire, comme appartenant au domaine de l'obligation, ne peut être attribué à la législation divine et intègre parfaitement les champs des sentences humaines.

---

[347] Al Jahiz, *Al Hayawan*, cité par Abd El Jawad Yassine, op. cit., p. 124.
[348] Al Baghdadi, *Al Farq bayna al Firaq,* Le Caire, *Maktabate Ibn Sina*, 1988, pp. 119-135.

A travers l'opinion de cette école, seul l'homme libre peut donc décider, dans l'absence du texte explicite, ce qui lui convient de ce qu'il ne l'est pas et façonner, par conséquent, un système normatif adaptable à ses attentes ou au contexte sociopolitique où il évolue. En effet, doté de la raison qui lui permet de distinguer le Bien du Mal, l'individu peut définir ce qu'est un acte convenable et délimiter ainsi les champs de sa responsabilité.

Dans un raisonnement qui ne peut que ressusciter les comparaisons entre cette doctrine et celle du Portique, les Mû'tazilites considèrent que les principes éthiques sont universels et admis par tous les hommes, qu'ils sont communes à tous les peuples et demeurent valables à toutes les époques en toutes circonstances. Ainsi, selon les termes de cette école, il existe une loi et une morale naturelles que tout esprit intelligent peut découvrir par sa raison. Ces principes sont ainsi définis à travers le terme d*'Äqliyât* qui désigne les données rationnelles, et qui est différent de celui des *Shar'iyât* qui fait référence aux préceptes dus à la révélation. A travers cette perspective, les Mû'tazilites enseignent que les obligations morales, en général, sont l'œuvre de la réflexion rationnelle avant d'être l'objet de la révélation de la prophétie qui vient les confirmer[349]. En réattribuant, ainsi, à l'homme sa capacité de forger son propre système normatif, les Mû'tazilites prouvèrent l'incohérence des doctrines jabrite et littéraliste qui lient tout acte humain à la seule volonté divine et exposent, en conséquence, l'être une série d'obligations qui n'a cessé de réduire les marges de sa liberté.

Malheureusement, c'est cette structure conceptuelle, réductrice et consacrée par l'apport conceptuel d'*al-Shafî'i*, qui allait être promue par le sunnisme orthodoxe jusqu'à immobiliser le Fiqh islamique et lui interdire de s'émanciper de sa genèses sacrale.

[349] Cheikh BOUAMRANE. Op. cit., p 233-245.

Conclusion de la première partie.

Qu'il s'agisse de l'universalisme monothéiste rationnel et scientifique ou celui métaphysique et religieux, la conception de l'être et de sa raison devait évoluer selon le sens que fait la communauté de sa destinée et des alliances possibles entre le pouvoir, exerçant la souveraineté, et les juristes chargés de l'exprimer. Au sein *d'al-Ûmma*, terreau de la conscience religieuse, l'appartenance de la loi à Dieu et la nécessité de la conformité de son expression juridique allaient de soi avec le maintien du pouvoir en place. Celui-ci s'est employé à l'occultation progressive de la raison afin de conditionner la subordination civique de l'individu.

C'est à travers cette réflexion que surgissent les questions relatives aux liaisons possibles entre le *Jus* Romanis et le *Fiqh* et les influences exercées sur le Droit d'une communauté islamique en construction. Toutefois, nous verrons qu'à l'instar de l'omission exercée envers la raison et de la liberté, jugée menaçante de la stabilité de la légitimité du pouvoir califal, les juristes musulmans devaient souvent s'abstenir à faire référence à l'héritage juridique reçu d'un Empire romain universel qu'ils estimaient avoir vaincu.

Deuxième Partie

Rome, une notion régulatrice de la raison islamique médiévale.

Après avoir essayé d'examiner les connexions étroites qui existent entre le concept de la souveraineté dont se dote une communauté sociopolitique et l'idée, que celle-ci se fait, de la norme destinée à réguler les rapports internes de ses composantes institutionnelles et humaines, nous avons écrit que la genèse du droit reste, nécessairement, dépendante de la volonté de l'institution politique qui se trouve aux commandes de cette communauté sociopolitique. Afin d'appuyer cette opinion, nous nous sommes arrêtés devant la construction progressive de la norme au sein du bassin méditerranéen et nous avons conclu que l'architecture du droit, au sein de la Méditerranée antique et médiévale, a dépendu intrinsèquement de la manière dont le concept de la souveraineté a été appréhendé par les gouvernements successifs et variables qui ont dominé la Méditerranée tout au long de cette phase temporelle ; ainsi, nous avons souligné que loin d'être substantielle au droit, l'idée de sa sacralité, ou de sa laïcité, devait être lue, d'abord, comme la référence explicite de la manière dont a été façonnée la légitimité du pouvoir politique au sein des Cités universelles, romaine et islamique, qui s'y sont implantées. Cette élaboration du droit nous est apparue, également, comme le témoignage authentique de place accordée par le pouvoir politique à la raison humaine et les marges qu'il lui a laissé pour le penser et le façonner.

Ainsi, atténuée dans un *Jus*, capable d'admettre la composante rationnelle de la norme juridique, l'idée de la Sacralité du droit allait triompher à travers le *fiqh* islamique. Toutefois, nous avons souligné à travers l'analyse des deux notions de la raison et de la liberté en Islam médiéval, que le caractère supranaturel de la norme, au sein de cette sphère, apparaît plus comme le produit volontaire d'une institution califienne en quête de légitimité que le produit propre des bases conceptuelles fondatrices de l'Islam. En effet, en puisant dans le sacré ses sources de légitimité, et autres références nécessaires pour exclure l'individu musulman de la gestion des affaires communes de la société, l'institution califienne allait réussir à crayonner un système normatif aux origines supraterrestres avant de le mandater d'occulter et d'évincer la volonté et la raison humaines de l'architecture régulatrice de la communauté universelle gouvernée.

Ainsi, en parvenant à éclipser la raison législatrice, notamment à travers sa bénédiction de la lecture traditionnaliste du texte révélé, l'institution califienne médiévale avait réussi à imbriquer au sein de la conscience collective islamique l'idée d'un *fiqh* qui ne peut être inconcevable en dehors de son attribut " donné " et de le présenter, ainsi, comme une assistance divine et infaillible en faveur de ses authentiques croyants, ceux qui ont adhéré au monothéisme religieux de Mohamed et à sa nouvelle communauté universelle, celle modelée

par *Ahl al-Sûnna wa al-Jama'â.* L'origine transcendante du *fiqh* devenait, par conséquent, le synonyme de sa pureté et de son originalité à l'égard des normes profanes qui l'avaient précédé. Toutefois, si la véracité de cette opinion devait se pérenniser à travers une littérature juridique et théologique arabo-islamique figée dans ces certitudes, la redécouverte de l'Orient islamique, par les administrations européennes colonisatrices, permit l'émergence de nouveaux concepts et idées qui ne tarderont pas à chambouler les convictions du monde arabo-musulman et semer les germes du doute dans l'esprit de nombreux auteurs.

Pour la première fois depuis le moyen âge et la fameuse fermeture des portes d'*Al-Ijtihad*[350], il était devenu possible d'appréhender le *fiqh* à travers d'autres socles que ceux véhiculés, jusque-là par l'orthodoxie juridique sunnite ; ainsi, de nouvelles opinions émergèrent et cherchèrent à réintégrer le Droit musulman au sein des cadres préétablis par les systèmes juridiques qui l'avaient précédés en Méditerranée, et notamment celui, issu du monde romano-byzantin. De telles théories, défendues essentiellement par les auteurs occidentaux et peu d'intellectuels arabes, devaient déclencher les réactions fougueuses des auteurs et des jurisconsultes musulmans. Ces derniers, vigilants de repenser le *fiqh* à la lumière des évolutions contemporaines, ne tardèrent pas à rappeler la spécificité casuistique propre à la Loi et au Droit Islamiques ; le débat scientifique sur la question des origines romano-byzantines du *fiqh* pouvait, ainsi, éclater…

Cherchant à démontrer l'exactitude de cette opinion qui affilie le *fiqh* à des origines romaines, notre étude procédera à l'analyse de certaines pratiques juridiques islamiques avant de les confronter aux règles juridiques romaines qui leurs seraient analogues. Cet exercice, qui s'arrêtera devant certaines normes régulatrices de la relation entre l'individu et le pouvoir central islamique d'une part et entre l'individu-croyant et ses semblables d'autre part, devra nous doter des éléments conceptuels nécessaires pour façonner une idée plus précise sur cette proximité prétendue entre le *fiqh* musulman et le droit romain. Il est vrai que les similitudes constatées entre certains préceptes juridiques romains et islamiques - et telles qu'elles sont affichées à travers la fiscalité islamique ou certains actes transactionnels - incitent le

[350] A partir du neuvième siècle, et sous l'impulsion de la réflexion shaféite, l'idée d'*al-ijtihâd*, le raisonnement indépendant des juristes, se restreignait pour n'admettre que les avis des grands maîtres et jurisconsultes du passé. Nous verrons, par ailleurs, comment l'essence même de ce concept fut altérée et devait se limiter à un effort déductif ancré dans les prescriptions coraniques ou celles transmises par al *Sûnna* et authentifiées par le consensus de la communauté. Occultant ainsi l'opinion libre et le raisonnement personnel des *fûqaha*, les différents savants des écoles juridiques sunnites promulguèrent, au dixième siècle, l'idée de la résolution antérieure de toutes les questions juridiques essentielles. Désormais, il devenait interdit aux jurisconsultes musulmans de contrarier le consensus établi et de faire preuve de réflexion indépendante ou innovatrice, l'activité principale des *mûjtâhid* sera limitée à l'explication et l'application de la doctrine établie. L'ère du *Tâqlid*, qui confinait les juristes musulmans à imiter les théories de leurs prédécesseurs et à les gloser, pouvait ainsi commencer et annoncer "la fermeture des portes *d'al-ijtihâd*".

chercheur à s'interroger sur les éventuels emprunts qu'aurait effectuée l'administration islamique à l'égard de l'organisation romano-byzantine qui l'avait précédée en Arabie et en Afrique du Nord.

En effet, parce qu'il est imprudent d'aller contre les lois de la continuité historique et d'éclipser ainsi les apports d'une antériorité consubstantielle, nous ne pouvons pas écarter l'opinion de ces nombreux auteurs qui défendent la thèse des bénéfices cueillis par le pouvoir musulman de la présence préalable des certaines règles administratives et juridiques romaines et qui lui auraient permis de préserver la stabilité des territoires conquis. Ce maintien, qui serait justifié par l'absence d'une tradition institutionnelle et étatique arabe, allait toutefois se réaménager selon les exigences de la morale religieuse islamique et la dualité normative que celle-ci a véhiculé entre le licite et l'illicite.

Nous verrons que l'opinion d'un *fiqh* décrit comme un édifice normatif "pré-structuré", exploitant les assises normatives de la législation romano-byzantine antérieure, a été reproduite par plusieurs plumes. Cependant, loin d'entériner leurs thèses et sortir, en conséquence, l'influence romaine suggérée de ses contours aléatoires, ces auteurs allaient surtout provoquer de nombreuses réactions – et pas seulement des penseurs musulmans – qui affirment que l'existence singulière d'une analogie entre le droit romain et le droit musulman ne peut en rien affirmer l'influence du premier sur le deuxième. Un tel impact ne serait, en effet, que le fruit hasardeux des multiples flux qu'absorbait l'Islam conquérant, la place du *jus* - ou de toute autre idée romaine - serait insignifiante et même inappropriée au "raffinement" des apports transmis par les cultures égyptienne, indienne ou encore perse et que l'Islam n'avait pas hésité à recueillir[351].

Or, malgré les abondantes lectures proposées par les échanges universitaires relatifs à la question de l'authenticité originelle du *Fiqh*, nous estimons qu'elles restent insuffisantes pour comprendre les raisons de sa sacralité invariable, auprès des juristes musulmans, et le rejet de ces derniers des normes juridiques préislamiques, et notamment celles des Romains. Tel que nous l'observerons, l'issue de cette réflexion ne pourra se crayonner sans le recours aux écrits des théoriciens de la méthodologie du Droit en Islam, les *Uçuli* ; en effet, par leur capacité à structurer le *fiqh* et fixer les règles de son élaboration, les traités *d'Uçul al-fiqh,* les fondements du droit musulman, nous aideront à appréhender la question de l'absence des

[351] Mohamad Hamidû Allah, *Taâthir al-Qanun al-Rûmani âla al-Fiqh al-Islami, (*De l'influence du Droit Romain sur le *fiqh* Islamique), Intervention lors du congrès des orientalistes, tenu à Haydar Abad en 1941, Traduite en arabe en 1968, *Hal li al-Qanun al-Rûmani Taâthir âla al-Fiqh al-Islami,* recueil d'art sous la direction de Mohamad Hamidû Allah, Beyrouth, Dar al-Bûhûth al-Ilmiyâ, 1973, p. 27-44.

références juridiques romaines du droit musulman et nous expliquer, ainsi, les raisons de "l'oubli/rejet" probable qu'aurait exercé les *fûqaha*, les jurisconsultes musulmans, à leur égard. En effet, la mise en lumière du cadre évolutif de la science des *Uçul al-fiqh* et l'analyse de sa méthodologie relative à la déduction de la norme juridique nous permettront de mesurer les spécificités et les écarts éventuels qui séparent la pensée juridique islamique des normes romaines qu'elle aurait rencontrées lors de son expansion au long de la Méditerranée. Aussi, avec la mise en perspective du rôle joué par *Uçul al-fiqh* dans l'édification de la conscience juridique orthodoxe en Islam, nous allons nous interroger sur les marges éventuelles que cette discipline allait consacrer aux législations préalables à l'avènement du pouvoir de Médine et les possibilités d'intégration qu'elle pourrait leur réserver. Toutefois, le caractère sublimé des origines révélées du droit islamique, tel qu'il se manifeste par les écrits des *Uçuli*, rend difficile la possibilité de cerner ses racines "imparfaites". Prescrit par Allah, le droit musulman ne pouvait s'aligner sur les pratiques profanes, développées par la seule volonté humaine des administrations qui l'avaient précédé ; nous verrons, en conséquence, la manière dont la validation de cette lecture, par l'autorité califienne abbasside, allait consacrer une discipline (le *Fiqh*) qui sera destinée à "atténuer" les legs juridique antérieurs et compromettre la manifestation des capacités législatrices de la raison humaine (chapitre I).

Cependant, devant le caractère obstiné et zélé des traités juridiques islamiques, nous devrons nous orienter vers les écrits littéraires et historiques des auteurs musulmans médiévaux pour essayer de dresser une idée exacte de la perception de l'héritage juridique et institutionnel par l'Islam médiéval. En effet, nous savons que les juristes musulmans au moyen âge pouvaient être également des savants qui écrivaient en théologie, en philosophie ou encore en Histoire ; cette polyvalence intellectuelle devra ainsi nous permettre de discerner, non seulement, les soubassements spéculatifs qui devaient forger la conception islamique du droit romain mais également l'image des *Rûm*" chez l'intellectuel arabo-musulman médiéval et le portrait que celui-ci dressait de la *Cité* romaine universelle qu'il pensait avoir remplacé (chapitre II).

Ainsi, nous nous attarderons, au long de notre deuxième chapitre, devant les illustrations de Rome et de son héritage conceptuel dans les sources médiévales islamiques. Par sources, nous entendons les textes fondateurs de l'Islam, le Coran et la Sunna, et les sources des historiens et théologiens arabo-islamique. Outre l'objectif de nous aider à repérer les impressions de la classe érudite islamique envers Rome, cette analyse nous aidera à comprendre les rapports éventuels qu'aurait entretenus le monde islamique orthodoxe,

nouveau dépositaire des commandes de la communauté universelle des croyants, avec l'institution romano-byzantine qui continuait à contester son hégémonie monothéiste. En effet, amenés, tout au long de leur production intellectuelle, à s'appuyer sur un arrière-plan métaphysique qui les persuadait de la justesse de leur foi et de leurs convictions éthiques ; les savants et les *Fûqaha* orthodoxes médiévaux dévoilent les traits d'une certaine alliance qu'ils auraient nouée avec l'institution politique califienne et qui les auraient conduite à façonner une œuvre juridique islamique en harmonie avec l'idéologie du pouvoir. Celle-ci, affranchie de toutes références humaines, devait persuader la communauté à laquelle elle s'adressait de la prépondérance de son système normatif et de sa religiosité.

Toutefois, loin d'être une exclusivité symptomatique de la pensée islamique médiévale, nous découvrirons que le socle religieux, érigé par les auteurs musulmans classiques, pour sublimer l'ossature juridique et conceptuelle d'*al-Ûmma*, ne leur était pas exclusif et que ce paradigme qui leur permettait d'apprécier l'Autre, et ses legs conceptuels, à partir de sa seule identité religieuse, avait été aussi une caractéristique des plumes romano-chrétiennes qui cherchaient à débattre de l'Islam et de ses composantes.

Chapitre I: Jus romanis, un Droit profane à l'épreuve de la science d'Uçul al Fiqh.

Si de nombreuses ressemblances peuvent réellement exister entre les institutions juridiques romaines et islamiques (1), la méthodologie d'al-Fiqh les rend difficilement détectables (2).

Section 1/ De la rencontre éventuelle entre le *jus* romain et le *fiqh* islamique.

Face aux théoriciens de la filiation romaine du *fiqh* islamique, de nombreux auteurs soulignent le caractère fictif de cette thèse qu'ils jugent incapable de réfuter l'originalité inviolable d'un droit musulman crayonné à travers la parole divine révélée (1). Au lieu d'appuyer cette deuxième opinion, la comparaison de certaines normes régulatrices partagées par le *jus* et le *fiqh* propulsera le chercheur devant une proximité troublante qui remet en cause les desseins mêmes de ses promoteurs (2).

§1§ : Les origines romaines du *fiqh* islamique : les contours de la controverse scientifique.

Face aux arguments qui fixeraient les origines du droit islamique dans un récipient intellectuel romano-byzantin (A), les penseurs de la pureté de ce système juridique ne cessent de souligner les incohérences d'une théorie qu'ils jugent, par nature, illégitime (B).

- A/ Des origines romaines du *fiqh* islamique.

Si la thèse des origines romaines du *fiqh* a été publiée pour la première fois, en 1865, sous la plume de Domenico Gatteschi dans son *Manuale di diritto publico e privato Ottomano*[352], les racines du débat doctrinal qu'elle déclenchera lui restent, quant à elles, antérieures. En effet, contrairement à l'opinion du professeur Carlo Alphonso Nallino qui désigna, lors du congrès international du Droit Romain (1933)[353], l'avocat D. Gatteschi comme le concepteur de cette thèse, les prémices de cette réflexion sont plus lointaines et remontent à la fin du 18ème siècle, dans les écrits de deux auteurs anglais : *Essay of Bailment*, publié par le linguiste Sir William Jones en 1781 et *Principals and precedents of Mohammedan Law*[354] du juge William MacNaghten. Ce sont ces deux auteurs qui ont été les premiers à associer, dans leurs études respectives, le *jus* au *fiqh* islamique afin de mieux penser les éventualités d'une convergence probable entre ces deux systèmes juridiques.

Néanmoins, le recours de D. Gatteschi à l'énumération des nombreuses ressemblances, qui existeraient entre les règles juridiques du Code de Justinien et certaines normes décelées à travers les *Hâdith* du prophète de l'Islam, allait trouver des échos inattendus auprès de multiples auteurs ; l'idée d'un enracinement romain du *fiqh* islamique avait trouvé ainsi son architecte et pouvait s'amplifier par de nouvelles réflexions plus au moins proches de l'objectivité scientifique.

[352]Domenico Gatteschi, Manuale di diritto pubblico e privato ottomano, seguito da un'appendice dei trattati ed atti diplomatici risguardanti l'Egitto e dei regolamenti in esso vigenti, (Manuel du droit public et privé ottoman), Alexandrie, 1865, 570 p.
[353] Carlo Alfonso Nallino, Diritto musulmano, diritti orientali cristiani, Raccolta di scritti editi e inediti. Rome, 1942. Traduit en arabe par Mohamed Hamidû Allah sous le titre de *« Natharât fi Alaqât al-fiqh al-islami bi al-Qanûn al-Rumani », op.cit.,* p. 9-24.
[354] William HAY MACNAGHTEN, Principles and Precedents of Mohamadian Law: a Compilation of Primary Rules Relative to the Doctrine of Inheritance and Contract, Calcutta, Madras, 581 p.

Ainsi, apparaît, en 1883, *The History and Principles of the Civil Law of Rome as Aid to the Study of Scientific and Comparative Jurisprudence* où Sheldon Amos (1835–1886) affirme que le *fiqh* islamique n'est qu'un droit romain, arabisé et réajusté par la seule la volonté des princes arabes[355]. En effet, en s'appuyant sur le principe juridique romain qui légitime l'autorité juridique des décisions impériales, « *Quod principi placuit legis habet vigorem* », S. Amos façonna une théorie où la formation de la norme juridique en Islam dépendrait exclusivement des ordres qui émanaient des chefs de la communauté islamique. Toutefois, au lieu de recevoir les adhésions scientifiques espérées, cet ouvrage attira les critiques et le rejet de nombreux observateurs, qui se sont étonnés de l'occultation intentionnelle de l'auteur des références divines du droit islamique, et sera jugé, en conséquence, comme un travail hasardeux et singulier[356].

Or, malgré les diverses critiques adressées à l'égard de l'opinion de S. Amos, la thèse de la romanité originelle du *fiqh* islamique devait se maintenir. Ainsi, en 1892, Jean Sawas Pacha, ancien ministre des Affaires étrangères de l'Empire ottoman, publie "*Etude sur la théorie du droit musulman*" et affirme que le *fiqh* n'est que le produit artificiel des influences externes et des coutumes locales subies par les juristes arabo-musulmans[357]. Deux années plus tôt, le professeur David Santillana formulait également dans son *Avant-projet de droit civil et commercial tunisien* l'idée des racines romaines de la législation islamique. Le juriste Hafez Sabri qui reprit cette opinion, en 1902, dans son *Kitab al Moukaranate wa al Moukabalate*, allait lui donner ses premières résonances parmi les auteurs arabes.

Au début du vingtième siècle, nous pouvions assister à une floraison des traités qui véhiculaient la filiation naturelle qui existerait entre les deux systèmes juridiques; outre l'œuvre d'Ignaz Goldziher, *Le dogme et la foi en Islam (*1920), les écrits de Van Kremer, *L'histoire culturelle de l'Orient sous les califes* et d'Henri Mossé, Islam (1930), les deux ouvrages de l'historien allemand Carl Breukelman : *Geschichte der arabischen Literatur,* (1919)[358] et *Geschichte der islamischen Völker und Staaten* (1948)[359], soulignaient simultanément l'existence d'une ressemblance entre le droit romain et le droit musulman et

---

[355] Sheldon AMOS, The History and the Principles of the Roman Civil Law: An Aid to the Study of Scientific and Comparative Jurisprudence, (Histoire et principes du droit civil romain: études comparative) Kessinger Publishing, 1989, p. 406 – 414.

[356]S. V. FITZ GERALD. "The alleged debt of Islamic law to the roman law", law Quarterly Review, January 1951, N° 67, p 81 – 102; Traduit par Mohamed Salim AL-AWA, *Al din al Mazoûm li al Qanun al Rûmani âla al Qanun al islami*, *Hal li al-Qanun al-Rûmani Taâthir âla al-Fiqh al-Islami, op.cit.,* p 118-120,

[357]Sawas BACHA, Étude sur la théorie du droit musulman, 2 Vol, Paris, Marchal et Billard, 1892-1898.

[358] Carl Breukelman, *Tārīḫ al-adab al-ʿarabī, 10 vols, traduits en Arabe par Maḥmūd Fahmī Ḥiǧāzī, Le Caire, al-hayʾat al-miṣriyyat al-ʿāmmat* li al-kitāb, 1993-1999.

[359] Carl Breukelman, *Tārīḫ al-šuʿūb al-islāmīyyat, traduit en arabe par Nabīh Amīn Fāris et Munīr al-Baʿlabakkī. Beyrouth, Dār al-ʿilm lil-malāyīn,* 16ème éd., 2005. 901 p.

affirmaient, en conséquence, l'influence certaine exercée par le droit romain sur la formation des *fûqaha* musulmans. Évidemment, tout au long de ces lectures, de nombreux arguments furent avancées pour justifier l'authenticité de cette théorie.

Ainsi, afin d'appuyer leurs opinions, les artisans de la romanité du *fiqh* se référèrent tout d'abord à une chronologie des faits qui leur permit de déceler les diverses rencontres effectuées entre les musulmans et les autorités romaines ; il s'agit ici d'un processus certain qui expliquerait l'infiltration du *fiqh* par les préceptes juridiques romains et validerait ce dernier comme une substance intrinsèque de la loi islamique. Selon ce schéma chronologique, deux phases distinctes balisent la vie de la communauté islamique fondée par Mohamed et expliquent ses rencontrent avec les règles juridiques romaines, si la première période reste intimement liée à la vie du prophète de l'Islam et se caractérise par sa brièveté, la deuxième sera beaucoup plus grande et s'étalera tout au long du premier siècle de l'âge de l'Islam, celui qui forgea l'espace géographique de l'Empire des califes.

a- De la rencontre entre *al-Ûmma* naissante et le *Jus*.

En tant que législateur de la nouvelle communauté des croyants qu'il fondait à Médine, le prophète Mohamed aurait agréé le maintien de certaines règles qu'il a aperçues au sein de la péninsule arabique, et qui ont été forgées antérieurement par les pratiques romaines et talmudiques ; cette approbation se manifesterait par le maintien de certaines connaissances juridiques - notamment en matière des transactions commerciales - qu'aurait reçu Mohamed lors de ses multiples voyages commerciaux en Syrie et en Palestine, terres soumises, de son vivant, à l'autorité romano-byzantine.

b- La réception du Droit romain par *al-Ûmma* au premier siècle de l'hégire.

Cette nouvelle phase supposée de la convergence entre l'Islam et le droit romain couvre, quant à elle, la période des compagnons du prophète et de leurs premiers successeurs et coïncide ainsi avec l'avènement de l'Empire musulman. En effet, tout au long de leur expansion territoriale, les Arabes devaient se heurter à la gestion des transactions internes des populations conquises ; cependant, devant le caractère rudimentaire du *Fiqh*, les nouveaux administrateurs arabes ne pouvaient pas éradiquer les normes régulatrices rencontrées et devaient donc les conserver afin de combler les lacunes de la législations islamique et de

répondre efficacement aux attentes et exigences de leurs nouveaux administrés. La présence du système judiciaire romain dans les nouvelles provinces conquises devait, ainsi, permettre aux Arabes de connaître les dispositions juridiques des Romains et de les incorporer au sein de leur propre système législatif.

Un autre facteur, capable d'expliquer le recours des juristes musulmans à la législation romaine, se situe, selon de nombreux auteurs, dans l'universalité de l'éthique prêchée par le *Fiqh*. Parce que cette législation devait façonner des normes juridiques communes et acceptables par les différents peuples auxquels elle s'adressait, le professeur Santillana pense que le droit islamique a bénéficié du travail effectué antérieurement par l'universalisation et la moralisation du *Jus*. Ces deux aspects du Droit romain allaient permettre aux conquérants arabes de disposer d'un système normatif qu'ils pouvaient garder tout en le réaménageant selon la hiérarchie des valeurs ordonnées par la foi islamique.

L'ancrage du *fiqh* au sein de l'esprit juridique romain devait, enfin, s'expliquer par l'enseignement prescrit par les écoles du droit romain implantées dans les différentes localités de l'Empire romano-byzantin. Cette idée a été véhiculée par de nombreux auteurs, notamment professeur Henri Massé qui a écrit que « le *fiqh* s'est forgé à travers les apports et les savoirs disposés par des écoles syriennes et égyptiennes, maintenues sous l'expansion territoriales des arabes, et qui ont assuré, en conséquence, la transmission du savoir juridique romain[360] ».

Toutefois, ces arguments, considérés comme l'ossature de la thèse des origines romaines du *fiqh*, devaient rapidement s'exposer à de nombreuses réfutations qui les jugeaient incertains, incohérents et même outrageux envers le caractère originel et purifié du droit islamique[361].

[360] Henri MASSE, L'Islam, Paris, Armand Collin, 1961, 7e éd, 223 p.
[361] Joseph SCHACHT, Introduction au Droit Musulman, Paris, Maisonneuve & Larose, 1983, p 98.

B/ De l'originalité intrinsèque du fiqh islamique.

Les défenseurs de l'authenticité d'*al-fiqh* rejettent l'idée d'un maintien musulman des pratiques juridiques romaines et dénoncent l'occultation outrageuse, de la part de leurs adversaires, de la charpente conceptuelle supranaturelle du droit musulman.

a- La défaillance tangible du *jus* en Arabie et la Méditerranée islamique.

Devant l'idée de l'infiltration implicite du *jus* au sein des préceptes juridiques islamiques, qui serait due à son absorption des coutumes locales, de nombreux auteurs soulignent les faiblesses d'une théorie qui ne peut être ni fondée, ni démontrée. Ainsi, dans son *Al-Madkhal fi al-hûqûq al-roumaniya*, Mohamed Maârouf Al Dawalibi juge ce débat insignifiant à cause du caractère hasardeux des développements élaborés par ses adhérents. En effet, cette universitaire affirme que l'incapacité des adeptes de cette "prétendue influence" d'argumenter méthodologiquement et scientifiquement leur thèse ne peut que refléter le caractère erroné et vain de celle-ci[362]. Parler de l'influence du *jus* sur *al-fiqh* serait une entreprise incohérente et une déformation de la véracité des faits historiques ; de nombreux auteurs n'ont cessé de s'interroger sur la lucidité de cette idée alors que de nombreuses études prônent non seulement le caractère limité de l'application territoriale du *Jus* mais aussi ses origines multiples. Ainsi, de nombreux écrits rappellent qu'en dehors de Rome et des provinces qui lui étaient frontalières, le droit romain a été incapable de s'imposer dans les territoires à forte tradition juridique et législative et avait renoncé à toute autorité dans les provinces orientales annexées au cours de l'expansion impériale. Celles-ci avaient, en effet, préservé leurs anciennes législation, chalcédonienne, syriaque ou encore égyptienne avant d'accélérer la restructuration d'un *jus* qui se voulait universel et qui devait, par conséquent, s'affranchir de ses handicapes originels : ce ritualisme et ces formalités qui rendaient ses applications lourdes et restrictives. Selon les défenseurs de cette opinion, la proximité apparente entre le *fiqh* et le *jus* est due nécessairement à la moelle orientale de leurs architectures respectives, les deux systèmes juridiques ont puisé leurs mécanismes d'une manière plus au moins directe au sein du récipient oriental qui les a vu émerger (*le fiqh*) ou qui les a fait progresser (le *Jus*).

[362] Mohamed Maârouf AL DAWALIBI, *Al Madkhal fi al Houkouk al roumaniya* (Introduction à l'étude du droit romain), Damas, 1948, *Hal li al-Qanun al-Rûmani Taâthir âla al-Fiqh al-Islami*, op.cit., 1973, p. 92-93

L'idée de la transmission du *Jus* à partir des instituts scolaires égyptiens et syriens a constitué, aussi, le sujet de nombreuses critiques soucieuses de démontrer son caractère inexact. Ainsi, loin de consacrer le caractère rationnel et volontariste du droit romain, les défenseurs de la légitimité originelle du *fiqh* soulignent que les provinces romaines islamisées avaient fait émerger un courant de juristes traditionnalistes qui déduisaient leurs idées à partir du Texte révélé ; et à l'exemple d'une Egypte qui a fait triompher les idées conservatrices d'*al-Shafi'i*, la Syrie n'a pas fait apparaître des écoles juridiques menées par les adeptes de la "libre opinion" et qui auraient pu s'appuyer, sans "embarras", sur les références antérieures romaines pour formuler leurs préceptes. Ce courant rappelle par ailleurs à ses adversaires que le juriste syrien *al-Awza'i* appartenait à l'école littéraliste de l'Islam ; il suffisait de prendre en compte son refus notoire de la technique d'*al-Qiyâs* pour ne pas douter de son esprit orthodoxe[363]. Ce cas de figure permettrait, ainsi, de nier l'influence juridique romaine en Syrie et démontrer le caractère infondé d'une théorie qui sera également exposée à deux nouveaux reproches :

D'abord, l'application du droit romain au sein même de la Syrie révèle un caractère douteux à cause de l'autonomie parfaite des phylarques arabes qui ont dirigé, d'une manière distincte, les affaires de cette province et y ont maintenu une organisation sociale et juridique plus axée sur les anciennes coutumes locales que sur les normes romaines; ensuite, l'apparition et le sacre de l'école d'al Ra'y (libre opinion) à *al-Kûfa* constitue un témoignage criant de la précarité de cette théorie. En effet, cette ville iraquienne n'avait pas connu de présence administrative romaine qui permettrait de revendiquer l'implication du *Jus* au sein de la formation juridique des arabes installés ultérieurement dans la région.

Face à l'éventuel rôle des écoles juridiques maintenues à Beyrouth et en Alexandrie, et leur organisation d'un enseignement juridique, modelé à partir des principes élémentaires du droit romain, destiné aux nouveaux occupants arabes, de nombreuses réserves ont été émises. Celles-ci soulignent qu'en 529 J.C. et bien avant l'avènement de l'Islam, l'empereur Justinien avait procédé à la fermeture de la quasi-totalité des établissements d'enseignement du droit au

[363] Abu Amr Abd al-Rahman ibn Amr al-Awza'i, né à Baalbek en 707 J.C et Mort à Beyrouth en 774 J.C, a été le fondateur d'une école juridique qui s'est implantée en Andalousie, au Maghreb et en Syrie au VIIIe siècle. Ses contributions doctrinales ont été nombreuses mais ne furent pas, à l'opposé des autres écoles juridiques, collectées dans des ouvrages ou des recueils qui les auraient sauvegardées. Seuls certains écrits des exégètes et des juristes musulmans au moyen âge ont permis de préserver la mémoire et l'œuvre de ce juriste en reprenant des avis qu'il avait édité ou des Hâdith qu'il avait transmis. Ainsi, le chercheur doit la majorité des enseignements relatifs à l'œuvre juridique d'al Awza'i à l'ouvrage de l'Imam al Tabari : La divergence des *Fûqaha*, d'autres écrits comme La réfutation des lois de la guerre de l'Imam Hanafite Abu Youssef permettent d'exposer certaines composantes de son opinion.

sein de l'Empire. Ainsi, hormis les écoles de Constantinople et de Beyrouth; celles de Césarée, d'Alexandrie et d'Athènes allaient disparaitre à cause d'une décision impériale qui les suspectait de vouloir véhiculer les idées païennes et les théologies hérétiques qui menaceraient l'harmonie de l'Empire universel qu'il comptait reconstruire. Néanmoins, si l'initiative de Justinien dévoile la volonté de cet empereur de préserver le caractère unitaire et originel de l'œuvre juridique qu'il venait de façonner, le professeur S. V. Fitzgerald l'aperçoit surtout comme le signe révélateur d'un pouvoir politique qui se refermait sur lui-même et qui révélait son intolérance à l'égard des autres modes de pensée, philosophiques ou intellectuelles, non conformes à sa propre doctrine. Ainsi, bien avant l'avènement des troupes arabes, l'existence des instituts juridiques romains a été compromise par la manœuvre justinienne.

Toutefois, si l'école de droit de Beyrouth a pu échapper à la décision de l'empereur romain, elle ne résista pas aux catastrophes qui la frappèrent ; ainsi, après avoir subie un tremblement de terre (551), cette école ne survit pas à l'incendie qui a ravagé ses édifices provisoires (560) et qui la transforma en champs de débris[364]. En état de ruines, Beyrouth tomba facilement, en l'an 600 J. C. entre les mains des troupes arabes sans voir renaître l'école du Droit qui avait fait sa gloire antérieure.

Un autre facteur explique l'inaction du *jus* sur la formation des juristes musulmans et il est lié à la déficience inhérente qui caractérisait l'application du code de Justinien au sein même de l'Empire. En effet, sous l'ère byzantine, les règles juridiques romaines sont restées cantonnées aux actes de l'élite bureaucratique de Constantinople et ne prétendaient pas couvrir l'organisation sociale des autres parties de l'Empire. Celles-ci, étaient nécessairement régies par des règles théodosiennes réadaptées ou des coutumes ancestrales maintenues. Il serait ainsi logique de s'interroger sur la capacité du dispositif juridique romain à s'imposer et réguler une terre d'Arabie qui vivait à sa marge et qui s'alimentait de l'inimitié qu'éprouvaient ses tribus envers le pouvoir central.

Les distances entre le Droit musulman et le *jus* semblent également s'amplifier à travers le maintien du code syro-romain. Ce manuel juridique, qu'on peut évoquer comme un canal qui aurait transmis les règles de la législation romaine au sein du *fiqh*, s'est érigé, par son contenu, comme une preuve contradictoire à l'idée qui préconise l'ancrage romain du droit islamique. En effet, outre sa reprise des règles du droit civil, transmises par le Code de Théodose, le code syro-romain devait essentiellement entériner l'autorité juridique des coutumes des populations

[364] Paul COLLINET, Histoire de l'école de Droit de Beyrouth. Paris, Recueil Sirey, 1925, 54 -58.

syriaques de l'Empire. Sa conservation, par ailleurs, par les églises syriennes constitue une preuve incontestable de l'ignorance du dispositif juridique élaboré par Justinien au sein des provinces orientales de l'Empire. Le fait que le Code de Justinien soit écarté par les citoyens de l'Empire rend incertaine l'idée de son éventuel impact sur les tribus arabes limitrophes[365]. Outre le caractère imprécis et hypothétique des arguments proposés par les défenseurs de la romanité du *fiqh*, les adversaires de cette thèse affirment que le principal point de rupture entre le système juridique romain et le droit islamique est relatif à l'identité du législateur qui façonne les lois dans chacun de ces deux systèmes juridiques.

b- Les assises "déifiées" du *fiqh* islamique.

Contrairement à un *jus*, qui s'est forgé à partir des lois œuvrées par des individus, la loi islamique, véhiculée par la *Shari'â*, reste, telle qu'elle est enseignée par l'orthodoxie sunnite, l'œuvre exclusive de la volonté divine. La conséquence logique de ce dogme se reflète à travers la genèse supranaturelle d'un *fiqh* chargé de matérialiser et appliquer le dispositif normatif divin et d'exclure, par conséquent, l'éventualité d'un apport humain. Ainsi, conscients de l'importance et de la singularité de leur mission, les juristes musulmans avaient entrepris un vaste chantier où le droit a été présenté, expliqué et développé à travers sa substance religieuse, telle qu'elle a été ordonnée par Allah.

Dans son *Tarikh al-Fiqh al-Islam wa nathariyate al-milkiyat wa al-Oukoud*, Badrane Abou Al Aynayn Badrane affirme que les principales oppositions entre *al-fiqh* musulman et le *jus* s'incarnent à travers leurs fondements et leurs intentions. Ainsi, si le droit romain est présenté par l'auteur comme un droit façonné d'une manière scientifique et assimilé à une voie juridique tracée par des hommes pour les hommes, l'identité du *fiqh* reste, par ses racines puisées dans la *Shari'â*, intrinsèquement transcendante et souveraine. Le droit islamique a été conçu d'une manière indépendante et n'a pas eu besoin, contrairement au Jus, d'emprunter une quelconque disposition aux autres lois ou coutumes pour forger son universalité[366].

Cette idée se reflète ainsi sous la plume du professeur Joseph Schacht qui s'appuie sur la nature religieuse du *fiqh* pour observer son originalité par rapport au Jus. Ainsi, même s'il admet l'existence d'une éventuelle ressemblance dans le rôle architecte des jurisconsultes

[365] Ce livre qui traite seulement du droit civil a été considéré par le professeur S. V. Fitz Gerald comme un écrit "élémentaire" et "insignifiant" qui ne pouvait pas servir de base pour un système juridique aussi raffiné que le Fiqh Islamique, S. V. FITZ GERALD, The alleged debt of Islamic law to the roman law, *op.cit.*, p 128-129.

[366] Badrane Abou Al Aynayn Badrane. *Tarikh al Fiqh Al Islam wa nathariyate al milkiyat wa al Oukoud. Dar an Nahda al Arabiya*, 1. Vol, (l'Histoire du droit musulman et sa théorie des contrats), Beyrouth, 1999, 599 p.

romains et des *fûqaha* musulmans, J. Schacht écrit que les différences qui caractérisent leurs motivations resteront beaucoup plus importantes. En effet, si les exigences de la vie commerciale croissante ont obligé les premiers à remodeler le *jus* et créer, ainsi, les techniques juridiques correspondantes aux attentes de ses destinataires, le *fiqh*, quant à lui, a été façonné essentiellement par le seul zèle des deuxièmes. Ceux-ci, imprégnés par leur rôle d'instructeurs, exigeaient l'application des normes religieuses à tous les problèmes que pouvait présenter le comportement des membres de *l'Ûmma* qu'ils étaient censés éduquer. Ainsi, l'auteur estime que contrairement à un *jus* formulé sous la pression impérieuse des engagements issus des échanges intra-individuels, le *fiqh* islamique s'est forgé sous la seule impulsion des idées morales et religieuses de ses architectes, « si les premiers juristes de l'Islam voulaient accomplir leurs devoirs religieux de la façon dont ils les concevaient, il leur fallait scruter leur conscience pour savoir ce qui est autorisé ou interdit de faire pour un bon musulman, quels actes de l'administration ils devaient accepter ou rejeter, quelles institutions de la pratique coutumière pouvaient être utilisées, et quelles autres devaient être évitées[367] ».

Plusieurs auteurs affirment qu'il est tout à fait légitime et naturel qu'une législation ou un système normatif ultérieur puisent ses fondements dans les assises juridiques qui l'avaient précédé ; toutefois, ils insistent sur l'inapplication de cette idée sur le droit musulman. Celui-ci, distingué par le caractère supranaturel de ses racines et l'équité de ses dispositions, ne pouvaient s'instituer en dehors de ses assises abstraites. Les jurisconsultes musulmans n'allaient pas recourir à d'autres sources pour formuler les normes régulatrices de la vie sociale d'*al-Ûmma* alors qu'ils disposaient du Coran et de la *Sûnna*, dotés tous les deux d'un degré de perfection inaccessible aux imperfections caractéristiques des êtres humains faillibles.

A travers cette perspective, l'existence des assises profanes qu'auraient proposées les pratiques juridiques romaines, ne pouvait pas apparaître qu'une idée erronée qui ne tarderait pas à s'écrouler devant la globalité et l'universalité intemporelle et déterritorialisée du droit islamique.

Séparé, dès son avènement, des assises profanes/humaines du *jus*, le *fiqh* s'est présenté comme un édifice original dont la structuration et la préservation étaient dues exclusivement à ses assises célestes et intouchables ; d'ailleurs, par la méthodologie œuvrée par les *uçuli*, le *fiqh* allait se placer au-dessus des contingences humaines et échapper à la perfectibilité des autres droits positifs. Pour les partisans de la pureté du droit islamique, il suffit de feuilleter

[367] Joseph SCHACHT, Introduction au droit musulman, op.cit., p 171.

les manuscrits légués par les savants de l'Islam médiéval, notamment ceux des *uçuli*, mot qui désigne sommairement les théoriciens du Droit islamique, pour témoigner des écarts infinis qui séparent le droit islamique des autres systèmes législatifs amoindris par le matérialisme de l'espace et du temps qui les ont produits.

En acceptant cette invitation, nous pourrons vérifier la véracité de cette opinion et nous ouvrir les portes d'une science typiquement islamique : *uçul al-fiqh*, qu'on peut traduire par "la principiologie du droit islamique" et qui désigne, en effet, la méthodologie qui permet de définir les matériaux et outils intellectuels qui ont façonné la pensée juridique islamique. Outre la clarification proposée par ce sens, les liens complexes d'*uçul al-fiqh* avec la théologie islamique et ses dogmes devaient inciter certains spécialistes de la littérature islamique à qualifier cette science d'épistémologie du droit et à l'appréhender ainsi à travers sa nature intrinsèquement conceptuelle. S'arrêter devant certaines sources et analyses relatives à *uçul al-fiqh* nous permettra de déceler les spécificités de cette assise scientifique qui allait réguler le travail des juristes musulmans et nous aidera, ainsi, à évincer ou non le doute insinué par les théoriciens des origines romaines du *fiqh*.

Toutefois, avant d'examiner, dans notre deuxième section, les aspects multiples et originels de la science des *uçul al-fiqh* et de s'interroger sur ses principales finalités et le rôle qu'auraient joué celles-ci dans le façonnement de la pratique juridique islamique, nous devrons d'abord nous arrêter à une analyse de quelques règles juridiques islamiques. L'exposition des assises doctrinales de ces dernières et leur confrontation avec certaines pratiques romaines devront nous aider à dessiner une grille de lecture qui nous aiderait à mieux déceler les degrés de convergences ou de dissemblances entre les deux systèmes juridiques.

§2§ : Une lecture comparative de certaines institutions juridiques islamiques.

En 1946, l'ancien ministre de la Justice égyptienne Abd el-Aziz Bacha Fahmi publie la traduction arabe du Code de Justinien et le présenta comme un travail scientifique qui cherche à rétablir objectivement l'apport des jurisconsultes romains et leur rôle fondateur dans l'évolution ultérieure du droit. Un an plus tard, cet illustre Homme d'Etat de l'Egypte monarchique publie un deuxième ouvrage qu'il intitula *Qawaï'id wa-athâr fiqhiya Rûmaniya* (règles et legs juridiques romains). Ce nouvel écrit devait, quant à lui, compléter le travail

effectué lors du premier livre et proposer une nouvelle série de normes juridiques non soulignées par ce dernier.

Outre l'enrichissement de la culture juridique des étudiants arabes et leur ouverture à l'égard du droit romain, la finalité de cette œuvre était de confirmer les analogies existantes entre certaines règles juridiques romaines et d'autres issues de la pratique des *fûqaha* musulmans. Ainsi, en se basant sur ses traductions (latin, français, arabe), cet auteur allait dresser un tableau synthétique où il chercha à cristalliser les similitudes qui existeraient entre les normes juridiques romaines et islamiques. Il répartit également les différentes composantes de son ouvrage sur seize chapitres, conformes aux annexes qu'il avait reliés à sa traduction des *Institutes* de Justinien, et qui devaient couvrir l'ensemble des actes contractuels ou délictuels couverts par le *fiqh*.

Parmi les seize chapitres retenus par l'auteur, notre étude portera seulement sur les règles consacrées par l'auteur aux pratiques contractuelles d'*al-ijâra*/la *locatio* romaine et *al-hiba*/la *donatio*. Ne cherchant pas à reproduire la totalité du travail comparatif élaboré par le juriste égyptien, nous lui emprunterons toutefois ces deux actes juridiques pour essayer de déceler la présence romaine dans les normes régulatrices de la société islamique. En effet, devant les multiples convergences qui existeraient entre ces deux institutions juridiques – telles que l'œuvre d'Abd el Aziz Bacha Fahmi semble les cautionner – nous procéderons à évaluer leurs traits caractéristiques et leur importance au sein de l'esprit juridique islamique. Ainsi, comment peut-on affilier une institution juridique islamique, telle *al-hiba,* fondée pour démontrer la dévotion de l'être musulman croyant et sa quête d'une récompense eschatologique avec l'esprit d'un *jus* romain longtemps hostile aux libéralités? L'absence de cette préoccupation "moralisatrice" ne pourrait-elle atténuer la légitimité de l'institution juridique d'*al-ijâra* et de ses effets orientés, en premier lieu, à la satisfaction des objectifs séculiers de ses contractants ?

En examinant la similitude probable entre ces deux actes juridiques et la donation et location romains, nous nous ne cherchons pas seulement à souligner la manière dont la validité codificatrice de ces deux actes à été construite par les jurisconsultes musulmans au moyen âge, mais également à appréhender ces éventuelles convergences à travers une nouvelle grille de lecture, capable de dépasser les aspects lacunaires qui affaiblissent la méthode proposée par Abd el Aziz Bacha Fahmi et qui laissent le lecteur dubitatif.

En effet, malgré la capacité de cet auteur à façonner les contours de ces convergences qui existeraient entre le *fiqh* et le *jus*, ses écrits affichent une certaine incapacité à proposer un éclairage authentique sur la méthodologie qui lui a permis d'affirmer l'infiltration des pratiques juridiques romaines au sein des actes juridiques islamiques. Ainsi, nous estimons qu'une telle affirmation ne peut se construire sans le questionnement des *fûqaha* de l'Islam médiéval sur la manière dont ils allaient aborder les coutumes et pratiques juridiques qu'ils ont rencontrées et comment allaient-ils les concilier avec le projet sociétal éthique qu'ils étaient chargé d'édifier et de réguler. Cette opinion devait aussi souligner ses références doctrinales et les sources juridiques islamiques qui témoignent de cette similitude ; une telle démarche aurait permis aux observateurs d'avoir une idée précise des techniques d'interprétations juridiques élaborées par ces textes et lui aurait ainsi permis de distinguer les réflexions propres à chacune des écoles juridiques de l'orthodoxie sunnite. Nous verrons, ci-dessous, comment la conception hanafite d'*al-hiba* divergeait des opinions hanbalite et chaféite et comment le contrat de la location ne semblait pas avoir la même estimation édificatrice parmi les juristes islamiques médiévaux. Enfin, devant le silence manifeste des auteurs musulmans quant à leurs "éventuels" emprunts des pratiques juridiques romaines, il aurait été significatif de savoir la manière dont Abd el Aziz Bacha Fahmi allait appréhender l'aphasie des juristes musulmans et s'il y voyait, ainsi, le signe d'une approbation tacite envers les legs juridiques romains.

Or, devant l'absence de cette méthodologie, de nombreux chercheurs hésitent à affirmer la parenté qui existerait entre le *fiqh* et le *jus* et restent plus proches de l'abandon d'une proximité douteuse et la confirmation de l'opinion juridique orthodoxe relative aux origines sacrées du premier que de déceler les convergences possibles et réelles entre ces deux systèmes juridiques.

Discuter des éventuelles connexions qui unissent le droit musulman et le *jus*, par conséquent, de la capacité du chercheur à puiser dans les œuvres des juristes orthodoxes musulmans les éléments de ses réponses et à comprendre comment celles-ci peuvent certifier, ou non, l'existence préalable d'un récipient romain qui aurait permis de façonner les techniques juridiques des *fûqaha* musulman au moyen âge. Ainsi, outre l'examen du regard porté par les juristes musulmans sur les actes d'*al-hiba* et d'*al-ijâara,* nous nous intéresserons à l'analyse d'une pratique juridique relative à la fiscalité islamique, celle de l'Impôt *d'al-diyâfâ*. Si l'influence romaine semble s'atténuer derrière les contours religieux où se confinent les deux pratiques contractuelles des deux premiers, elle éclatera, sans ambiguïté, dans

l'impôt d'*al-diyâfâ* ; ce troisième exemple, par la proximité troublante qu'il affiche avec la pratique romaine de l'*hospitium militum*, remettra en question les certitudes affichées par les auteurs orthodoxes musulmans.

A- *Aqd al Hiba* : l'acte de donation dans le Fiqh islamique.

Dans l'esprit des *fûqaha* musulmans, cette institution a été acceptée en raison de son caractère altruiste et caritatif qui permet d'atténuer la pauvreté et la misère de ceux qui sont dans le besoin. En effet, hormis l'institution coranique de l'impôt d'*al-Zâkât*, destiné aux pauvres d'*al-Ûmma*[368], le Législateur islamique a privilégié l'octroi des dons parmi les individus afin d'amplifier les liens de solidarité et d'égalité que ces actes permettent au sein de la société islamique.

La validité juridique de cette institution et de son caractère recommandé se démontrent chez les juristes musulmans à travers les paroles du prophète qui insistent sur la nécessité de la solidarité entre les membres de la communauté islamique, d'une part, et à partir des versets coraniques qui rappellent la fraternité des croyants, d'autre part. La donation, en Islam, puise également son authenticité dans les références hébraïques de l'Islam, ainsi, le verset coranique, "Alors, Zacharie pria son Seigneur et dit : "Ô mon Seigneur, donne-moi*, (Hâb lî),* venant de Toi, une excellente descendance. Car Tu es Celui qui entend bien la prière"[369], allait permettre aux juristes musulmans de confirmer la légalité des transactions effectuée sans compensation ou prix.

Cette règle juridique apparaît, en effet, aux observateurs comme un moteur adéquat pour renforcer les liens nécessaires qui devraient se tisser parmi les membres de la même communauté sociale ; toutefois, en essayant de vérifier cette opinion dans les courants juridiques sunnites, nous nous rendons compte que non seulement, cette coloration caritative de la donation islamique ne fait pas objet de leur unanimité, mais que certaines des règles prêchées par ces écoles offrent certaines similitudes avec des législations externes et rapprocheraient la *hiba*, par conséquent, à la donation romaine. Un inventaire sommaire de cette institution chez les différentes écoles juridiques de l'orthodoxie sunnite nous permettra de mieux clarifier ce constat.

---

[368] *Coran, sourate al Baqârâ, verset, 110; Coran, S. al-Tâwba, V. 103.*
[369] *Coran, Sourate Al Imran, Verset 38*

a- L'interprétation juridique d'*al-hiba* chez les juristes hanéfites :

Pour les auteurs hanéfites, la donation est définie comme le transfert de la propriété et de son usufruit sans compensations ; quoique la finalité éthique demeure utile, les juristes de cette école enseignent que celle-ci ne peut fonder le caractère obligatoire de cette institution. En effet, même si l'objet de cette transaction ne doit pas être contraire aux interdits prescrits par l'Islam (exp : donation d'une dépouille), la primauté se discerne, au sein de cette transaction, à travers les propres intentions du donateur et non pas à travers son souhait de cueillir les mérites d'Allah. Par conséquent, même si ce courant considère qu'il est appréciable de préserver la finalité caritative de la donation, il considère que son absence ne peut remettre en cause l'authenticité et la légalité de l'acte du donateur.

b- L'acte d'*al-hiba* au sein de l'école malékite:

Selon le juriste *Ibn Arafa,* la donation est "un transfert de propriété à titre gratuit, fait en considération du donataire, cet acte juridique est différent de *al-Sâdaqâ* qui désigne l'aumône qui est faite à titre gratuit aussi mais dans le seul but de plaire à Allah". Toutefois, cette définition telle qu'elle est proposée par ce juriste malékite confond la Donation avec l'acte d'*al-Atiy* (le don) qui désigne : "un acte par lequel une personne se dépouille de sa chose, au profit d'autrui sans compensation". Toutefois, les juristes malékites font une distinction entre l'acte de la donation et celui relatif à l'institution des *Hâbous*, autre œuvre charitable où le donataire se dépouille seulement de l'usufruit de sa propriété ; ils nuancent également la définition d*'al-hiba* en la différenciant de la *Hâdiyâ*/offrande qui échappe, quant à elle, à la manifestation explicite du consentement final de son destinataire. D'une manière générale, la Donation se définit au sein du rite juridique malékite comme « un transfert de la propriété à titre gratuit, faite en considération du donateur »[370].

[370] Abd El Rahman AL JAZIRRI, *Al Fiqh âla al Madhahib al arba'â,* (le droit musulman à travers les quatre écoles) Le Caire, *dar Ibn Al Haytham*, 2003, p. 2074 – 2076.

c- Les interprétations shaféite et hanbalite de l'acte de donation.

Les shaféites distinguent deux sens au sein d'*al-hiba*. En effet, cette institution peut être comprise de manière générale et couvre, ainsi, la *Sâdaqâ* et la *Hâdiyâ* malékites ou peut disposer d'un sens plus restrictif qui lui octroie sa propre valeur juridique. A la lumière de cette deuxième appréciation, la donation se présente comme « le transfert volontaire de la propriété d'une chose définie pendant la vie du donateur sans que celui-ci cherche une quelconque compensation humaine ou divine", les juristes shaféites recommandent même à celui qui chercherait à s'attribuer la bénédiction divine, à travers cet acte juridique, de procéder plutôt par *al-Sâdaqâ* et non pas par la *hiba*.

Comme les malékites, les juristes shaféites, soulignent que cet acte n'a pas besoin de la volonté explicite de son destinataire pour s'instituer, cependant, s'ils acceptent de considérer *al-hâdiyâ* et la *Sâdaqâ* comme un acte de donation, ils s'abstiendront à appliquer la qualification juridique de ces deux derniers contrats à la notion propre d'*al-hiba* car ils considèrent que celle-ci ne peut être ramenée à leurs considérations philanthropiques.

De son côté, l'école hanbalite définit *al-hiba* comme "le transfert de la propriété d'un objet/patrimoine, connu, existant et possible[371]". L'objet de la donation ne doit pas être, selon les juristes de cette école, prélevé des obligations fiscales et monétaires du donateur comme *al-Zâkât*, les dettes du donataire ou encore l'argent consacré aux *Nûdhr* et *Kafâra*[372], ils enseignent aussi que cette transaction ne peut être bâtie en contrepartie d'une compensation.

Après l'observation de ces diverses lectures, nous constatons que la définition de l'institution juridique d'*al-hiba* diffère selon les écoles juridiques sunnites et offre certaines subtilités qui risquent de compromettre la perception de cette transaction par le chercheur qui se situerait en dehors de l'une de ces écoles. Ainsi, cette institution semble être mieux réglementée chez les Hanbalites et les Shaféites qui n'offrent pas l'ambigüité caractéristique des deux premières écoles, elle s'exonère aussi au sein de ces deux écoles de l'esprit caritatif et éthique maintenu et loué par les juristes malékites et hanéfites. Par ailleurs, le caractère imprécis, qu'offrent les deux premières écoles, s'affiche également avec leur acceptation, dans des cas précis, d'une compensation pécuniaire pour *al-hiba* qu'ils qualifient d'*al-Thâwab* et qui dénature, naturellement, le caractère gratuit de cette libéralité. Toutefois, ce dédommagement est

[371] Les juristes de cette école illustrent leur idée à travers l'impossibilité de la donation des oiseaux.

[372] *Al-Nûdhr* signifie dans le droit islamique la promesse donnée à Dieu d'exécuter un acte charitable en cas de la réalisation d'un vœu. *Al-Kafâra* signifie, de son côté, l'argent consacré par le donateur afin de se racheter d'un acte illicite qu'il aurait commis, notamment en cas de son non-respect du jeûne de Ramadan.

complètement rejeté par les auteurs hanbalites et shaféites qui n'hésitent pas à insérer la donation faite contre un *thâwab* dans le registre des actes de vente et à lui appliquer, par conséquent, le même régime juridique appliqué à un contrat de vente, proprement conclu[373].

Après avoir exposé certains traits relatifs à la notion de la donation chez les jurisconsultes islamiques, nous allons nous interroger, maintenant, sur les éventuelles références romaines que pourrait avoir une telle transaction chez les juristes islamiques. Loin de recourir au jeu des traductions élaboré par Abd el Aziz Bacha Fahmi, les similitudes entre *al-hiba* islamique et la *donatio* romaine s'observent, à la fois, à travers la structure de cet acte et dans la proximité troublante qu'offrent certains de ses mécanismes internes.

En effet, la première similitude se situe dans l'interprétation commune, de la part de l'ensemble des juristes musulmans, de l'acte de donation comme un transfert libéral de la propriété envers un donataire ; ce noyau conceptuel qui demeure invariable au sein de la doctrine juridique sunnite s'aligne parfaitement sur la définition romaine de la *donatio*, présentée comme « l'action de donner, gratuitement, sans rien recevoir en échange[374] ». Ainsi, outre le transfert entier de la propriété, et de son usufruit, institué par la donation romaine et par *al-hiba* islamique, nous observons que la validité de cet acte juridique provient nécessairement de l'intention personnelle du donateur ; en effet, que ce soit dans le *fiqh* islamique ou dans le droit romain, la donation s'institue en tant que *causa lucrativa* qui permet d'enrichir son destinataire suite à l'acceptation du donateur de diminuer volontairement et juridiquement son patrimoine.

Aussi, comme l'avait souligné le professeur Santillana, nous pouvons affirmer que la proximité entre ces deux institutions se manifeste à travers le rapprochement qu'on peut établir entre *Hibât al-Thâwab* des Hanéfites et la *donatio sub modo* romaine ; en effet, dans les deux cas, une charge de la part du donataire peut être exigée au moment de la transaction, la non-exécution de ces charges par le donataire permet, dans les deux cas, au donateur, de révoquer son acte et de garder ainsi la chose donnée dans son propre patrimoine[375].

---

[373]Abd El Rahman AL JAZIRRI, *Al Fiqh âla al Madhahib al arba'â, op*.cit., p. 2095 – 2097.

[374]Jean Philippe LEVY & André CASTALDO, Histoire du droit civil, 3ème édition. Dalloz. 2002, p 1405. La Donation est définie d'une manière générale comme « un acte entre vifs, ayant pour objet de procurer un avantage au donataire », Jean GAUDEMET et Emmanuelle CHEVREAU : Droit Privé romain, Paris, Montchrestien, 2009, 3e éd., p.

[375]Jean GAUDEMET et Emmanuelle CHEVREAU, *ibid.,* p 128.

Plusieurs traits restent communs quant aux conditions relatives à la forme d'*al-hiba* et de la *donatio*, ainsi, outre l'impératif de maintenir l'indépendance de l'objet de la libéralité des dettes et des obligations fiscales du donateur, les conditions du consentement des contractants, de leur majorité et de leur capacité intellectuelle et, enfin, de l'irrévocabilité de cet acte juridique peuvent nous offrir une panoplie de points de convergences qui permettraient de témoigner des origines romaines de cette transaction. Ainsi, à travers la multitude des analogies existantes entre *al-hiba* et la *donatio*, nous pouvons estimer qu'une fois que les contours de la religiosité de cette transaction furent posés et après s'être assurés de l'intégration de la *donatio* aux prescriptions générales de l'Islam, les *fûqaha* médiévaux ne se sont pas montrés pressés à ancrer chacune des clauses organisatrices de la *hiba* dans le texte révélé ou à évoquer la question de sa licéité morale ; ils auraient ainsi recouru aux normes et institutions trouvées sur place et les auraient maintenues pour continuer à réguler la vie juridique et la sphère contractuelle des nouveaux sujets de l'Empire islamique. Toutefois, avant de pouvoir se prononcer d'une manière définitive sur l'authenticité de l'ancrage romain de l'acte islamique d'*al-hiba*, notre réflexion peut, dès maintenant, relativiser la sacralité d'*al-hiba,* telle que celle-ci est enseignée par les traités juridiques islamiques. Cette première observation devra, en conséquence, nous aider à mieux appréhender les traits séculiers partagés à la fois par *al-hiba* et la *donatio* avant de nous conduire à nous interroger sur les raisons qui auraient amenés leur disparition de la première.

B- *Aqd al Ijâra/ locatio* dans le Fiqh islamique.

Dans son ouvrage *Al-Ûmm*, *al-Shafî'i* entreprit la défense du contrat de location contre deux mouvances juridiques qui remettaient en cause sa licéité ou contestaient sa validité juridique ; ainsi, outre l'opinion d'*al-Assam* et de nombreux *fûqaha* qui niaient la licéité *d'al-ijâra*, l'approche hanafite de ce contrat devait également s'exposer aux critiques de cet auteur soucieux de faire taire ses adversaires et leur démontrer la validité d'un acte juridique qu'il estimait parfaitement ancré dans les bases normatives de l'Islam. En se référant à la somme des arguments évoqués par *al-Shafî'i* et à sa méthodologie analytique, et en raison du rôle fondateur joué par ce juriste au sein du processus évolutif du droit islamique, notre étude disposera d'une synthèse explicite de la manière dont a été appréhendé le contrat de location par les *fûqaha* orthodoxes ; cette démarche nous aidera, ainsi, à vérifier l'authenticité des sources révélées de cette institution juridique.

En s'arrêtant devant l'argumentation shaféite de la validité et de la perfection religieuse *d'al-ijâra*, l'observateur pourra déceler les éléments qui ont permis de constituer la validité et l'irréprochabilité de cet acte chez des juristes musulmans. En effet, les premières critiques, portées par *al-Ûmm*, furent adressées contre les juristes qui avaient mis en cause la question de la licéité d'*al-ijâra* et pensaient que celle-ci encouragerait le risque de l'aléa et de la pratique usuraire, *al-Rîba,* qui en résulterait. L'idée de ce courant se fondait sur l'autorisation, permise par le contrat de location, de l'appropriation d'une jouissance ou d'une utilité, *tamlik manfa'a*, sans que celle-ci soit parfaitement présente et garantie au moment de sa conclusion ; l'absence d'une description précise de la chose au moment de la signature de ce contrat amplifierait, donc, la pratique d'*al-rîba* et faciliterait ainsi la réalisation des intérêts, religieusement interdits[376]. Face à cette opinion juridique, restée toutefois marginalisée au sein du *fiqh* islamique, *al-Shafî'i* évoque un arsenal d'arguments juridiques qu'il allait puiser dans le Texte révélé et rappelle à ses adversaires que l'autorisation coranique du contrat d'*al-ijâra/*salariat se démontre parfaitement à travers sa bénédiction explicite du salariat des ex épouses-nourrices qui continuent à allaiter leurs enfants, alors même que la quantité du lait qu'elles fournissent reste incertaine et variable. Afin de rejeter l'incohérence de cette opinion qui aurait empêché, en cas de son application, la communauté islamique d'une pratique transactionnelle nécessaire pour l'organisation des relations interindividuelles, *al Shafî'i* fait appel à la technique juridique du consensus et rappelle à ses détracteurs l'unanimité qu'elle connaît auprès des savants religieux de la communauté islamique.

Après avoir défendu la licéité religieuse du contrat d'*al-ijâra*, l'auteur *d'al-Ûmm*, adressa sa plume contre les docteurs de l'école juridique hanafite auxquels il reproche leur idée d'une graduation progressive de la location qui permet l'alignement du prix à payer par le locataire sur l'exploitation effective de la chose louée[377]. En effet, à travers leur interprétation erronée qui précarise le moment effectif de l'entrée en vigueur d'*Aqd al-ijâra* et porte atteinte aux prestations obligatoires et respectives des deux contractants, *al-Shafî'i* estime que les Hanéfites affaiblissent, quasi intentionnellement, le contrat de location après l'avoir pourtant soutenu. Pour leur répondre - et après avoir rappelé l'appartenance d'*al-ijâra* au corps

[376] Cette thèse a été défendue par plusieurs juristes de l'Islam médiéval dont le plus illustre reste le maître Mutazilite *Abu Bakr, Abd el Rahman Ibn Kissan Ibn Assam* (812 J.C - 892 J.C à Bassora).

[377] Ici les juristes hanafites, Abu Yusuf (m. 798) et Muhammad as-Saibani (m. 805), offrent l'exemple d'un individu qui loue une maison à trente dirhems par mois ; ils écrivent que ce locataire ne doit rien tant qu'il ne l'a pas habitée, s'il l'habite un jour, il doit un dirhem et ainsi de suite. Les docteurs de l'école shaféite, quant à eux, écrivent que le commencement du contrat est exigé sans délai, celui-ci serait autrement illicite. Ils donnent au locataire le droit de résilier si la maison louée pour un an ne lui est pas encore livrée au bout d'un mois, solution contre laquelle les hanafites se sont élevés. Selon ces derniers, le paiement du loyer est dû, à moins d'une clause expresse contraire, après chaque jour écoulé, et à mesure de l'appropriation des utilités par le preneur.

juridique des contrats de vente, grâce au transfert de la part de cet acte de l'utilité de la chose, moyennant un *Âwad,* prix*,* déterminé - le juriste entreprit une démonstration où il assimile le contrat de louage au contrat de la vente à livrer, *As-Sâlam*, car celui-ci, malgré le caractère indéfini de la chose vendue et l'absence d'un corps certain, *al-Ayn*, au moment de sa transaction, n'empêche pas l'acte de vente d'être valide et définitif, dès sa conclusion[378].

Ainsi, à travers l'exemple de l'acte d'*as-sâlam*, *al-Shafi'i* pense que le contrat de location devrait exclure tout droit d'option comme celui suggéré par les hanafites qui offraient aux locataires, par le biais de leur interprétation, la possibilité de ne payer que la jouissance réelle de la chose louée.

En édifiant la perfection du contrat de location à partir d'une analogie qui le compare au contrat de vente, *al-Shafi'i* cherchait à rappeler aux hanafites les torts qu'ils ont portés à la validité juridique de la location. Outre cette démonstration analytique, ce juriste n'hésita pas à lancer aux auteurs hanafites une dernière critique lors de son argumentation ; ainsi, selon lui, la cause principale des égarements et des erreurs affichés par les juristes hanafites, lors de leur lecture du contrat de la location, est due, à la fois, à leur négligence de l'usage des sources révélées de l'Islam : le Coran et la *Sûnna* et à leur refus de suivre le consensus des docteurs du droit islamique, *al-ijmaâ*.

Soupçonnés par *al-Shafi'i* de faire un usage très libéral de la raison et de la libre opinion, les avis juridiques rendus par l'école juridique hanafite, à propos du contrat de location, sont désignés, chez lui, comme une illustration typique des errances intellectuelles que peut produire la réflexion humaine non vérifiée. L'auteur laisse penser que sans des références doctrinales précises, le raisonnement humain ne peut aboutir qu'à des interprétations erronées des prescriptions révélées ; il amplifierait, par conséquent, les risques d'un désordre normatif qui affaiblirait la vie sociétale de la communauté islamique. Suite à cette opinion, le chercheur conclut que l'usage des techniques déductives et rationnelles, tel qu'il est illustré par les hanafites, ne pouvait qu'égarer les docteurs de cette école de la voie juridique islamique orthodoxe qui avait permis, à travers ses multiples assises (Texte révélé et *Ijmaâ*), de fixer les normes régulatrices de la location et sceller, en conséquence, sa légitimité religieuse. Chez *al-Shafi'i*, *Aqd al-ijâra* se présente comme une œuvre propre de l'esprit juridique islamique et il suffirait à ses opposants, et à ces "innovateurs" qui souhaitent le façonner d'une manière

[378] Dans le contrat du *Sâlam*, le processus de livraison de la chose vendue peut varier sans affecter le caractère parfait et achevé de l'acte de vente ; cette qualité est valable également pour le contrat de location car l'utilité de la chose louée, invisible au départ, est assimilée, ici, à la chose décrite à livrer dans le *Sâlam*. Al-*Shafi'i* écrit qu'à l'instar du contrat de *Sâlam* qui porte sur un corps certain « à venir », le louage est parfait dès sa conclusion.

contraire à la pratique juridique orthodoxe, de se référer aux versets coraniques et à la tradition léguée par les savants de l'Islam pour renoncer à leurs idées inexactes.

Le contrat de location apparaît, sous la plume d'*al-Shafi'i*, comme une œuvre juridique façonnée par l'intellect divin révélé et dispose, en conséquence, d'une essence surhumaine qui la rend irréprochable. Au travers de sa réflexion, al Shafî'i n'allait pas seulement réussir à réfuter les thèses de ses adversaires ; il offrit, surtout, une argumentation solide pour les *fûqaha* sunnites qui lui ont succédé et qui refusent, encore, aujourd'hui de reconnaître tout ancrage non islamique au contrat de location ; comment une telle hypothèse peut-elle être valable alors que chacune des bases fondatrices du *fiqh* appuie l'originalité islamique *d'al-ijâra* ? Avant de répondre à cette question et de souligner les similitudes partagées entre *al-ijara* islamique et la *locatio conductio* romaine, nous nous arrêterons, dans un premier temps, devant la définition et les assises textuelles du contrat d'*al-ijâra* au sein de la tradition juridique islamique.

a- La conception juridique islamique du contrat de location.

Les juristes musulmans désignent le contrat de location comme « un acte par lequel l'une des parties contractantes s'oblige à faire bénéficier l'autre d'une chose qui est dans le commerce, pendant un temps déterminé et moyennant un prix stipulé ; celui-ci, non prélevé sur la chose louée, ne correspond en effet qu'à la durée réelle de la jouissance concédée[379] ». Il s'agit du transfert de l'usage d'une chose déterminée contre un prix fixé par les contractants. Le professeur Joseph Schacht définit le contrat de location comme « un acte de vente de l'usufruit d'une chose déterminée[380] ». Toutefois, loin du cadre unitaire proposé par cette définition, le langage juridique islamique prend la précaution de différencier, au sein *d'al-ijâra*, entre les contrats de Salariat et de Louage. Ainsi, si le premier est propre aux êtres humains et concerne le louage de services et les ouvrages qu'ils peuvent fournir ou exécuter contre un prix déterminé, le deuxième concerne le bail des biens immobiliers et loyers des choses mobilières comme les bêtes de sommes et les navires, cette deuxième catégorie est, ainsi, synonyme de l'achat de la jouissance d'un bien immobilier[381].

---

[379] N. SEIGNETTE, *Moukhtassar de Khalil* : Abrégé de la loi musulmane selon le rite Malékite, Constantine, A. Challamel, 1911, p 339.
[380] Joseph SCHACHT, Introduction au Droit Musulman, *op.cit.,* p. 131- 133.
[381] Mohamed Abd el Aziz HASSAN ZAYD, *Al Ijara Bayn al Fiqh Al Islami wa al Tatbiq al Mouâssir*, le Caire, *al-maâhad al-Âlami li al-fikr al-islami,* 1996, p 17.

Analogiquement fondé sur le contrat de vente, *aqd al-ijâra* requiert les mêmes conditions exigées par le contrat de vente et à l'exemple de ce dernier, il ne peut offenser les prescriptions religieuses de la loi islamique, sauf à risquer d'être déclaré invalide et illicite[382]. Similaire à l'acte de vente et structuré à partir de celui-ci, le contrat d'*al*-ij*âra* reste toutefois distinct de ce dernier car à la différence de l'acte de vente qui aliène la propriété de l'objet du contrat, *aqd al-ijâara* n'implique que la jouissance de la chose louée.

b- Les origines islamiques du contrat de la location.

Dans le fiqh islamique, la légitimité du contrat de location se puise dans le Coran, dans la tradition prophétique ou encore dans le consensus

Les assises coraniques du contrat de location :

> « Et les mères, qui veulent donner un allaitement complet, allaiteront leurs bébés deux ans complets. Au père de l'enfant de les nourrir et vêtir de manière convenable. Nul ne doit supporter plus que ses moyens. La mère n'a pas à subir de dommage à cause de son enfant, ni le père, à cause de son enfant. Même obligation pour l'héritier. Et si, après s'être consultés, tous deux tombent d'accord pour décider le sevrage, nul grief à leur faire. Et si vous voulez mettre vos enfants en nourrice, nul grief à vous faire non plus, à condition que vous acquittiez la rétribution convenue, conformément à l'usage. Et craignez Allah, et sachez qu'Allah observe ce que vous faites [383]».
>
> « Et faites que ces femmes habitent où vous habitez, et suivant vos moyens. Et ne cherchez pas à leur nuire en les contraignant à vivre à l'étroit. Et si elles sont enceintes, pourvoyez à leurs besoins jusqu'à ce qu'elles aient accouché. Puis, si elles allaitent (l'enfant né) de vous, donnez-leur leurs salaires. Et concertez-vous (à ce sujet) de façon convenable. Et si vous rencontrez des difficultés réciproques, alors, une autre allaitera pour lui[384] ».

[382] Pour ce cas, les juristes évoquent le cas où un individu affecterait un immeuble à un usage religieux et prendrait un loyer des fidèles qui veulent y accéder.

[383] *Coran, Sourate Al Baqara, Verset 233.*

[384] *Coran, Sourate al Talaq, Verset 6.*

Le contrat d'*al-Ijâra* à travers la Sunna :

Ibn Baja rapporte que le prophète a dit « Donnez à Al *Ajir*, le salarié, son salaire avant que ses gouttes de sueurs sèchent ».

D'après Abu Huraîra, le prophète dit « Dieu, le très haut dit : « Je serai l'adversaire de trois genres d'individus, le jour de la Résurrection : l'homme qui donne un engagement en mon nom puis agit avec perfidie, l'homme qui vend une personne libre et mange son prix, et enfin l'homme qui engage un ouvrier et qui l'exploite sans lui donner son salaire ».

Il faut souligner l'abondance du chapitre relatif au contrat de location et rapporté par *al-Bokhari* dans son *Sâhih* ; celui-ci, par sa transmission des *Hâdith* du prophète, fait couvrir la quasi-totalité de ce champ contractuel par les paroles et les actes effectués par Mohamed[385].

La location à travers le consensus :

Ce contrat a été aussi approuvé par le consensus des *Uléma* de la communauté islamique en raison de son caractère utile et des intérêts qu'il fournit pour le bon déroulement de la vie sociétale ; en effet, les individus ont besoin de la location des maisons pour habiter, des terres pour exercer leurs activités agricoles.

Devant la grille textuelle fondatrice proposée par les juristes musulmans, il serait difficile, de la part du chercheur, d'envisager d'autres sources probables au contrat de location en Islam ; cependant, à l'instar de l'institution juridique *d'al-hiba*, une fois que le chercheur se décide à dépasser le cadre textuel offert par les juristes classiques musulmans, et qui assurent la religiosité de l'acte étudié, il pourra observer les nombreuses analogies que ce contrat offrent avec la *locatio* romaine.

[385] *Sâhih Bokhari*, traduit de l'arabe en Français par Harkat AHMED, chapitre XXXVII : Le Louage, Beyrouth, *Al-Maktaba Al-Asriyah*, 2003, 3e éd,. p. 218 -239.

c- De la question des origines romaines d'*al-Ijara* islamique.

Afin d'examiner les convergences éventuelles qui existeraient entre *al-ijâra* et le contrat de *locatio* romain, nous procéderons à l'analyse sommaire de cet acte juridique ; les ressemblances révélées à travers ce travail devraient nous aider à mieux déceler les assises extra scripturaires d'al Ijara islamique. Ainsi, à l'instar d'*al Ijara,* la *locatio condictio* est définie par le droit civil romain comme une vente de l'usufruit d'une chose déterminée. C'est un contrat qui exige du propriétaire de la chose louée de procurer au locataire la jouissance de l'objet contracté et ceci dès le commencement du contrat ; le bailleur doit aussi garantir celle-ci tout au long de la durée de la *locatio*. Suite à cette définition, une première ressemblance surgit et permet de rapprocher la théorie juridique romaine de la location avec la conception hanafite de la formation *d'aqd al-ijâra* qui aligne le droit au salaire/prix à la capacité du bailleur de fournir un usage effectif de la chose louée, dans les deux cas, le prix du loyer peut cesser ou se réduire en proportion du profit réel fourni par le bailleur.

Une deuxième ressemblance se révèle à travers la division bipartite des deux systèmes juridiques du contrat de location, Ainsi, comme dans le *fiqh* islamique, nous constatons que la *locatio conductio* romaine distingue traditionnellement entre deux espèces de louage : Le premier, le louage de chose, *locatio conductio rerum,* qu'on peut comparer à *aqd al-Qira'â* musulman, correspond au bail des biens immobiliers ou mobiliers et exige du *locator* (le propriétaire) de conférer au *conductor* (preneur) la détention d'une chose, pour qu'il puisse s'en servir, pour une période déterminée. Le deuxième, le louage d'ouvrage ou *locatio conductio operarum*[386] est assimilable au salariat musulman et fait aligner le prix payé sur le travail rendu par le salarié.

Enfin, les convergences entre la *locatio* romaine et *al-ijâra* islamique s'affichent parfaitement à travers la réglementation hanafite de la responsabilité délictuelle relative à la destruction de la chose/ objet du contrat de location. Dans son article relatif à la conception de *qâbd al-Aman* en Islam, le professeur Chafik Chehata avait bien souligné les multiples correspondances qui existent entre le droit hanéfite et le droit romain[387].

[386] Le louage d'ouvrage, ce contrat a pour objet les journées de travail d'un homme libre. L'ouvrir ne reçoit son salair que pour le travail et les journées réellement effectuées. Certains juristes comme Paul admettent la possibilité pour l'ouvrir de recevoir son salaire dans le cas où la cessation du travail ne lui serait pas imputable…, Robert VILLIERS, Rome et le Droit privé, Paris, Albin Michel, 1977, p. 387.

[387] Chafik Chehata, Les concepts de Qabḍ Ḍamân et de Qabḍ Amâna en droit musulman Hanéfite, Studia Islamica, No. 32 Paris, MaisonNeuve & Larose, 1970, p. 89-99.

L'exposition sommaire de ces connexions qui relient *al-ijâra* à la *locatio* permettraient, sans doute, au chercheur d'accorder plus de crédibilité à cette opinion doctrinale qui fixe certaines assises normatives de l'Islam au sein de la tradition juridique romaine qu'il a rencontrée lors de l'expansion militaire et territoriale des troupes dirigées par le pouvoir califien. L'antériorité historique de la grille normative romaine nous incite donc à penser que les juristes musulmans devaient y recourir pour réguler les relations contractuelles des individus au sein des provinces annexées au Califat islamique. Toutefois, le chercheur ne peut que s'étonner devant le silence des juristes musulmans envers les référence conceptuelles non révélées ; ainsi, parce qu'il est censé régir la somme des actes de l'individu, le Texte coranique apparaît comme la seul soubassement capable d'organiser les relations interindividuelle et écarte, par conséquent, l'éventualité d'un apport séculier externe qui aurait permis à l'administration musulmane de maintenir les institutions juridiques antérieurs, à son avènement, en raison de leur capacité à se conformer aux obligations structurelles du projet sociétal qu'elle voulait façonner.

Bien qu'il affiche de nombreuses liaisons avec le droit romain, le *fiqh* sunnite orthodoxe s'abstient à reconnaître à ce dernier la possibilité d'une influence réelle et continue de revendiquer ses assises purifiées et sacralisées ; ses certitudes auront du mal, toutefois, à se maintenir après l'analyse de l'impôt d'*al-Diyâfâ,* tel qu'il a été appréhendé par le droit islamique.

C- Des convergences existantes entre *al-Diyâfâ* islamique et l'*Hospitium militum*.

Avant d'examiner les contours d'*al-Diyâfâ*, notre étude essaiera de proposer au lecteur une perspective succincte du rôle des finances publiques lors des premiers temps du Califat. L'organisation des recettes fiscales du jeune Etat islamique était animée par l'atteinte de deux principaux objectifs :

- d'abord, permettre à l'Etat de financer ses futures expéditions militaires et faire face aux nouvelles nécessités qu'il devait désormais affronter ;
- ensuite, parce que la grille des relations entre les nouveaux conquérants et les provinces annexées devait s'écrire à travers cette organisation fiscale ; il était indispensable pour l'Etat islamique de ne pas crayonner des charges fiscales afin de ne pas heurter les populations vaincues et s'exposer, en conséquence, à leur résistance.

Lors de l'analyse suivante, notre objectif est de savoir la manière dont les impôts, institués par le jeune pouvoir islamique, ont été légitimés par les auteurs musulmans. Cet exercice devra nous aider à mieux comprendre comment un édifice normatif aussi "séculier" que celui de l'administration fiscale, pouvait adhérer au projet sociétal éthique et purifié véhiculé à la fois par les autorités califales et par les juristes musulmans.

La question qui se pose désormais est de savoir comment les docteurs du *fiqh* islamique pouvaient s'affranchir de l'ombre persistante des legs juridiques romains. Pour apporter quelques éléments de réponse et clarifier les rapports réels entre le *fiqh* et le *jus*, notre analyse se structurera à travers une échelle où elle exposera l'argumentation juridique islamique relative aux impôts d'al-*diyâfâ* et des *Mâkous.* En effet, face aux écrits des *Fûqaha* musulmans, s'érige une série d'arguments matériels et historiques qui inciteront le chercheur à renouveler sa conception de l'authenticité islamique des recettes fiscales, prescrites par le pouvoir califal.

Dans son ouvrage, *Bahth fi Nach'ât al-Dawla al-Islamiya* (une étude sur l'évolution de l'Etat musulman), Faleh Hussein écrit que l'instauration de l'impôt d'*al-diyâfâ* s'ancre dans le contexte particulier des premières conquêtes musulmanes et est dû essentiellement au prophète Muhamed qui a été le premier à légiférer, à ce sujet, lors de son accord avec les habitants chrétiens de *Najran*[388]. Ainsi, à l'instar des autres mécanismes juridiques ou fiscaux islamiques, la taxe *d'al-diyâfâ* constitue, dans les œuvres juridiques des auteurs musulmans orthodoxes, un précédent historique dont l'avènement se doit seulement à l'énergie organisatrice et à la vision éclairée du jeune pouvoir de Médine. En effet, cet impôt devait répondre aux besoins de manutention de la jeune armée islamique et obligeait, par conséquent, les localités conquises de procurer aux soldats arabes les besoins nécessaires en matière d'hébergement, de nourriture, tout en s'acquittant du ravitaillement de leurs montures... Outre ces prestations, conformes aux besoins quotidiens des soldats musulmans, *al-diyâfâ* pouvait également pourvoir ces derniers de quelques apports militaires, tels les chevaux ou encore des lances[389]…

[388] Faleh HUSSEIN, B*ahth fi Nach'ât al Dawla al Islamiya, Markaz*, Beyrouth, *Dirasate al Wahda al Arabiya,* 2010, p. 182-184.

[389] L'historien et cadi abbasside *Al Wakidi, Muhamed Ibn Umar* (747-823), rapporte dans son "*Al Maghazi*" que le chef de l'armée islamique victorieuse des romains lors de la bataille d'*al-Yarmûk* (634), *Khalid Ibn Al Walid* avait conclu un accord avec les habitants de *Dawmat al Joundal* au terme duquel ils devaient fournir aux soldats musulmans 2000 Chameaux, 800 Chevaux, 400 Boucliers et 400 Lances. The Kitab al Maghazi of al-Waqidi, Volume 3, London, Oxforde University Press, 1960, p.1027-1029.

La légitimité juridique et la licéité de cet impôt se doivent dans l'esprit juridique islamique à une clause contractée par le prophète de l'Islam avec les gens d'*al-Najran.* Celle-ci stipule, en effet, l'obligation faite aux habitants de cette localité d'abriter les troupes et les soldats musulmans pour une durée déterminée de vingt jours au moins[390]. Ainsi, apparaissait en Islam une pratique qui n'allait pas tarder à devenir, sous le règne des califes de Médine, une nouvelle espèce des charges fiscales dues par les populations des territoires conquis.

Malgré l'existence d'une référence explicite qui limite *al-diyâfâ* à une période minimale de vingt jours, les sources islamiques consacrées à la conquête arabo-islamique ne semblent pas unanimes quant à la durée réelle de cette pratique. Ainsi, si le juriste hanéfite *Abu Youssef* maintient, dans son *Kharâdj*, l'idée d'un impôt exécuté pendant une période de vingt jours, *Al-Baladhûri* dans son *Kitab Foutouh al-Bouldane*, fixe celle-ci à trente jours[391] ; d'autres textes vont à l'encontre de ces opinions et restreignent cette pratique à trois jours[392].

Enfin, telle que l'envisage l'accord conclu entre l'armée musulmane et la localité byzantine de *Jarâch*[393], la durée d'*al-diyâfâ* peut être indéfinie et serait ainsi sujette au bon vouloir des chefs militaires accueillis ou au respect d'une coutume juridique existant. En effet, malgré l'affirmation de l'authenticité islamique de cet impôt nous pensons que cette pratique fiscale était antérieure à l'avènement du pouvoir central de Médine et que les nouveaux dirigeants de l'Arabie en avaient connaissance. Le silence manifesté à l'égard de la localité de Jarâch s'expliquerait ainsi par le souhait des généraux musulmans de maintenir, en leur faveur, la "charge hospitalière" que rendaient, jusque-là, les habitants de cette ville aux troupes byzantines vaincues. Notre étude proposera, ci-dessous, certains arguments qui nous incitent à lier plus cet impôt aux coutumes fiscales romaines qu'à la créativité régulatrice des administrateurs du jeune Etat islamique. Toutefois, et afin de ne pas trop nous écarter de notre exposition de la réglementation islamique d'*al-diyâfâ*, il faut souligner que celle-ci ne semblait pas faire l'objet d'un ordonnancement explicite et qu'elle dépendait souvent des contextes géographiques où elle devait opérer. Ainsi, si cette taxe a été fixée à trois jours en Egypte, les habitants de la province d'Azerbaïdjan ne la devaient que pendant une seule journée contrairement aux gens de Gorgān[394] qui subissaient, quant à eux, une *diyâfâ* indéterminée dans le temps.

---

[390] *IBN YOUSSEF. Yaâkub Ibn Ibrahim, Kitab Al Kharaj* Vol 2, Le Caire, *al Matba'â al Salafiya*, p. 191.
[391] *AL BALADHURI, Kitab Futuh al Bûldane*, édité par M. J. de Goeje, Leiden, Liber expugnationis regionum, 1870, p 64.
[392] *IBN SAÂD, kitab al tabaqat al kabira fi al sirat al nabawiya al charifa*, v I, chap 2, p 35.
[393] Qudamma IBN JAÂFAR, *al Kharaj wa Sinaâte al Kitaba*, p. 269.
[394] Capitale actuelle de la Golestan iranienne.

Les auteurs musulmans expliquent que l'importance de cette pratique s'est manifestée, pour le pouvoir politique de Médine, au moment où il a décidé d'orienter ses troupes islamiques au-delà de la péninsule arabique ; la rareté des denrées alimentaires et les difficultés de s'en procurer allaient faire intégrer ainsi cet impôt aux pratiques établies par les soldats musulmans dans les anciennes provinces byzantines et perses de Syrie, d'Azerbaïdjan et d'Iraq[395].

Sous le règne d'Omar Ibn Al Khâtab, et dans le cadre des efforts de l'institutionnalisation étatique établie par celui-ci, l'impôt d'*al-diyâfâ* allait devenir une charge systématique et ponctuelle qui ne peut accepter, selon F. Hussein, la lecture aléatoire et erronée que lui avait réservée l'historien al Tabari. En effet, ce chercheur estime qu'en relatant cet impôt, contractée par le deuxième calife avec les habitants de la Syrie byzantine[396], al Tabari semblait plus fournir à cet impôt un sens linguistique qui l'assimilait à un "accueil généreux" exercé par ses propres redevables et le présentait, ainsi, comme une obligation fiscale aléatoire qui dépendait seulement de la capacité et du bon vouloir des individus auxquels elle s'adressait. Or, cette appréciation serait inexacte et omettrait la volonté califale de faire d'*al-diyâfâ* une charge obligatoire qui s'est imposée à toutes les localités conquises, sans prendre compte de leur capacité à prendre les troupes islamiques en charge ou non. L'institutionnalisation de cet impôt devait par ailleurs s'illustrer à travers la taxe d'*al-Arzaq* qu'elle emportait dans son sillage et qui obligeait les foyers imposables à donner aux soldats musulmans une quantité variable selon les pays des denrées alimentaires (tel le blé, l'huile ou encore le miel) nécessaires ou appréciées par les soldats musulmans[397].

Cette analyse des mécanismes ordonnant l'impôt d'*al-diyâfâ* nous révèle ainsi que cette charge fiscale était due d'une manière collective et obligeait les localités annexées par le pouvoir central islamique, ou au moins leurs habitants "fortunés" à loger et ravitailler les soldats musulmans. Cet impôt, considéré comme un devoir provisoire dû aux troupes victorieuses, variait d'une zone géographique à une autre et ne semblait pas être sujet à une réglementation unie ; sa durée dépendait ainsi des termes de l'accord conclu ou de la coutume pratiquée.

Bien qu'*al-diyâfâ* pût manifester certains aspects abusifs et véhiculer d'autres charges alimentaires, cette pratique était considérée comme un dispositif adéquat aux appétences

---

[395] AL TABARI, *Tarikh al Russul wa al-Mûlûk* vol 4; édité par *Mohamed abu al fadl Ibrahim,* le Caire, dar al ma'ârid, 1960 – 1968, p 152 -157.
[396]Al Tabari : la divergence des Fûqaha, p 217 -218 ; cité par Faleh HUSSEIN, *op.cit*, p186.
[397] Faleh HUSSEIN, *ibid.,* 192 – 193.

expansionnistes du pouvoir califal. En effet, outre sa considération comme un mécanisme indispensable pour la survie des troupes islamiques, la manne fiscale importée par *al-diyafa* garantissait au jeune pouvoir central de Médine des subventions ponctuelles et fondamentales pour la continuité de sa marche conquérante du bassin méditerranéen et de l'ancien monde persique.

Paradoxalement, l'objectif final et la nature de cet impôt, que les auteurs musulmans attribuent à la tradition prophétique et le font bénéficier, en conséquence, de l'aura sacralisée qui caractérise *al-fiqh,* rappellent un autre impôt beaucoup plus antérieur et propre à la pratique fiscale romaine, l'*hospitium militum*. En effet, à l'exemple d'*al-diyâfâ* islamique, Rome connaissait une pratique fiscale élaborée au bénéfice des soldats de l'armée impériale. La définition de l'hospitium *militum*, telle qu'elle a été fournie par Suétone, ne peut qu'interpeller le chercheur quant à la véracité des liaisons qui auraient existé entre les deux pratiques fiscales.

Sous la plume de Suétone, *l'hospitium* est défini comme "l'acte du logement, fourni par un particulier, à un soldat romain en quartier[398]". La caractéristique militaire de cet acte, telle qu'elle est rappelée par cette définition, nous permet de nuancer la notion *d'hospitium* et distinguer la pratique qui nous intéresse ici de l'*hospitium privatum*. Ce dernier manifestait, en effet, la volonté philanthropique des Romains et désignait une pratique générale qui permettait aux étrangers/pérégrins de "trouver pour un temps le logement et la table, que ce soit la maison d'un ami, une hôtellerie ou un logement loué [399]».

L'hospitium privatum a constitué par ailleurs la base fondatrice de l'*hospitium publicum* qui permettait à Rome d'offrir sa protection à certaines villes pérégrines. Celles-ci, contractaient par le biais de ce mécanisme juridique une alliance avec le pouvoir central romain et garantissaient ainsi son intégration à la *Pax Romana*. Enfin, il faut souligner que vers la fin de l'Empire romain d'occident, l'*hospitium publicum* permettait au législateur romain d'instituer une fiction juridique qui devait légaliser l'installation de certains peuples "barbares" dans les provinces frontalières de l'Empire ; l'exemple des traités conclus entre Rome et les Wisigoths et qui permettaient l'installation de ces derniers en Aquitaine en reste un parfait exemple.

---

[398] SUETONE. La vie des XII Césars, La vie de Tibère. 37, Anthony Rich, Dictionnaire Des Antiquités Romaines et Grecques, 1883, 3e éd.

[399] Ciceron. Philippiques. XII, 9 ; John NICOLS, Hospitium and Political Friendship in the Late Republic, University of Oregon, actes de séminaire, Aspects de l'Amitié au sein du monde gréco-romain, édité par Michael PEACHIN, Geschichte, Heidelberg, on 10-11 June, 2000. https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/4959/nic-hosp.pdf?sequence=1. Consulté le 09 Janvier 2012.

Afin de ne pas nous éloigner de notre sujet d'étude, nous nous intéresserons uniquement à l'*hospitium militum* que nous pouvons déceler à travers la législation romaine relative aux affaires militaires. En effet, comme le souligne Hagith Sivan, trois volets ont été consacrés au problème de l'*hospitium militum* par le législateur impérial ; celui-ci devait ainsi traiter cette question à travers les règles relatives aux abus de l'hospitium par les civils et les soldats romains, à celles des lois accordant l'exemption de cette taxe, et enfin à travers les techniques juridiques relatives au processus de la division réelle d'une maison entre "un hôte" et "un invité" romain[400].

L'étude de la législation romaine nous révèle ainsi une pratique qui ne se présentait pas comme un dispositif permanent et qui se constituait d'abord comme un arrangement provisoire. Cette caractéristique est significative si nous la comparons à la pratique d'*al-*diyafa islamique. En effet, dans les deux cas, nous constatons qu'il s'agissait d'un mécanisme temporaire qui dépendait des termes de l'accord engagé avec les localités conquises.

Dans un article consacré à la question de l'*hospitium militum*, Claudia Tavolieri D'andrea[401] décrit un impôt dont les empereurs romains chargeaient les propriétaires provinciaux et les obligeaient d'offrir l'hospitalité à l'armée romain. A partir de cette définition, nous pouvons esquisser les contours d'une nouvelle proximité avec *al-diyâfâ*. En effet, en se référant à *al-Tabari*, nous remarquerons qu'à l'instar de sa pratique romaine, cet impôt s'adressait aux individus disposant des ressources matérielles suffisantes pour acquitter une charge fiscale aussi lourde. Ainsi, si la théorie juridique de *l'hospitium militum* et d*'al-diyâfâ* prescrivaient les deux mécanismes comme une taxe collective, la pratique ne les réservait qu'aux individus qui pouvaient réellement l'exécuter. Un article de Toni Naco Del Hoyo[402] permet aussi d'entériner la pratique de *l'hospitium militum* par Rome. Toutefois si l'auteur préfère mettre l'accent sur les menaces exercées par cette pratique contre l'indépendance politique des villes "hôtes" et les résistances qu'elle rencontrait par les populations excédées des abus des "invités" romains, nous retiendrons ici sa définition d'une taxe qui consistait d'abord à accueillir et alimenter les légionnaires et les voyageurs romains de la part des pérégrins[403].

---

[400] Hagith SAVAN, On Foederati, Hospitalitas, and the Settlement of the Goths in A.D. 418, The American Journal Of Philology, Vol. 108, No. 4 Maryland, U.S.A, The Johns Hopkins University Press, (Hiver, 1987), p. 759-772.

[401] Claudia TAVOLIERI D'ANDREA, La fiscalité nel mondo antico. Il caso dell'hospitium militum, Zeitschrift für antikes Christentum, vol. 11, nº3, Berlin, De Gryter, 1997, p. 448-463.

[402] Toni Naco Del Hoyo « Milites in oppidis hibernabant. El hospitium militare invernal en ciudades peregrinas y los abusos de la hospitalidad subtectis durante la República », Dialogues d'histoire ancienne. Vol. 27 N°2, 2001. p. 63-90.

[403] Le soldat, qualifié « hôte », muni du billet de logement *pittacium*, avait droit au tiers de la maison où il recevait « l'hospitalité ». Le propriétaire faisait trois parts de sa demeure et retenait l'une d'elles, l'hôte choisissait l'une des deux parts

Par son caractère contractuel[404] et sa nature variable, dépendant des cités ralliées, l'*hospitium militum* romain s'affiche, à l'exemple d'*al-diyâfâ*, comme une composante fiscale destinée seulement aux provinces annexées. Cet attribut s'explique par le dessein politique de cette opération fiscale qui devait assurer aux troupes militaires engagées un agencement capable de répondre à leurs exigences concrètes tout en allégeant les charges pécuniaires du pouvoir central. Qu'il s'agisse de Rome ou de Médine, cette charge devait assurer aux armées conquérantes des appuis déterminants pour leurs marches expansionnistes, la conquête du monde méditerranéen et asiatique, soumis successivement à ces deux pouvoirs, ne pouvait se réaliser, en effet, sans un tel mécanisme.

L'analyse brève de la fonction et de la nature de l'*hospitium militum* romaine incite le chercheur à affilier l'impôt d'*al-diyâfâ* au moule romano-byzantin préétabli qui l'a façonné. S'aligner sur l'opinion qui juge exclusivement de l'authenticité islamique de cette pratique sera, de notre part, une lecture falsifiée qui nous condamnera à occulter l'authenticité du processus évolutif de l'Histoire. La préservation des témoignages relatifs aux pratiques militaires impériales et la transmission des extraits normatifs consacrés par le législateur romain à l'*hospitium militum*, contrarie l'opinion classique et l'argumentation des juristes musulmans sunnites. Loin de s'arrêter devant l'examen des faits et des sources léguées par les Empires qui avaient précédé l'avènement de l'organisation territoriale et administrative califale, la littérature juridique islamique affiche souvent une position ambiguë qui guiderait plus le chercheur vers des thèses partiales qu'à l'appréciation objective des questions traitées. Cet esprit partisan se révèle, par ailleurs, pleinement chez certains auteurs arabes contemporains qui refusent de reconnaître tout apport positif ou constructif de Rome au sein de la législation juridique islamique. L'argumentation offerte par F. Hussein à la restauration de *daribât al-Mâkous*, taxes douanières, par *Omar Ibn Al Khâtab* en est la parfaite illustration. En effet, contrairement aux sources médiévales qui affirment l'emprunt direct de cet impôt de la part du pouvoir central islamique aux Romains, cet auteur ne veut l'appréhender qu'à travers son expression arabo-islamique.

---

restant. Les hôtes ayant rang d'illustres, c'est-à-dire les plus hauts personnages de l'État, avaient droit à la moitié de la maison où ils étaient hospitalisés.

[404] Un traité d'un nombre limité de nuitées a été constaté dans le cas de l'accord passé avec la province de L'Asie en 85 av. J.-C. D'autres articles peuvent être consultées pour mieux appréhender la question de *l'Hospitium*: Oscar E. Nybakken, The Moral Basis of Hospitium, The Classical Journal, Vol. 41, No. 6, The Classical Association of the Middle West and South, Mar., 1946, p. 248-253. http://www.jstor.org/stable/3291725.

Antérieur à l'Islam et abrogé par Mohamed qui le considérait illégitime, l'impôt *d'al-mâkous* devait pourtant réapparaître sous l'ère d'Omar ibn al khâtab. Sur les raisons de sa restauration, les textes arabes semblent être unanimes quant à l'édification analogique de cet impôt sur une pratique byzantine qui obligeait les commerçants musulmans à payer une taxe d'un dixième de la valeur de la marchandise transportée aux caisses du pouvoir byzantin. Ainsi, loin d'être appréhendés comme une riposte islamique aux pratiques hostiles byzantines, tel que le laissent envisager les auteurs classiques musulmans[405], l'auteur considère l'impôt d'*al-Mâkous* comme le dernier maillon de la politique fiscale générale du deuxième calife. La volonté de celui-ci de réorganiser les recettes de l'Etat et de maintenir ses revenus devait le conduire à taxer les commerçants, seule classe professionnelle à être exonérée jusque-là par le jeune pouvoir islamique.

L'argumentation de l'auteur se fonde sur le paiement effectué par les commerçants nabatéens – la désignation accordée par la littérature islamique médiévale aux arabes non musulmans - de cet impôt aux autorités de Médine[406]. Toutefois, nous estimons que cette référence reste non convaincante car de l'aveu même de l'auteur, et bien avant l'avènement du pouvoir central de Médine, les commerçants arabes étaient obligés de payer cet impôt aux phylarques ghassanides qui la percevaient en tant que gouverneurs de la Syrie[407]. Cette résolution manifestée par les juristes et auteurs arabes à abstenir de références romaines et à gratifier les sources révélées ou originelles du génie législatif islamique laissent le chercheur perplexe devant la manière dont on a appréhendé *al-fiqh* en Islam et la finalité de sa construction.

Est-ce que le *Fiqh* se présente comme un système législatif/juridique conforme à la réalité spatiotemporelle qui l'a fait apparaître ? Permettait-il, ainsi, une méthodologie de réflexion et d'élaboration de la norme juridique adéquate à la flexibilité du contexte social où il devait opérer ? Des réponses positives à ces interrogations permettraient sûrement au chercheur de déceler certaines lignes juridiques renvoyées par des sources extra-islamiques et antérieures à l'avènement du Califat de Médine ; celles-ci auraient ainsi maintenu une certaine constance historique et offert nos seulement aux observateurs une lecture appropriée de la norme juridique en Islam, mais également permis de nuancer la capacité de la raison humaine lors de

[405]. 198.
[406] Faleh HUSSEIN, B*ahth fi Nach'ât al Dawla al Islamiya, Markaz*, Beyrouth, *Dirasate al Wahda al Arabiya,* 2010, p.199.
[407] Voir supra, chapitre préliminaire, p.

son édification. Cependant, l'opinion véhiculée par l'orthodoxie juridique sunnite, et ses nombreux auteurs, rend quasiment impossible la possibilité de déceler les legs juridiques romains à travers les particules régulatrices d'*al-fiqh* ; selon cette opinion, outre l'aspect aléatoire et inconcevable de ces idées qui véhiculeraient les éventuelles origines étrangères et profanes du droit islamique, la science des *Uçul al-fiqh*, à travers sa fonction organisatrice, constitue une assise originelle qui permet de confirmer la singularité du *fiqh* islamique.

Section 2 : Uçul al Fiqh, une science au service de l'approche littéraliste sunnite.

> ***Interlocuteur*** *: Tu as jugé selon le Livre et la Sunna. Comment t'es-tu fondé sur al Ijmaâ, puis le Qiyâs ? Les as-tu placés au rang du Livre et de la Sunna ?*
>
> ***Al Schafi'i*** *: J'ai basé les décisions sur al Ijmaâ et le Qiyâs comme sur le livre et la Sunna, mais le principe sur lequel j'ai jugé a varié.*
>
> ***I*** *: Est-il licite que des principes différents puissent fonder une même décision ?*
>
> ***Al Schafi'i*** *: Oui, Nous jugeons en nous basant sur le Livre et la Sunna acceptée sur laquelle ne s'élèvent pas de divergences, […] Nous rendons aussi des décisions sur la base d'une Sunna rapporté par un isolé, et sur laquelle aucun accord ne s'est fait. […] Nous jugeons aussi selon al Ijmaâ puis le Qiyâs qui est le plus faible, en cas de nécessité. Car le Qiyâs est illicite lorsqu'existe une tradition ; de même que l'ablution rituelle avec le sable au cours d'un voyage n'entraîne purification qu'en cas de pénurie d'eau, ainsi, une autre preuve que la Sunna n'est admissible qu'en cas de carence de la Sunna ».*
>
> *Al Imam Al Shafi'i ; al Risâla,* Chapitre XV ; De *l'Ikhtilâf*[408]

La science d'*Uçul al-fiqh* est une science typiquement islamique ; cette singularité lui est accordée en raison de la religiosité et de la diversité de ses assises constructrices. En effet, outre les clauses contractuelles et techniques qui sont censées régir les transactions interindividuelles, cette science puise son ossature conceptuelle dans l'art grammatical de la langue arabe, langue privilégiée et sublimée par le Coran. *Uçul al-fiqh* se revendique également des dogmes de la théologie islamique. Selon les écrits islamiques orthodoxes, l'ancrage varié de cette discipline rendrait vaines toutes les approches approximatives qui se puiseraient dans les systèmes législatifs impropres à la sphère arabo-islamique. En effet, selon cette opinion, une telle entreprise n'aboutirait qu'à des études comparatistes qui n'offrent

[408] Jean Paul CHARNAY, Esprit du Droit Musulman, Paris, Dalloz, 2008, p 49.

aucune certitude à propos des influences probables exercées sur le *fiqh* islamique, notamment celles du *jus* ; ces études ne se limiteraient ainsi qu'à l'énumération de quelques ressemblances confuses et inadéquates à la logique salvatrice/salutaire de la norme islamique. Toutefois, afin de ne pas nous embarquer dans des canaux qui risqueraient de nous égarer de la finalité de notre démarche qui est celle de vérifier l'authenticité de la science des *Uçul al-fiqh* et l'objectivité doctrinale de ses auteurs, nous nous limiterons, lors de l'analyse ci-dessous, à exposer la définition et les objectifs de cette science afin de diagnostiquer les composantes organisatrices de son édifice.

En s'interrogeant sur la manière dont la norme juridique islamique puise sa "pureté" dans la science des *Uçul al-fiqh*, notre étude essaiera d'expliquer les raisons de la sacralité inhérente à cette discipline. Les éléments de notre réponse se décèleront, d'abord, à travers la définition de la finalité de cette science et la présentation de ses bases fondatrices, telles qu'elles ont été élaborées par les plumes contemporaines et par les architectes historiques de cette discipline : les *Uçuli*. Les pièces fondatrices de notre opinion seront repérées, ensuite, à travers la place accordée à la raison humaine dans ce système de valeurs édificatrices ; la place secondaire que celle-ci s'est vue attribué, notamment à travers sa subordination à la notion de *l'Ijmaâ*[409], s'explique notamment par un contexte sociopolitique qui favorisa l'épanouissement d'une lecture traditionnaliste de l'Islam. Nous verrons, à ce stade d'étude, comment l'œuvre d'*al-Shafi'i*, *al-Risâla*, allait servir de base édificatrice pour les partisans de cette approche.

§1§ La science d'Uçul al Fiqh entre les lectures contemporaines et les approches classiques.

A/ la science d'Uçul al Fiqh, un "sceau" de la sacralité du Droit islamique.

Dans son *Ilm Uçul al-fiqh*[410], le professeur égyptien Abd al-Wahâb Khallâf fonda sa définition de la science des *Uçul al-fiqh* à partir de la distinction indispensable qui existerait entre celle-ci et entre la science du Droit islamique, le fiqh. Cet universitaire somma, en effet, ses lecteurs à prendre en considération les dissemblances qui existent entre les deux et qui se rapportent aux objets et finalités différentes entre les deux disciplines. En effet, si *al-fiqh*

[409] Voir ci-dessous, sous section 2 de ce chapitre.
[410] Abd al wahab KHALLAF, Les fondements du Droit Musulman, Ilm Uçul al Fiqh, traduit de l'arabe par Claude Dabbak, Asmaa Godin, Mehrezia Labidi Maiza, Paris, Editions al Qalam, 1997, p13 -19.

désigne « la science qui analyse les actes et dires de l'individu "*Mûkalâf*", c'est-à-dire majeur et responsable, afin de juger leur conformité avec la loi divine, la science d'*Uçul al-fiqh* s'intéresse, quant à elle, à la théorie du droit et à la manière dont celle-ci formule les indications globales, *al-Adilâ al-Koulîya*, ces prescriptions générales qui permettent de guider le travail et l'opinion régulatrice du juriste. L'objectif d'*Uçul al-fiqh* est d'analyser les diverses indications observées dans les textes révélés, Coran et les *hâdith* du prophète d'une part, ou celles rendues, à titre particulier à travers les avis des différents *fûqaha*.

Cet exercice permet, par conséquent, à *al-Uçuli* (théoricien du droit) de déduire les normes adéquates aux prescriptions divines avant d'en faire une échelle universelle pour la détermination de la valeur juridique de chaque acte humain. La classification qui résultera de ce travail préliminaire servira de référence aux techniciens du droit (Juge, *Mufti*, ou juriste) et leur permettra d'accomplir leur mission, celle d'ordonnancer la société humaine à travers cette démarcation qui existe entre ce qui est permis par Allah, le licite, et ce qui ne l'est pas, l'illicite[411].

Cette finalité religieuse qui se reflète à travers cette définition n'est pas paradoxale à une science que l'auteur ancre directement au sein de la volonté divine ; en effet, Abd al-Wahâb Khallâf écrit qu'*Uçul al-fiqh* est une "science voulue par Allah" afin d'aider *al-mûjtâhid* (*Uçuli* ou juge) à gouverner l'extraction et la déduction des prescriptions de la loi islamique.
La science des Uçul al Fiqh s'affirme donc comme une assise doctrinale indispensable pour assister le *faqih* dans son interprétation du cas qu'il a à examiner et dans sa lecture de la référence textuelle ou gestuelle (actes du prophète Mohamed ou ceux de ses compagnons) qu'il a à utiliser. Elle permet ainsi de clarifier, sous la lumière des préceptes divins, les points équivoques que le juriste musulman risque de rencontrer.

La présentation d'*Uçul al-fiqh* comme "un laboratoire" des élément intellectuels où le juriste emprunte ses matériaux de réflexion se décèle également sous la plume du professeur Abd el Majid Turki qui définit *Uçul al-fiqh* comme « une science qui s'attache à mettre à la disposition du juriste compétent (*al-mûjtâhid*) tout un arsenal d'outils lexicologiques, philosophiques ou logiques de nature à l'aider à extraire les jugements de Dieu, *al-Ahkâm*, soit directement du Coran, de la tradition du prophète, soit indirectement par le recours à la pratique musulmane, légalisée par l'unanimité des savants (*al-ijmaâ*), ou l'exercice d'une

[411] Abd al wahab Khallaf, *op.cit,* p 17

sorte de raisonnement par analogie grâce auquel on rattache un cas nouveau à un autre réglementé par l'un des trois éléments de références précédents [412]».

A l'instar d'Abd al-Wahâb Khallâf, le professeur Turki distingue entre *Uçul al-fiqh* et *al-fiqh* qu'il qualifie comme deux sciences qui « ne recouvrent pas le même champ conceptuel, qui ne visent pas tout à fait le même but et qui ne répondent pas à des besoins identiques [413]». Ainsi, contrairement à un *fiqh* caractérisé par son positivisme et ses méthodes empiriques, et qui ignore toute référence jusnaturaliste, la science des *Uçul al-fiqh* se révèle comme une construction conceptuelle dont l'objectif est triple : d'abord, théoriser les principes et les normes juridiques, puis définir la logique qui anime leurs origines et enfin déterminer le système des valeurs que les règles et institutions juridiques peuvent revêtir. Cette discipline se présente dans l'esprit de A. Turki comme une épistémologie du droit, une science "médiane" qui se situe entre l'édifice abstrait de la logique formelle, la philosophie, et les cas pratiques examinés par le droit positif, *al-fiqh*. En terre d'Islam, celui-ci est, en effet, chargé de veiller sur la conformité des actes individuels aux indications globales, *illâl,* élaborées par les *uçuli* et qui témoignent de l'universalité de la prescription divine.

Ces approches qui identifient la science des *Uçul al-fiqh* à travers ses soubassements abstraits et ses socles textuels révélés ne sont pas l'apanage des auteurs arabes et musulmans ; ainsi, Marie bernard, dans son article : « Les *Uçūl al-fiqh* de l'époque classique : *status quaestionis* » définit cette discipline comme la science des moyens qui permettent, aussi bien au *mûjtâhid* qu'au non-*mujtahid* de connaître les décisions divines, *al-Ahkâm al-shari'ya*[414]**.**
Si Jeanne Ladjili Mouchette identifie *Uçul al-fiqh* comme « la science qui fixe les racines qui nourrissent et fixent la création juridique[415] », Noël J. Coulson, dans son Histoire du Droit Islamique, présentera cette discipline comme la science des fondements du droit et le cadre où le juriste peut puiser les outils intellectuels nécessaires qui lui permettraient d'expliciter le sens exact du texte législatif révélé. A l'instar de la littérature juridique islamique classique, l'auteur identifie cet "arsenal scientifique" vital aux *uçuli* à travers « les quatre principes de base qui représentent des manifestations distinctes mais corrélatives de la volonté divine […] :

[412] Abdel-Magid TURKI, La logique juridique, des origines jusqu'à S*hafi'i* (Réflexions D'ordre Méthodologique, *Studia Islamica*, No. 57, Paris, Maisonneuve & Larose, 1983, p. 31-45
[413] *Ibid.,*
[414] Marie BERNAND ; Les Uçul al-fiqh de l'époque classique *status quaestionis* ; Arabica, T. 39, Fasc. 3, Brill, Nov., 1992, pp. 273-286.
[415] Jeanne LADJILI MOUCHETTE, Histoire Juridique de la Méditerranée, op. cit., p 253.

la parole de Dieu lui-même dans le Coran, le comportement divinement inspiré du prophète, le raisonnement par analogie et le consensus [416]».

Une première analyse de ces diverses lectures de la science des *Uçul al-fiqh* nous propulse devant une multitude de définitions appréhendées, paradoxalement, à travers un même et seul angle : celui de la primauté des sources révélées de l'Islam dans la détermination et l'extraction des principes et normes chargés de réguler les actes noués au sein de la société humaine. La science des *Uçul al Fiqh* se révèle, en conséquence, comme une méthodologie "mandatée" d'élaborer les paradigmes capables de préciser la nature de l'acte individuel et ses éventuelles déclinaisons au sein de la hiérarchie des valeurs qu'elle a, elle-même, stratifiée. Ainsi, par la fixation des indications globales qui délimitent le travail du *faqih*, la science d'*Uçul al-fiqh* se présente, chez les penseurs et théoriciens du Droit musulman, comme la seule grille de lecture apte à appréhender le façonnement de la norme juridique et à juger de son bien-fondé.

Ce constat devra, toutefois, nous inciter à nous interroger sur la pertinence de la distinction opérée entre *al-fiqh* et la science consacrée à sa méthodologie. En effet, suite à nos précédentes lectures, cette dernière apparaît comme une partie intégrante et indispensable pour la construction de la norme, elle constitue même le travail préalable et la structuration consubstantielle qui permet de façonner et de prononcer le droit en terre d'Islam. Par conséquent, nous pensons que ce clivage, opéré par les différents auteurs, entre *al-fiqh* et ses *Uçul*, constitue une approche artificielle. En effet, comment peut-on soutenir la singularité d'un *fiqh* islamique qui s'appréhenderait, exclusivement, à travers ses cas empiriques et sa technicité alors que sa propre singularité reste conditionnée, comme nous l'exposerons ultérieurement, par son alignement sur les préceptes moraux et religieux décelés à travers les indications globales élaborées par les Uçuli ? Aussi, comment pouvons-nous parler d'un juridisme positif propre à *al-fiqh* et omettre, en conséquence, la hiérarchisation supranaturelle de ses assises fondatrices alors que celles-ci lui ont été posées par la science d'*Uçul al-fiqh* ?

[416] Noël J. COULSON, Histoire du Droit Islamique, Traduction de l'anglais par Dominique Anvar, Paris, Presse Universitaire de France, 1995, p. 75-76.

A la lumière de ces interrogations, nous pensons qu'*al-fiqh* ne doit pas être délié de la science des *Uçul* qui lui a permis d'acquérir, à la fois, une ossature conceptuelle et une unité salvatrice face à la désagrégation que lui promettait le débat doctrinal opposant les partisans de libre opinion aux adeptes de l'interprétation littéraliste du Texte révélé. La continuité d'*al-fiqh* se doit essentiellement au travail gigantesque élaboré par les *Uçuli* et il sera, par conséquent, incohérent de vouloir réfuter ou éclipser l'apport de ces derniers en dissociant *al-fiqh* de ses *Uçul* ou en confinant chacune des deux sciences dans une sphère indépendante.

Toutefois, devant l'illustration de la primauté de la vulgate coranique et de la tradition prophétique dans la fixation des outils responsables du façonnement de la norme juridique, telles que références soulignées ci-dessus en témoignent, il nous est nécessaire de nous interroger sur la place qu'occuperait la raison humaine au sein de la hiérarchie des assises fondatrices et de comprendre à travers elle les marges laissées à l'être de disposer des normes qui le régissent. Clarifier cette pensée nous permettra de comprendre le rôle extrêmement réduit qui a été accordé par les *Uçuli* aux flux externes à la pensée islamique ; nous constaterons ainsi qu'à l'exemple de la raison humaine, ces dernières particules n'allaient pas pouvoir résister à la primauté et à la consécration du Texte révélé.

En analysant ci-dessous les approches classiques de la science d' *Uçul al-fiqh* et en examinant les interprétations que les auteurs de l'Islam médiéval lui attribuaient, nous pensons disposer des premières réponses à nos interrogations relatives à l'ignorance manifestée et délibérée de la part des auteurs sunnites contemporains du rôle primordial des anciennes règles juridiques romaines dans la construction d'*al-fiqh*. Notre examen de l'exploitation tardive de l'œuvre shaféite, *al-Risâla,* et du rôle ambiguë de son auteur nous permettra, dans un second temps, de déceler les traits inattendus d'une volonté califienne, soucieuse de faire de la science du droit l'expression suprême de la religiosité distinctive de la communauté universelle qu'elle présidait ; celle-ci, ne pouvait en effet s'apparenter à une quelconque référence humaine/profane qui mettrait en doute sa légitimité supranaturelle.

B/ La science d'Uçul al-fiqh à travers les écrits islamiques médiévaux.

Nous procéderons ci-dessous à la présentation de quelques textes relatifs à la définition de la science des *Uçul al-fiqh* telle qu'elle a été élaborée par certains penseurs musulmans au moyen âge. Notre choix se portera d'abord sur *Uçul al-fiqh* du juriste andalou *Ibn Arabi*, puis sur *al-Mu'tamad* d*'Abu al-Hussayn al-Basri* ; nous nous attarderons également devant *al-Darouri fi Uçul al-fiqh* d'Averroès avant de parachever notre analyse avec le traité juridique d'*Ibn Hazm*, *al-Nubdhâ al-Kâfiya fi Ahkâm Uçul al-fiqh*.

A travers l'interprétation d'*Ibn al-Arabi*, nous mettrons la lumière sur l'approche malékite de la méthodologie du Droit. Il est bien admis que cette école, comme par ailleurs les autres trois mouvances de l'orthodoxie sunnite (hanéfite, hanbalite et shaféite), s'est ancrée principalement dans la tradition prophétique et a puisé ses instruments de réflexion au sein de la matière première proposée par le Texte révélé. Cependant, faisant preuve d'un accueil bienveillant à l'égard de la liberté de l'opinion juridique, le maître fondateur de cette école, *Malek Ibn Anâs* (93H/715 J.C – 179H/796 J.C) allait conduire ses disciples sur des chemins moins rigides et formalistes que ceux entrepris ultérieurement par les Hanbalites suspicieux envers les références impropres au texte révélé. Moins rigoureux que ces derniers, le malékisme est resté toutefois moins flexible que l'école hanéfite qui avait érigé la libre opinion comme un mécanisme majeur pour l'élaboration de la règle juridique. Ainsi, parce que le Malékisme juridique constitue, selon notre réflexion, une solution intermédiaire entre la flexibilité étonnante des juristes hanéfites et le rigorisme paralysant, manifesté par les autres fractions du sunnisme juridique, notre étude estime qu'il constitue le système doctrinal approprié pour comparer la lecture "traditionaliste" du *fiqh* à celle des écoles islamiques qui ont fait de la Raison et de la liberté humaines leurs axiomes de réflexions. Ainsi, nous confronterons la lecture malékite d'*Uçul al-fiqh* aux réflexions élaborées par le juriste mû'tazilite *Abu al-Hussayn al-Basri,* avant d'analyser l'approche Averroïste de la principiologie du droit.

En effet, en nous arrêtant devant l'œuvre juridique d'*Ibn Rûchd,* et en prenant compte du rôle majeur de la raison chez lui, nous estimons rencontrer une idée du droit plus axée sur la capacité et la volonté réelle de l'individu que sur les assises classiques élaborées par la doctrine malékite à laquelle ce philosophe appartenait. L'objectif final de cet exercice sera, ainsi, de déceler les trais de divergence ou les convergences qui peuvent exister entre les lectures rationnelles du *fiqh* en Islam et les approches orthodoxes qui aperçoivent le droit

comme un instrument chargé de conformer les relations interindividuelles aux consignes divines.

La lecture d'Ibn Hazm se révèlera, enfin, importante pour découvrir les éléments de pensée d'une école juridique qui a disparu mais dont l'apport intellectuel est resté majeur, notamment à travers le rôle capital que ce penseur accordait à la capacité législatrice humaine et son refus de l'aliéner sur la technique d'*al-Ijmaâ* qu'il estimait, contrairement aux approches orthodoxes, non seulement irréalisable, mais également capable d'altérer le message divin et infirmer sa reconnaissance de la liberté de l'être.

a- La conception des *Uçul al-fiqh* chez *Ibn al-Arabi* :

Dans son *Uçul al Fiqh*, le *Qadi* andalou *Abu Bakr Ibn al-Arabi* (1076-1148), définit le Droit comme « la connaissance des *Ahkâm al shari'ya* (les prescriptions divines) » et appréhende celle des *Uçul al-fiqh* comme la science des *Adilâ*, c'est-à-dire les indications du droit qui permettent de déduire et d'extraire les normes régulatrices de la société. *Ibn al-Arabi* accorde, aussi, une deuxième définition à cette science et la présente comme la connaissance exclusive de la valeur juridico-religieuse des actes de l'être *mûkalâf*[417]. Cette deuxième lecture, qui écarte les probabilités d'une éventuelle appréciation juridique rationnelle des actes individuels, ne semble pas offusquer l'auteur qui la juge même indispensable pour compléter le premier sens qu'il avait évoqué.

Après avoir défini la science des *Uçul* comme la science des *adilâ*, *Ibn al-Arabi* définit ces derniers comme les indications qui permettent de saisir la signification réelle du texte révélé; ils sont les « outils adéquats qui mènent *al-mûjtâhid* vers l'atteinte du sens recommandé » et qui lui permettent ainsi d'évaluer la valeur juridique de l'acte individuel.

Elaborant son traité, *Uçul al-fiqh*, à l'égard de ses disciples, *Ibn al-Arabi* attire leur attention à ne pas confondre *Al Ahkâm al-shari'ya* avec la responsabilité de l'être ou avec la nature des actes qu'il accomplit. En effet, selon cet auteur, *al-hûkm al-shar'î* est la norme qui a été légiféré par Allah et qui a été découverte à travers le *dalîl* décelé au sein des sources révélées, le Coran et la *Sûnna*. Ainsi, parce que la législation divine se constitue chez l'auteur comme la seule grille de lecture capable de définir la valeur des actes individuels, la

[417] Ces actes définissent les faits et paroles des individus, ils peuvent être classifiés à travers cinq catégories juridiques : interdit, ordonné, souhaitable, blâmable, *al-moubah*/le permis.

construction de la norme ne va pas dépendre de la réelle nature de ces actes ou même de la réflexion propre du Mûkalâf, son destinataire ultime. L'ambiguïté qui se dégage de cette réflexion va rapidement disparaître à travers la notion d'*al-Aql* (la raison) proposée par *Ibn al Arabi.* Ainsi, après avoir annoncé que celle-ci a été « l'objet d'une ample controverse parmi les gens », le juge sévillan écrit que la notion d'*al-Aql* doit être interprétée comme *Ilm*, un savoir affranchi de l'emprise des règles grammaticales des linguistes arabes et ouvert à d'autres techniques d'appréciation qui lui permettraient de révéler exactement, ou approximativement, les sens de la notion étudiée.

Cependant, sous ses traits innovateurs, cette définition allait rapidement être nuancée pour mettre court à l'ambition, qu'aurait développée le lecteur, de voir *ibn al-Arabi* admettre le rôle majeur de la raison humaine, et de la liberté qui en est corolaire, dans l'élaboration de la norme juridique. En effet, ce juriste ne s'attarda pas pour proposer une méthodologie de droit appropriée à l'architecture élaborée trois siècles auparavant par *al-Shafi'i* et confirmer ainsi l'emprise d'une approche intellectuelle qui s'était employée auparavant à consacrer le référentiel surnaturel du *fiqh* islamique. Ainsi, nous laissons *ibn al-Araabi* se prononcer à travers le passage suivant afin de vérifier la véracité de notre opinion.

> « Concernant la science d'*Uçul al-fiqh,* nous serons amenés à parler des ordres et des interdits ; la clarification des sens coutumiers ou particuliers et nous exposerons ce qui est défini de ce qui est équivoque dans le texte révélé (Coran et Sûnna). Nous procéderons également à distinguer entre ce qui est compris/déduit de ce qui est prononcé dans le discours divin (*al-Kitab*) et présenter les différents degrés de manière dont il faudra l'interpréter. Nous évoquerons, ensuite, *al-ijmaâ* et ses différentes représentations. Puis, nous parlerons du *qiyâs*, sa typologie et les raisons de son refus chez d'autres écoles. Nous compléterons notre traité en exposant le cas de l'abrogation des prescriptions révélées et la question de la pondération entre les indications (al adilâ) qui peuvent réglementer une seule et même question. Enfin, la présentation d'*al-Ijtihâd* et la manière dont il peut s'effectuer incluront notre étude comme une conclusion enrichissante[418] ».

[418] Abi Bakr Ibn Al Arabi, Uçul Al Fiqh,

Après la lecture de ce passage et sa présentation des assises fondatrices du *fiqh*, ce qui interpelle l'observateur c'est l'absence complète de toute référence étrangère, extra-scripturaire, qui permettrait de le façonner ou d'appuyer ses règles. Ainsi, et avant même de proposer une lecture analytique du processus évolutif des Uçul al Fiqh au moyen âge et d'essayer de comprendre les traits qui allaient construire ses spécificités et sa religiosité ultérieures[419], nous pouvons dès maintenant observer que la consécration *d'ibn al-Arabi des* notions inscrites originellement dans la théologie islamique, le rôle fondateur qu'il leurs attribue dans la déduction de la norme et de sa subordination *d'al-qiyâs* au mécanisme d'*al-ijmaâ*[420] trahissent incontestablement l'ancrage shaféite et orthodoxe où ce juriste puisait son raisonnement.

A travers l'observation de la conception *d'Uçul al-fiqh* chez *Ibn al-Arabi,* le chercheur peut déceler l'ampleur de l'emprise littéraliste sur l'édification de la raison orthodoxe sunnite et de sa capacité à remodeler la méthodologie des courants conceptuels qui pouvaient démontrer, auparavant, une certaine flexibilité analytique et accorder une place privilégié à l'être dans la construction de ses normes régulatrices. Ce constat se confirmera par ailleurs à travers l'analyse de l'œuvre du penseur moutazilite, *Abu Al-Hussayn al-Bassri*.

b- La science d'Uçul al Fiqh à travers *Al-Mu'tamad d'Abu al-Hussayn al-Basri* (m. 436 H/1044 J. C)

Avant d'examiner la conception de la science d'*Uçul al-fiqh* chez *al-Basri*, nous proposons au lecteur de s'attarder devant cet extrait d'*Al Mu'tamad Fi Uçul al Fiqh* où cet auteur expose sa perception de la science du droit et de son élaboration.

> « *Uçul al-fiqh* est une discipline qui appartient à la théologie et qui s'intéresse aux indications qui permettent de découvrir et régir *al-fiqh*. La déduction des normes juridiques se doit à un ensemble de conditions et matériaux hiérarchisés et seul leur usage permettra d'approuver ou non la justesse des réflexions élaborées par *al-mûjtâhid*. Afin que celui-ci puisse déduire *al-Ahkâm al-Shari'ya* et les utiliser convenablement, il doit recourir à deux méthodes :

[419] *Ibid*., 62-76
[420] *Ibid*., 60 – 61.

En cas de silence *d'al-Shar'â*, *al mûjtâhid* peut suivre le jugement de la raison ; toutefois, il doit distinguer, dans ce cas, entre le permis et l'interdit ; la deuxième est celle qui nous avait été indiquée, explicitement, par *al-Hakim*/le Sage ou celle qui nous permet de s'y approcher tel *al-ijtihâd* […]. Sachez que ce *Hakim*, source de ces actes et paroles, peut référer à l'Intelligence suprême, c'est-à-dire Allah, ou désigne un être/entité qui peut atteindre cette sagesse grâce à son infaillibilité, cette deuxième catégorie englobe d'une part les prophètes, porteurs du massage divin, et d'autre par *Ijmaâ al-Ûmma*, le consensus de la communauté […].

Concernant ces actes et ces paroles, nous pouvons les aborder soit, à travers une approche générale qui clarifierait leurs significations et leurs attributions dans la constitution du *fiqh*, soit à travers une analyse détaillée qui mettra la lumière sur les origines de ces attributions, cette deuxième approche devra nous aider à concevoir si ces actes et paroles sont confinées exclusivement dans le Coran et la Sunna ou peuvent-ils être ancrées dans d'autres références comme les anciens livres des prophètes qui ont précédé Mohamed.

La méthodologie de la déduction des normes signifie nécessairement la manière dont ont été hiérarchisées les bases utilisées par *al-faqih* et comment celui-ci devait inclure, lors de son raisonnement, le discours *d'al-Hakim.* Parce que la proscription et l'ordre, avec d'autres procédés, est nécessaire pour distinguer entre la vérité qui nous est révélée explicitement et celle que nous serons amenés à déduire, nous devrons, d'abord, parler de la science d'*al-kâlâm* qui nous transmet la Vérité de manière explicite ou nous permet de l'instituer tacitement ; nous examinerons, ainsi, leurs valeurs et comment il faudra les distinguer parmi les ordres et les interdits […]. Nous privilégierons, ensuite, l'analyse des obligations et des interdictions par rapport aux autres composantes du texte, ce choix s'explique par la nécessité de connaitre l'utilité du Texte à travers sa propre structure […]. Après avoir étudié les paroles, puis les actes, élaborés à travers le discours prophétique, nous soulignerons la primauté de la science de l'abrogation sur le mécanisme d'*al-ijmaâ* car celle-ci est issue du discours révélé par Allah à Mohamed […] ; il est logique de privilégier le discours divin sur *al-ijmaâ* car le premier cautionne l'authenticité du deuxième.

Enfin, nous avancerons l'étude *d'al-ijmaâ* sur la science *d'Akhbar-al Ahad* (les paroles transmises d'une manière unilatérale sur le prophète ou sur ses compagnons) qui peuvent avoir une seule source ou peuvent être transmises d'une génération à une autre ; cependant, nous les considérerons seulement comme des indications probables qui ne bénéficient pas de la véracité du Texte révélé. Nous la situerons, par ailleurs, au même rang que le *qiyâs* car la valeur de celui-ci reste inférieure à *al-ijmaâ*, l'analogie

législatrice au sein d'*al-fiqh* ne peut se structurer en dehors du consensus de la communauté[421] ».

Après avoir rappelé que la science *d'Uçul al-fiqh* est une composante nécessaire de la science théologique d'*al-kâlâm* et un canal qui permet au croyant/individu de s'approcher vers la Vérité, *Abu al-Hussayn Al-Basri* rappelle pouvait souligner le caractère éthique et religieux de la norme en Islam et sa finalité de coordonner l'acte individuel sur les sacrifices et exigences que nécessitent la vie dans l'Au-delà. L'atteinte de cette harmonie par l'être ne peut se faire sans la connaissance et le respect des prescriptions divines. Toutefois si la raison peut intervenir dans leur déduction, l'auteur affirme qu'elle ne peut jouir que d'un rôle supplétif qui reste conditionné par la hiérarchisation dominée par "le non conclu", c'est-à-dire, le message et les indications telles qu'elles ont été élaborées à travers le Texte révélé (le Coran, les actes du prophète et l'accord de la communauté islamique).

A la différence des premiers docteurs de l'école mutazilite[422], soucieux d'accorder une place privilégiée à la libre opinion qu'ils estimaient être le signe ostentatoire de la primauté de la liberté et de la raison individuelle, nous observons que ce juriste n'hésite pas à subordonner la technique juridique déductive *d'al-qiyâs,* seul outil rationnel, par ailleurs, de son organisation méthodologique, à la règle *d'al-ijmaâ* et l'aligner sur *Akhbar al-Ahad*, c'est-à-dire ces paroles non authentifiées, rapportées unilatéralement par des auteurs douteux et qui constituaient un champs approprié pour accréditer les opinions véhiculées par les autorités orthodoxes califales[423].

Hormis l'édifice hiérarchise et théologisé qui semble structurer la construction de la norme et la déduction des prescriptions en Islam, *Al-Basri* admet un recours éventuel aux "traités des autres prophètes". Cependant, il faut comprendre qu'à travers cette référence, le juriste fait allusion à la Torah et aux Evangiles, ces Textes révélés qui véhiculaient le monothéisme religieux et qui s'adressaient aux croyants pour lui enseigner la transcendance et la providence de la volonté divine. Ainsi, à travers son œuvre, *Abu al-Hussayn al-Basri* permet au chercheur d'observer les contours explicites d'une dimension théologique qui enrobe intrinsèquement de la science d'*Uçul al-fiqh.* Ce travail témoigne, surtout, du déclin de l'usage de la raison et de la libre opinion chez les penseurs mutazilites au quatrième siècle de l'hégire et insinue et

[421] Mohamed Ibn Ali Ibn Al Tayeb al-Basri Abu Hussayn, *Al-Mu'tamad fi Uçul al Fiqh*, Vol 1, Vérifié par Khalil El Mîsse, Beyrouth, Dar Al Kutub al Arabiya, 1982, p. 4 -9.
[422] Voir supra
[423] Voir infra.

laisse le chercheur perplexe quant au sort des legs conceptuel établis par les fondateurs de cette école. En effet, placer *al-qiyâs* au même rang du mécanisme problématique des *Akhbar al-Ahad* ne peut qu'être synonyme de la perte de confiance éprouvée par l'intellectuel musulman en ses propres capacités délibératives et législatrices et son renoncement devant une approche traditionnaliste qui ne lisait le texte qu'à travers sa dimension linguistique et qui avait fait de l'interprétation des faits aléatoires des générations antérieurs : *al-Salâf*, le sceau nécessaire de son authenticité et de sa légitimité[424]. Paradoxalement, cette influence de la pensée orthodoxe sur le processus constructif de la norme juridique n'allait pas épargner l'œuvre juridique du plus grand philosophe de l'Islam : Averroès.

c- L'interprétation averroïste de la science d'*Uçul al-fiqh*.

Moins connu que les autres œuvres d'Averroès, *al-Darouri fi Uçul al-Fiqh, aw Mûkhtassar al-Moustaspha li Abî Ahmed Al-Ghazali*, écrit vers 1157 J.C, révèle au lecteur un nouveau portrait d'*Abu al Walid Mohamed Ibn Ruchd,* celui *d'al-uçuli*[425]. Le titre de cet écrit est, en soi, révélateur du contexte et des motivations qui allaient façonner la pensée d'Averroès et ses orientations juridiques ultérieures ; en effet, intitulé Le nécessaire dans les fondements du droit, ou l'abrégé d'*al-Moustaspha*», ce livre se voulait une critique du traité juridique d'*Abî Hamed al Ghazali*, *al-Moustaspha* considéré – pour son usage de la raison et sa capacité de réfuter et d'affaiblir les thèses de ses adversaires doctrinaux, les Mutazilites – comme l'Autorité doctrinale incontestable parmi les milieux sunnites médiévaux.

En effet, Soucieux de concilier et lier le sort de l'esprit littéraliste proposé, à la fois, par le *shafi'isme* juridique et al- ash'arīsme théologique dont il était disciple, *al-Ghazali* allait faire de la théologie islamique une science totale qui incorporait la discipline des *Uçūl al-fiqh* et légitimait par conséquent l'aura sacralisé de la norme en Islam. Cette lecture traditionnaliste et "habile" du *fiqh* offrit à *Ibn Ruchd,* et bien avant le *Tahafut al falasipha* du théoricien ash'arīte, une opportunité pour initier ses débats doctrinaux avec Al Ghazali auquel il allait reprocher son instrumentalisation du Texte révélé en faveur de son obédience théologique.

[424] Supra

[425] Afin de mettre de la lumière sur cette partie de l'activité averroïste, l'universitaire marocain Jamal al Din AL-ALAWI avait procédé à rééditer le traité des *Uçul* en 1992 et l'avait présenté à travers une approche scientifique qui cherchait à authentifier son originalité et son appartenance certaine au domaine intellectuel investi par le philosophe de Cordoue.

Ainsi, en s'intéressant à *al-Darouri,* notre étude cherche à appréhender la lecture averroïste de la science des *Uçul al-fiqh* et évaluer ses divergences avec la méthodologie juridique orthodoxe ; cette démarche nous permettra, en effet, de découvrir le rôle attribué par le philosophe andalou à l'individu dans la création du droit.

Considérée comme une Illustration certaine de la logique, la science d'*Uçul al-fiqh* se définit chez Averroès comme une science qui fournit aux *Mûjtâhid* les instruments nécessaires pour interpréter le texte révélé et détecter l'existence d'un sens prépondérant et d'un sens caché. Cette discipline fournit, en effet, la méthode par laquelle on peut passer, sans enfreindre les règles de la langue, du sens propre au sens métaphorique, lorsque les circonstances textuelles ou extralinguistiques qui entourent le propos le permettent[426]. Cette appréciation qui permet à Ibn Ruchd de maintenir la science des *Uçul al fiqh* dans le sillage de la théologie, va en conséquence le conduire à penser que les *Uçuli* restent redevables de certains de leurs axiomes irréversibles aux théologiens dont il définit l'apport conceptuel comme « le compas et la règle qui doivent corriger les égarements de toutes les sciences religieuses…[427] ». Toutefois, malgré le lot de reproches *qu'Ibn Ruchd* n'hésite pas à adresser aux théologiens à cause de la rigidité de leur "conscience" linguistique qu'il juge non scientifique, imprécise et capable de précipiter la réflexion humaine dans la confusion[428], nous allons remarquer que ce penseur ne propose pas une lecture révolutionnaire de la méthodologie du droit et se contente paradoxalement d'une approche inductive basée sur la primauté des textes révélés, telle que celle-ci a été stratifiée auparavant par *al Shafî'i*. En effet, manifestant sa préoccupation de s'accommoder à la terminologie utilisée par les *Uçuli*, Ibn Ruchd allait reconduire la même grille de lecture élaborée antérieurement par l'approche traditionnaliste. Ainsi, il opère un mouvement de retour aux sources textuelles et procède à une lecture du Droit "par le haut" où la norme est édifiée, exclusivement par la volonté divine et où le Texte coranique tient logiquement le premier rang.

Si la Sunna est placée en deuxième rang au sein de la hiérarchie averroïste, en raison de son caractère authentifié et surhumain[429], le philosophe étonne par son acceptation de la technique de *Khabar al-Ahad* sans la soumettre à un examen méthodologique capable de révéler ou non son authenticité. Certes, *Ibn Ruchd* fonde la légalité de ces *Akhbar* sur le

---

[426]Ziad Abou Akl, Les principes du droit comme logique propre aux sciences religieuses selon Averroès, Greco Arabo Latino Incontro di Culture, Università di Pisa, Dipartimento di Filosofia, Pise, 2010, dernière mise à jour Mai 2013, http://www.gral.unipi.it. Date de consultation

[427] Ziad Abou Akl, *ibid*.,

[428]Ibn Ruchd, *Al daruri fi Uçul al Fiqh aw Moukhtassar al Moustasfa*, présenté et annoté par Jamal al Din al Alaoui, Beyrouth, Dar al Gharb al Islami, 1994, p25.

[429]*Ibid.*, pp 66-71.

consensus supposé des compagnons et les interprète comme un outil qui a été indispensable pour transmettre les messages du prophète de l'Islam aux tribus arabes ; toutefois, nous estimons que la fabrique abusive de ces *hâdith,* et leur instrumentalisation en faveur des courants politiques islamiques opposés, aurait due inciter ce penseur à se montrer plus critique à la manière dont ces traditions furent acceptées. Or, il n'en a pas été ainsi car *Ibn Ruchd* n'hésita pas à écrire dans son *Mûkhtassar* que *khabar al-ahad* ne peut se subordonner aux jugements de la raison humaine qui risquent de l'abroger. En effet, la capacité qu'aurait celle-ci de douter de l'authenticité de la majorité des Hadith prophétiques, qui ont été rapportés par des personnes n'ayant pas rencontré directement le prophète, pourrait selon *ibn Ruchd* entraver l'application des règles juridiques entérinées jusque-là par cette technique juridique[430].

Par ailleurs*, Ibn Ruchd* affirme que le caractère douteux des *akhbar al-ahad* se dissipe sous le sceau d'*al-ijmaâ* qu'il définit comme la troisième assise du *fiqh* et dont la légitimité se puise dans les versets coraniques et à travers les *hâdith* du prophète. Afin de mieux clarifier sa pensée, le philosophe affirme le caractère erroné de la thèse qui conçoit la validité *d'al Ijmaâ* à travers la raison et estime que ce mécanisme puise son autorité, par contre, de l'infaillibilité de la communauté islamique, telle que celle-ci a été révélée par le Coran et maintenue par les actions de ses savants.

Enfin, malgré les réserves qu'il manifeste à l'égard de l'usage effectué par les *Uçuli* de la technique *d'al qiyâs,* et notamment leur appréciation linguistique de cette assise, *Ibn Ruchd* finit par se ranger sur la position orthodoxe qui n'accorde à ce mécanisme déductif qu'une place secondaire et conditionnelle.

Les réserves qu'*Ibn Ruchd* montre à propos de l'usage des sources extra-scripturaires deviennent explicites dans sa lecture des législations antéislamiques. En effet, avant de conclure son analyse relative aux fondements du *fiqh*, Averroès souligne que la communauté islamique n'est nullement engagée par les préceptes ou normes véhiculées par les sociétés humaines qui l'ont précédé ; l'acceptation de certains juristes d'intégrer la technique dite "*Shar'â man qablânâ"* (la législation de ceux qui ont devancés la société islamique) ne peut être justifiée qu'en raison du maintien coranique de certaines de leurs prescriptions, c'est le Texte révélé qui les rend ainsi obligatoire et non pas un quelconque égard envers les legs juridiques et institutionnels des systèmes antéislamiques[431].

---

[430]*Ibid.,* p. 71 -72
[431]*Ibid.,* p 97.

A partir de ces observations, quelles impressions devront nous retirer de la lecture de la théorie des *Uçul al-fiqh* chez *Ibn Ruchd* ? Comment devrions-nous qualifier cette acceptation manifeste et assumée, par le juge de Cordoue, de cette grille de lecture traditionnaliste des assises du droit et ù le rôle de la raison humaine et de sa volonté semblent complètement occultées ?

Ainsi, à l'exemple d'*al-Mu'tamad d'Abu al-Hussayn al-Basri*, la lecture averroïste de la science des *Uçul al Fiqh*, reflète l'enfermement, quasi parfait, de cette discipline dans le cercle de la réflexion théologique ; cette approche manifeste également le transfert des techniques de la construction de la norme juridique vers des horizons surhumains qui empêchent l'individu d'intervenir efficacement dans leur façonnement. En effet, les deux approches projettent le lecteur devant deux réflexions médiévales qui laissent refléter l'ampleur de l'emprise exercée par l'orthodoxie juridique sunnite sur l'ensemble des intellectuels musulmans qui semblaient être obligés de s'aligner sur cette lecture unifiée des *Uçul al fiqh* pour pouvoir se maintenir. Toutefois, parce que la pensée juridique d'*Ibn Hazm* avait refusé d'intégrer ce compromis doctrinal, elle s'est vue condamnée à s'éclipser.

d- La science *d'Uçul al Fiqh* chez *Ibn Hazm*

Comme le reste des auteurs musulmans médiévaux, *Ibn Hazm* plaça la rédaction de son traité sur *Uçul al-fiqh* sous le patronage d'Allah[432], cette impression de religiosité, offerte par l'auteur, se confirme à travers les lignes que ce dernier consacre à l'explication de son projet conceptuel[433]. En effet, en cherchant à doter ses disciples d'un outil intellectuel simplifié qui leur permettrait de mieux comprendre et maîtriser la science des *Uçul al-fiqh*, *Ibn Hazm* va se considérer comme un missionnaire chargé par Allah de transmettre son savoir et de suivre sa voie, telle qu'elle a été révélée par la religion islamique et exposée à travers le Texte révélé. Les considérations théologiques de ce penseur s'amplifient à travers ce passage où il rappelle à ses lecteurs la nature passagère de la vie et la finalité essentielle de la création de l'être et qui est celle d'appliquer les préceptes d'Allah, tel qu'ils ont été transmis par le Prophète Mohamed et révélés par le Coran. *Ibn Hazm* identifie, d'ailleurs, ces deux considérations comme les principaux motifs qui devront inciter chaque individu à solliciter l'avis des juristes

[432] Ali Ibn Ahmed Ibn Saïd Ibn Hazm, *Al Nubtha al Kafiya fi ahkam ussul al fiqh, Tahkik* Mohamed Ahmed Abd Al Aziz, Bayreuth, Dar al koutoub al ilmiya, 1985, p.15.
[433] *Ibid.,* p 16-17

et découvrir, en conséquence, les voies qui lui permettraient de séparer nettement ce qui lui est interdit de ce qui lui est décrété[434].

Avant de continuer l'analyse de l'œuvre d'I*bn Hazm*, nous devrons nous arrêter devant cette dernière phrase où l'auteur pose explicitement les fondements de sa pensée et où il opère un seul clivage au sein de l'appréciation des actes individuels, celui qui oppose l'illicite et le licite. Cette répartition, à la différence de la théorie classique des cinq catégories admises à la fois par les auteurs sunnites et moutazilites, ne mentionne nullement des zones intermédiaires où chaque acte individuel ou communautaire devait minutieusement se répertorier au risque d'être considéré comme illégitime et opposé à la volonté d'Allah. Affirmant ainsi son rejet d'une classification où les zones de l'interdit et du permis s'approchent jusqu'à se confondre, *Ibn Hazm* écrit que seul le Texte révélé peut être considéré comme source d'obligation pour les individus. Ceux-ci n'ont nullement besoin de se perdre dans les catégories juridiques prescrites par les autres écoles du Droit en Islam pour connaître la valeur de leurs actes et crayonner ainsi les chemins de leur salut. *Ibn Hazm* affirme qu'en dehors de ce qui a été interdit explicitement par le Coran et la Sunna authentifiée, les actes individuels peuvent être considérés comme validés et légaux.

En effet, à la différence des écoles juridiques de l'orthodoxie sunnite qui ne cessaient de recourir au *qiyâs* shaféite ou de se référer aux accords de la communauté islamique pour codifier et amplifier la masse des règles juridiques islamiques*, Ibn Hazm* fixe exclusivement les références édificatrices du *fiqh* dans le Texte révélé, préservé grâce à la volonté divine. En conséquence, cet auteur refuse de voir les hommes intervenir dans l'architecture de la religion et de commencer à légiférer sans s'appuyer sur le Texte coranique ou une tradition prophétique authentifiée ; sa réinterprétation de la technique d'al Ijmaâ et la restriction de celle-ci aux seuls accords des compagnons du prophète apparaît donc comme une première étape qui lui permettait d'écarter les références qu'il jugeait comme artificielles[435]. Cette résolution devait se parachever avec le rejet de la part d'*Ibn Hazm* de la technique *d'al-qiyâs* qu'il définit non seulement comme une addition superflue et illégitime à la religion, mais également comme un mécanisme capable de mener les individus vers des interprétations erronés de la loi divine et de ses sphères réglementées. Ainsi, il n'est pas étonnant de voir *Ibn Hazm* désigner *al-qiyâs* comme le principale outil responsable de l'altération, portée par les juristes orthodoxes, à l'égard de la liberté humaine – reconnue par le Coran – et l'identifier,

---

[434] *Coran, Sourate Al-Imran, V 13-14.*

[435]Ibn Hazm considère que le seul consensus acceptable est celui des compagnons du prophète, cet accord devait être par ailleurs imposé aux successeurs des compagnons qui n'ont pas le droit de le modifier. p 25 – 26.

ainsi, comme une attaque envers la sphère *d'al-Mûbah* (ce qui est permis) explicitement établie par le législateur suprême, Allah.

Ne reconnaissant que la primauté du Texte révélé et de ses préceptes explicitement soulignés, *Ibn Hazm* allait naturellement rejeter les législations préislamiques et appelle même à imposer la loi islamique aux croyants des autres religions[436] ; cependant, comme nous le verrons, dans notre dernier chapitre, ce dernier élément devait s'inscrire au sein de la pensée globale d'*Ibn Hazm* et sa volonté d'élaborer un système conceptuel soucieux de prendre en compte les exigences que lui imposait le cadre spécifique de sa société andalouse et de ses tensions doctrinales et politiques.

Après l'analyse de ces conceptions diverses de la science d'*Uçul al-fiqh*, le chercheur peut facilement observer l'absence quasi-parfaite du référentiel antéislamique du processus constructif de la norme islamique. Toutefois, quand celui-ci est mentionné, il se voit interprété à travers sa nature théologique monothéiste et conditionné par l'approbation explicite du Texte coranique. A travers cet angle, il sera logique de constater qu'aucun renvoi aux règles juridiques romaines préislamiques ne soit souligné. En effet, en l'interprétant probablement comme un système antérieur humain, établi de par une autorité temporelle et façonné en dehors des préceptes religieux des Textes révélé, les juristes musulmans auraient écarté le *jus* en raison de ses origines profanes inadéquates aux desseins divins de la communauté monothéiste universelle. Cette mise à l'écart semblait être toutefois corolaire à la restriction progressive de la fonction de la raison humaine auprès des juristes musulmans médiévaux. En effet, en invalidant la légitimité des références juridiques romaines préislamiques, l'orthodoxie juridique sunnite semblait, parallèlement, vouloir infirmer la primauté de la raison humaine et de sa capacité à concevoir le droit ; ainsi, le maintien du *jus* aurait été un exemple qui permettrait à la conscience islamique de détacher la norme de ses origines sacrales et réfuter, en conséquence, la légitimité doctrinale de l'institution califale chargée de l'appliquer.

Cependant, avant de pouvoir affirmer la pertinence de cette hypothèse et comprendre les raisons explicatives, et de la raison, et de système juridique romain antérieurs à l'Islam, le chercheur est appelé à s'intéresser, de près, au traité concepteur de la méthodologie du droit en Islam*, al-Risâla,* du contexte historique qui l'a fait émerger et de la finalité ultime de son auteur, *al-Shafi'i* .

---

[436] *Ibid.*, p 55-59.

§2§: La science d'Uçul al-fiqh ou la fabrication de la pensée juridique islamique.

Dans Les fondements du droit musulman, Abd al-Wahâb Khallâf date l'apparition d'*Uçul al-fiqh* du IXe siècle J.C. et explique que son avènement tardif ne se doit principalement qu'à l'expansion arabo-islamique qui obligea les musulmans à se mêler aux autres peuples et à subir leurs nombreuses influences, notamment en matière linguistique ; « La langue arabe s'enrichit alors avec de nouveaux termes et de nouveaux styles d'écriture et de discours. Cette évolution linguistique donnait souvent aux mots des sens approximatifs voire équivoques. Il devient alors nécessaire pour comprendre les Textes, d'élaborer des règles grammaticales permettant aux musulmans non arabes de maîtriser la langue arabe [437]». Outre cette explication, la réflexion du juriste égyptien nous fournit un deuxième élément que nous considérons comme le véritable soubassement de l'apparition de cette science et du rôle primordial qui lui sera accordé.

Ainsi, Abd al-Wahâb Khallâf poursuit son raisonnement et écrit : « Par ailleurs, l'époque de la révélation révolue ; la polémique se développa entre ceux qui privilégiaient le raisonnement libre (*ahl al-Ra'y*) et ceux qui suivaient de près la Sunna du prophète. Certains se laissèrent emporter par leurs passions, en s'appuyant dans leurs avis juridiques sur des arguments peu sûrs et en réfutant des preuves sûres et certaines. Cette situation rendit nécessaire les conditions à suivre pour dégager des lois à partir des indications des textes, et la réalisation d'études sur les règles et usages juridiques »[438]. Cette deuxième explication allait permettre à notre auteur d'introduire l'œuvre shaféite et faire la lumière sur son rôle capital dans l'édification de l'harmonisation du *fiqh*. Considérée ainsi comme un agencement conciliateur, celle-ci allait mettre un terme aux divergences des deux interprétations islamiques qui s'opposaient jusque-là à propos des origines constructive du droit, celle de la libre opinion défendue par *ahl al-Ra'y*, d'une part, et celle qui l'ancraient au sein de la volonté divine et son Texte révélé, défendue par *Ahl al-Hâdith.* Cependant, malgré l'argumentation de l'auteur, l'observateur ne peut s'empêcher de s'interroger sur les raisons réelles qui devaient animer l'avènement de la science des *Uçul al-fiqh*.

[437] Abd al-Wahâb Khallâf
[438] *Ibid.,* p. 21 - 25

S'agissait-il, comme l'affirme l'auteur, d'un "besoin soudain" développé par les auteurs musulmans pour préserver leur droit des flux externes qui auraient pu l'altérer ? Cette opinion nous semble inappropriée devant le poids de cette parenthèse temporelle qui dure plus de deux siècles et qui couvre les deux premiers siècles de l'avènement de l'Empire islamique ; en effet, comment pouvait-on justifier une entreprise aussi tardive et qui restera illogique au regard de la cohabitation œuvrée antérieurement entre les troupes arabes et les provinces qu'ils avaient annexées.

Une autre interrogation surgit et elle remet en question l'objectivité scientifique ou doctrinale de la science sunnite des *Uçul al-fiqh*. En effet, à travers le recours primordial des *uçuli* au Texte révélé et à la tradition prophétique, nous nous retrouvons en face du même raisonnement qui avait mis fin aux revendications égalitaristes et rationnelles de l'idée du pouvoir en Islam. Bien que la question du gouvernement ne trouve pas de fondements coraniques et prophétiques explicites, ce sont des textes puisés implicitement dans ces deux références qui allaient consacrer la légitimité du Califat, en Islam, à partir de l'appartenance exclusive au clan quraychite. Etrangement, la datation de la naissance des *Uçul al-fiqh* coïncide avec la crise du califat abbasside et le triomphe progressif de l'école théologique littéraliste, celle qui allait mettre fin aux revendications rationalistes des mû'tazilites. On pourrait se demander, par conséquent, si la construction extrêmement hiérarchisée d'*Uçul al-fiqh* a pu être influencée par l'ambiance intellectuelle et idéologique dominante au cours du neuvième siècle. Est-ce qu'il existe une concordance doctrinale dans la fixation du Droit et du Pouvoir en Islam dans des références extrahumaines/ surnaturelles ?

Devant la multitude de ces interrogation qui troublent notre approche de la cohérence doctrinale des assises du droit sunnite orthodoxe et devant la hiérarchisation "purifiée" élaborée et défendue par les thèses des Uçuli exposés ci-dessus, le chercheur est appelé à se réorienter vers le réflexion fondatrice d'*al Shafi'i*. Celui-ci, considéré en effet comme le pionner et le principal architecte de cette science, cet auteur dispose certainement des clefs qui nous aideraient à cerner exactement le rôle majeur de la méthodologie du droit qu'il a élaboré et appréhender, en conséquence, son attribution effective au sein du *fiqh* islamique.

Or, en dépassant une lecture traditionnaliste qui ne cesse de glorifier l'œuvre shaféite, le chercheur se confrontera à de nouvelles approches qui n'hésitent pas à désavouer la thèse de l'originalité édificatrice de *al-Shafî'i* et à s'interroger sur les objectifs réels de sa réflexion. Et, parce que les écarts chronologiques qui séparent la vie *d'al-Shafî'i* de l'épanouissement effectif de sa méthodologie du droit sont importants, nous pensons que son œuvre La Risâla, considérée comme la référence fondatrice des *Uçul al-fiqh* en Islam, a été l'objet d'une exploitation tardive (A) qui devait plus se conformer aux exigences théologiques et politiques d'un pouvoir Abbasside/sunnite affaibli qu'à la volonté de cet auteur d'édifier une ossature doctrinale qui aurait été capable de structurer méthodologiquement le *fiqh* islamique (B).

A/ De l'authenticité de l'apport conceptuel d'*al-Shafî'i*, vers de nouvelles interrogations.

Considéré par N. Coulson comme le *deus ex machina* de son temps, « celui qui allait faire surgir l'ordre du chaos existant en réussissant à démêler les fils des multiples controverses qui animaient la pensée juridique en Islam », *Al-Shafî'i* se présente sous la plume d'Ignaz Goldziher comme ce "juriste victorieux" qui a permis d'intégrer la raison au sein du droit islamique, à travers son acceptation du mécanisme d'*al-qiyâs*, et d'apporté la sérénité et la cohérence à une loi islamique débridée et chaotique au VIIIe siècle[439].

Dans les écrits de nombreux spécialistes du droit musulman, al Schafî'i se présente comme cet Artisan, ce "Maître Architecte" de la jurisprudence islamique ; on loue sa clairvoyance et sa capacité à s'affranchir des querelles spéculatives des autres écoles juridiques qui lui étaient contemporaines[440].

La notoriété de cet auteur se doit, surtout, à la finalité qui lui a été attribuée par la tradition juridique sunnite, celle d'unifier le *fiqh*, et sa réussite à élaborer une méthodologie qui a permis d'éviter la désintégration de ce dernier. Le génie d *al-Shafî'i* résiderait, ainsi, dans sa capacité à réorienter les opinions juridiques islamiques existantes et à les réorganiser au sein d'un schéma systématique qui a été capable d'asseoir la validité de la règle juridique en Islam.

[439]Ignace GOLDZIHER, Le Dogme et la Loi dans l'Islam, Paris, l'Eclat et Geutner, 2005, 2e éd, p. 43-49.
[440] Joseph SCHACHT, Introduction au droit musulman, 1983, *op.cit.,* p 55 -57.

Longtemps observée comme la seule approche de l'œuvre et du rôle d'a*l-Shafi'i*, cette opinion élogieuse allait connaître, pourtant, ses premières dissidences. Celles-ci, devaient ainsi se puiser au sein de la lecture erronée de la part des auteurs orthodoxes des textes islamiques médiévaux et l'ambiguïté de cette continuité chronologique qu'ils concluent entre *al-Risâla* et le développement de la science des *Uçul al-fiqh (*1). Auréolé, auparavant, pour son objectivité scientifique, *al-Risâla* d*'al-Shafi'i* est critiqué actuellement pour l'approximation de sa méthodologie qui le rapprocherait plus vers une lecture littéraliste du droit qu'à la démonstration de l'effort rationnel de son auteur (2).

a- Al-Risâla, un soubassement fictif pour la science d'*Uçul al-fiqh*.

S'interrogeant sur l'authenticité de cette "filiation" naturelle enseignée à propos de la relation entre la *Risâla d'al-Shafi'i* et les *Uçul al-fiqh*, Wael Hallaq conclut dans son article : Was *al-Shafi'i* the Master Architect of Islamic Jurisprudence[441] ? l'erreur de cette thèse et incite, en conséquence, le chercheur à s'interroger sur le poids effectif *d'al-Shafi'i* et de cette fameuse destinée qui lui a été accolée. En effet, comme le souligne cet universitaire, la première observation qui interpelle le chercheur, quand il lit la scène intellectuelle arabo-islamique du IXème siècle, est cette absence de traités spécialisés ou exclusifs à la science des *Uçul al-fiqh,* le terme même d'*Uçul* s'étalait, lors de cette période, sur une dimension nébuleuse qui couvrait de nombreux champs conceptuels et une multitude d'ouvrages non consacrés à l'explication du droit. Ainsi, lorsque certains auteurs s'intéressaient à la science de la méthodologie du droit, ils ne le faisaient qu'à titre individuel et avec des intentions, essentiellement, polémiques pour critiquer ou débattre de l'usage de l'analogie (*al-qiyâs)* et d'*ijtihâd al-Ra'y*[442]. Ainsi, comme l'avait observé le professeur I. Goldziher, ces traités étaient plus destinés à défendre la position juridique et l'enseignement théologique d'un courant doctrinal face à une autre sans penser, toutefois, à fixer consciemment les mécanismes déductifs du droit ou à leur élaborer une méthodologie structurée.

[441] Wael B. HALLAQ, Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence? International Journal of Middle East Studies, Cambridge University Press, Vol. 25, No. 4, Nov 1993
[442]*Ibid.,* p. 589.

Un deuxième élément émane de la lecture de cette période et il est relatif à l'anonymat qui semblait frapper l'œuvre shaféite au IXe siècle. En effet, *al-Risâla* d*'al-Shafi'i* est très rarement citée dans les écrits qui datent de ce siècle, de plus, on ne la mentionnait que d'une manière allusive et passagère[443]. W Hallaq souligne que cet aspect occulte et marginal de ce traité s'accentue avec l'absence complète de tout commentaire ou abrégé contemporains qui lui auraient été dédiés ; il est par conséquent curieux de savoir qu'*al-Risâla* n'a connue aucun réfutation au sein d'un champ conceptuel islamique jalonné par l'intensité des controverses doctrinales et qu'elle a dû attendre le Xème siècle pour connaître ses premières critiques.

Outre le fait que l'étude des sources contestent l'idée de l'attribution directe de la science des *Uçul* à *al-Shafi'i*, le contenu de sa *Risâla* rend incertaine sa nature et fragilise, même, son appartenance au sein d'*Uçul al-fiqh*. En effet, la *Risâla* étudiée au Xème siècle est connue comme la nouvelle version d'un premier travail écrit lors de l'époque Hedjazienne d'al *Shafi'i*[444]. Bien que la Risâla originelle reste pratiquement inconnue, W. Hallaq pense qu'elle "a été écrite à l'origine comme une apologie de la suprématie de la tradition"[445]. Les soupçons de ce chercheur s'alimentent, en effet, à partir des autres écrits de ce juriste et qui démontrent la quête d'un seul et même objectif : le rétablissement des traditions prophétiques et la consécration de leur collaboration avec le Coran. Son œuvre posthume *Al-Ûmm* en sera le parfait exemple.

Il est vrai que les propositions élaborées par *Al-Shafi'i* à propos de sa structuration des sources du droit islamique restent rudimentaire et semblent loin des standards nécessaires pour construire une méthodologie scientifique et logique de l'avènement de la norme juridique. Bien sûr que la *Risâla* propose une lecture nouvelle du raisonnement juridique en accordant une place au qiyâs ; pourtant, l'examen de la section consacrée par cet écrit à ce dernier mécanisme, devra rapidement conduire le chercheur à établir le caractère superficiel et indécis de la réflexion shaféite. En effet, à aucun moment, la *Risâla* ne semble être préoccupée par la résolution d'un nombre de questions considérées comme indispensables pour les *uçuli* ; outre la question du langage juridique[446], les débats relatifs aux concepts du

[443] Dans l'immense littérature relative à la circulation légale du 9ème siècle, il y'a quelques références de premier plan à l'ouvrage dans les sources, dont l'un est souvent cité : la première apparaît dans la déclaration de *Ibn Hanbal* dans laquelle il recommande prétendument la *Risâla* à Ibn *Rahawayh* (m. 853). Toutefois, cette recommandation est contredite fréquemment par d'autres déclarations d'I*bn Hanbal*, où il aurait fui le travail. Ayant été interrogé par un de ses étudiants pour savoir si la *Risâla* est intéressant à lire, ce *faqih* aurait répondu par la négative et aurait ajouté qu'elle est religieusement douteuse.

[444] Avant son installation en Egypte, en l'an 199 de l'Hégire, vers 814 J.C, l'auteur de la *Risâla* avait séjourné à la Mecque, à Médine et au Yémen où il avait accompli sa formation en *Fiqh* et dans la science du *Hadith* ; A Médine, il avait rencontré l'Imam Malik Ibn Anas, fondateur de l'école malékite, qui avait accepté de lui transmettre son savoir.

[445] Ref

[446] Cette question occupe en moyenne un cinquième à un quart des traités plus tard, est pratiquement absentes de celui-ci.

consensus, de l'abrogation, ou encore de la causalité ne reçoivent pas son attention. La seule question primordiale qui semble se poser, à travers *al-Risâla*, aurait été la manière dont son auteur pouvait affirmer et restaurer la primauté de la Sûnna du Prophète ; celle-ci, rejetée souvent par les adeptes de la libre opinion, devait être réintégrée à côté du Texte révélé afin de pouvoir l'utiliser dans l'élaboration du droit islamique.

Devant le caractère lacunaire d'*al-Risâla* et son intérêt tardif auprès des milieux savants de l'Islam médiéval, de nombreuses interrogations se soulèvent à propos des raisons qui ont fondé la notoriété ultérieure d'*al Shafi'i* et comment celui-ci pouvait, un siècle après sa disparition, crayonner les contours d'une science qu'il n'avait surement pas initiée. Cette réussite tardive s'expliquerait, à priori, par la volonté conciliatrice de l'auteur *d'al-Risâla* et sa faculté à harmoniser l'usage juridique du Texte révélé et la raison humaine.

b- Al Risâla, une synthèse juridique ambigüe.

La *Risâla* est qualifiée, par plusieurs auteurs, comme un compromis inédit et un carrefour de rencontre qui relie les opinions juridiques des rationalistes, sévères à l'égard des traditions du prophète ou de ses compagnons, à une approche traditionaliste qui rejetait toute intervention humaine ou référence rationnelle en matière religieuse. En effet, devant l'inflexibilité doctrinale de ces deux écoles, la *Risâla* étonne par sa démarche intermédiaire et apparaît comme une œuvre inappropriée aux courants doctrinaux qui façonnaient la pensée islamique au IXe siècle. Afin d'expliquer la singularité de ce traité et de son apport ultérieur au sein de la structuration conceptuelle de la science d'*Uçul al-fiqh* ; Wael Hallaq aperçoit derrière ce travail intermédiaire, qui s'est situé à mi-chemin entre le littéralisme des *Ahl al-Hâdith* et la flexibilité méthodique d'*Ahl al Ra'y,* le reflet de l'ambiguïté inhérente du positionnement doctrinal *d'al-Shafi'i*.

Considéré aujourd'hui comme un auteur traditionnaliste, *al-Shafi'i* ne semblait pas jouir, pourtant, de la même renommée au neuvième siècle auprès des auteurs islamiques qui lui reprochaient "*Dû'âfa al-Riwaya*", la faiblesse des hâdith, qu'il a relatés et le soupçonnaient même de proximité avec les idées mû'tazilites ; la meilleure démonstration de cette mise à l'écart reste son absence des listes dédiées aux auteurs traditionalistes, notamment de celle

d''Ibn Qutayba (m. 889) [447]". La deuxième raison qui explique le caractère imprécis de l'œuvre d'*al-Shafi'i* se lie à la vie de cet auteur, en effet, celle-ci s'est tenue à mi-chemin entre le déclin des écoles qui enseignaient la primauté de la libre opinion (l'école Hanéfite et Mû'tazilite) et le triomphe annoncé des interprétations littéraliste relatives à l'être et de ses normes organisatrices (*Ibn Hanbal et Ibn Dawud Khalaf al-Zahiri*).

W Hallaq estime ainsi que le succès de l'œuvre juridique proposée par *al-Risâla* ne réside pas dans sa capacité à injecter le *Ra'y* au sein du raisonnement juridique ou dans sa réussite à rendre la *Sûnna* prophétique inconditionnellement recevable, mais seulement dans sa réussite à se maintenir entre les deux mouvances doctrinales dominatrices sans se laisser emporter par le radicalisme de l'une ou de l'autre école. Par sa capacité à proposer une méthode juridique qui combine la raison humaine et la Révélation divine, et par la possibilité qu'il offre à la première d'interpréter et de clarifier la deuxième, la solution médiane proposée par *al-Shafi'i* allait même accomplir, antérieurement, un rapprochement profitable aux auteurs des deux mouvances conceptuelles qui dominaient, jusque-là, la pensée islamique. En effet, outre l'acceptation des Mû'tazilites de l'opinion littéraliste et leur acceptation d'admettre le Texte révélé comme une composante intrinsèque de la loi islamique, les auteurs traditionnalistes allaient renoncer, de leur côté, au rejet qu'ils manifestaient à l'égard de la technique de l'analogie, privilégiée par les adeptes de la libre opinion.

W Hallaq écrit enfin que la *Risâla* de *al-Shafi'i* a eu le mérite d'être la première tentative de synthèse de la discipline de la raison humaine et de l'assimilation complète de la révélation dans la fixation des bases du Droit. Cette œuvre puise ainsi sa primauté dans sa nature intermédiaire et dans sa position charnière entre les débuts du huitième siècle et l'aboutissement vrai de cette science qui a eu lieu près d'un siècle après la mort d'*al-Shafi'i*.

Cependant, malgré l'intérêt incontestable de la thèse de W. Hallaq, celui-ci reste silencieux sur les causes réelles de la prédominance ultérieure de l'esprit littéraliste d'*Uçul al-fiqh* et de l'interprétation de celle-ci comme une composante inhérente des sciences théologiques. Les souvenirs de la méthodologie rationaliste apparaissent désormais lointains et insaisissables ; d'ailleurs comment pouvait-on parler d'un compromis et d'un rapprochement entre les adeptes de la libre opinion et ceux *d'Ahl al-hâdith* alors que celui-ci semble seulement être

[447] La liste des détracteurs du 9ème siècle qui désapprouvaient des qualifications *Shafi'i* comme un traditionaliste comprend *Yahya ibn mucine*, *Ishaq ibn Rahawayh, al-Qasim Ibn Sallam*... dans leurs collections standard, Bokhari (m 870) et Mûslim (m 875) n'ont pas enregistré une seule tradition unique rapportée par al-*Shafi'i*, et l'ont considéré comme un traditionniste faible. Nous avons souligné ci-dessus comment Ibn Hanbal déconseillait sa lecture.

opéré par les premiers ? En effet, s'il est vrai que les Mû'tazilites allaient accepter le raisonnement shaféite, jusqu'à altérer la genèse rationnelle de leurs concepts fondateurs[448], l'impact de la méthodologie élaborée par *al-Risâla* ne devait pas chambouler le raisonnement traditionnaliste d'*Ahl al-Hadith*[449].

B/ *Al-Risâla*, un texte élaboré au profit de la conscience juridique sunnite.

Afin de remédier aux aspects lacunaires de la réflexion proposée par W. Hallaq et d'aider le lecteur à saisir les contours réels du destin illustre de l'œuvre shaféite, notre analyse s'orientera vers les travaux effectués par Georges Makdessi et de Abd el Jawad Yassin. Si le premier nous révèle l'aspect inévitablement théologisé de *al-Risâla* (1), le deuxième attirera notre attention sur cette corrélation étonnante entre l'œuvre juridique d'*al-Shafî'i* et les desseins politiques du pouvoir abbasside.

a- La méthodologie juridique d'al Shafî'i : une caution théologique pour le Fiqh islamique.

Georges Makdessi observe que l'œuvre d'*al-Shafî'i* présente deux dimensions : l'une légale et l'autre théologique. Toutefois, s'il pense que la dimension juridique de l'apport shaféite a été placée bien en vue, grâce aux travaux d'I. Goldziher et de J. Schacht, G. Makdessi constatera que la dimension antirationaliste, traditionaliste et théologique de l'œuvre shaféite, est restée de son côté dissimulée [450] La raison de ce deuxième aspect est due, selon cet auteur, à l'abstention *d'al-Shafî'i* d'afficher une hostilité explicite envers l'école Mû'tazilite dans sa *Risâla*. Toutefois, deux idées exprimées par *al-Shafî'i* permettent de placer son travail dans le registre des œuvres fondamentalement traditionalistes ; ce constat se confirmera, par ailleurs, à travers la conjonction de la pensée shaféite au contexte historique relatif à la vie de ce penseur.

---

[448] *Supra*, Hussayne Al Basri

[449] Contrairement au traditionalisme qui a progressé au cours du 9ème siècle, le mouvement rationaliste, après le chapitre d'*al-Mihna* , a commencé à connaître un processus de déclin. Conscients de leur affaiblissement, les rationalistes devaient commencer leur rapprochement des thèses traditionalistes ; désormais, ils ne pouvaient plus se permettre d'ignorer l'Ecriture comme le fondement exclusif de la loi, et ils étaient obligés de se soumettre au décret divin comme le premier et dernier juge des affaires humaines.

[450] George MAKDISI, The Juridical Theology of *Shafî'i*: Origins and Significance of Uçul al-Fiqh, Studia Islamica, No. 59 , Paris, Maisonneuve & Larosepp, 1984, p. 10-12.

Ainsi, en commençant l'introduction d'al Risâla à travers les les paroles suivantes: "Louange à Dieu ... Qui est comme Il s'est décrit, et qui est exaltée au-dessus de tous les attributs que lui ont été donnés par ceux qui l'a lui-même créé", *al-hamdu li al-ladhi huwa kama wasafa bihi nafsaho, wa-fauqa ma yasifuho bihi khalquhû », al-Shafî'i exprime clairement un concept* principale de l'approche traditionaliste qui accepte littéralement la propre description qu'a fait Allah de lui-même et de ses propres attributs, telle que celle-ci a été révélée par le Texte coranique et les paroles de Son Messager.

Cette interprétation reste, en effet, opposée à la lecture des rationalistes qui rejetaient l'approche littéraliste d'*ahl al-hâdith* et l'interprétaient comme erronée et anthropomorphiste[451]. Cette école appréhendaient, en effet, les attributs d'Allah à partir de leur méthodologie analytique et des jugements de la logique et se voyaient en conséquence qualifiés d'innovateurs hérétiques par les penseurs orthodoxes.

La seconde idée shaféite se situe à la fin de cette introduction et enseigne que « tout événement, qui arriverait à l'être musulman, a sa solution dans le Livre de Dieu, *fa-layssat tanzilu bi-ahadin min ahli dîni allah nâzilatun illâ wa-fi kitâbihi al-dalilu 'alâ sabîli al-hudâ fihâ ».* Ainsi, sous la plume *d'al-Shafî'i,* il n'y a donc pas besoin de regarder au-delà de la Sainte Ecriture. La signification est claire et la primauté, selon ce penseur, va à la foi ; la raison ne peut avoir, en conséquence, qu'une place subordonnée. Le *faqih* hanbalite *Ibn al-Qayîm Jawziya* (691H/1292 J.C. – 751H/1349 J.C.) n'avait pas hésité, pour confirmer la dimension essentiellement théologique *d'al-Shafî'i*, de mentionner certains passages qu'aurait adressés l'auteur *d'al-Risâla* à *Ahl* al-*Kalam*, les Mû'tazilites et qui démontraient son hostilité à leur égard.

Ainsi, en se référant aux attaques menées par *al-Shafî'i* contre les adeptes de la libre opinion (Mû'tazilites et Hanafites) et en s'appuyant sur sa condamnation de leur méthodologie déductive, d'une part, et en s'appuyant, d'autre part, sur l'absence totale des questions relatives à la philosophie morale, traitée par les adeptes d'al-Kalam, au sein d'*al-Risâla,* le chercheur pourra apercevoir les traits de la religiosité intrinsèque de ce traité. Désormais, la responsabilité d'*al Shafî'i* quant au changement dramatique qu'allait connaître le droit islamique au cours du dixième siècle devient de plus en plus évidente. En effet, en privilégiant un contenu soigneusement traditionaliste pour la méthodologie édificatrice du droit, *al-Risâla* allait occulter les sciences développées, antérieurement, par *ahl al-Kalam*, et

[451] Supra, p191.

notamment leurs paradigmes rationnels qui jouait deux siècles, auparavant, un rôle de premier plan dans la définition de la norme juridique.

Par son approche théologisée, *al-Risâla* devait également entériner le credo déterministe du sunnisme orthodoxe et précipiter l'exonération de l'individu de sa propre capacité à façonner les normes qui régulent ses relations avec ses semblables ou avec le pouvoir politique qui le dirige. Plus tard, *Ahmad ibn Hanbal* viendra consolider la primauté du Texte révélé et des hâdith qui stratifient les mots et les actes du Prophète par rapport à la raison humaine et à sa capacité législatrice. Ainsi, pour *al-Shafî'i*, comme pour *Ibn Hanbal*, la pensée mû'tazilite constituait une menace envers l'islam véritable, celui qui enseigne la soumission inconditionnelle au message de dieu et de son interprétation orthodoxe, et qu'il fallait contenir. Par conséquent, il apparait clairement que l'objectif premier *d'al-Shafî'i* était de contrer tout système de connaissance qui prétend aller au-delà du Coran et la Sunna du Prophète.

b- *Al-ijmaâ*, un mécanisme juridique au service de la conception traditionnaliste des califes abbassides.

La théorie classique du droit islamique distingue quatre assises basiques qui représentent des manifestations distinctes mais corrélatives de la volonté divine ; ces quatre socles sont le Coran, la *Sûnna*, *al-Ijmaâ* et *al-Qiyâs*. Hiérarchisés par *al-Shafî'i*, ces quatre fondements doivent jalonner le travail du *mûjtâhid* et l'aider à déduire les prescriptions relatives à l'organisation de la société humaine au sein du Texte révélé. Ainsi, ce raisonnement peut s'effectuer d'une manière explicite en se référant au Coran et à la *Sûnna* [452] ou implicite quand *al-mûjtâhid* décide de recourir à l'analogie, le *qiyâs,* et son argumentation déductive. Le maillon qui permet d'assurer la cohérence de ces deux processus manifestement opposés et de valider, en conséquence, leur complémentarité se révèle sous la plume *d'al-Shafî'i'* à travers la catégorie intermédiaire *d'al-ijmaâ*.

[452] Noël Coulson, Histoire du Droit musulman, *op.cit.,* p. 56-58.

C'est ce dernier mécanisme qui a permis, selon la tradition orthodoxe, d'uniformiser le droit islamique et de concilier le raisonnement humain avec la volonté d'Allah, telle que celle-ci s'est manifestée dans le Texte révélé ou à travers l'accord d'*al-Ûmma* islamique. Avant d'examiner ci-dessous le véritable rôle du consensus shaféite et sa capacité, d'une part, à instrumentaliser la notion du "*Sâlâf*" au profit d'un pouvoir sunnite abbasside en quête incessante de légitimité et de lier, d'autre part, les facultés rationnelles et législatrices de l'être islamique, nous verrons d'abord comment la *qiyâs* shaféite, mécanisme tant loué par l'orthodoxie sunnite, ne devait être en effet que l'illustration parfaite du rejet *d'al-Shafî'i* de la liberté législatrice des écoles rationalistes. Par ailleurs, la subordination de la technique du *qiyâs* au sceau authentifiant *d'al-ijmaâ* ne pourra que révéler, aux observateurs, la méfiance qu'éprouvait ce théoricien envers l'usage inconditionnel de la raison humaine.

En effet, si l'auteur d'*al-Risâla* appréhende *al-qiyâs* comme une forme *d'ijtihâd* – cet effort conceptuel effectué par le savant ou juriste musulman –, il soulignera, toutefois, que ce mécanisme devra obligatoirement s'ancrer au sein du Texte révélé ou dans les décisions issues du consensus de la communauté islamique. Ainsi, *al-Shafî'i* pouvait éliminer, à travers cette interprétation, les hypothèses formulées par les adeptes de la raison humaine législatrice : les Mû'tazilites, et écarter les avis juridiques rendus à partir du mécanisme hanéfite *d'al-Istihssan*[453]. Ainsi, en structurant la technique déductive d'*al-qiyâs* à partir du Texte révélé qu'il juge infaillible, *al-Shafî'i* réussit à élaborer une méthodologie capable de contrôler le raisonnement juridique de l'être et de le conditionner par son observation obligatoire des textes fondateurs de l'Islam. A travers sa transformation de l'axiome régulateur *d'al-qiyâs*, *al-Shafî'i* exprimait sa volonté de mettre terme à l'efflorescence de normes contradictoires qu'il avait produit et afin d'entériner son projet, cet auteur allait subordonner l'usage *d'al-qiyâs* à la technique *d'al-ijmaâ*, ce consensus élaboré par les savants de la communauté islamique et qu'il estimait indispensable pour éliminer les spéculations inappropriées ou dissidentes envers l'orthodoxie conceptuelle.

[453] *Al Istihssan* est un mécanisme rationnel, utilisé par les Hanafites, qui permet d'éviter l'application d'une règle normalement fondée sur un précédent, et de le remplacer par une nouvelle règle plus adéquate aux circonstances contingentes du cas traité. Le juriste fonde, en effet, son appréciation en faisant usage de l'Equité qui lui permet de ne pas recourir aux préceptes religieux.

Toutefois, le génie d'a*l-Shafî'i* ne se limite pas à la faculté coordinatrice qu'il accorda à *al-ijmaâ*, en effet, la contribution décisive de ce jurisconsulte s'illustre à travers sa capacité à doter "le consensus de la communauté" d'un nouveau rôle qui lui permet de s'ériger comme le garant de la prééminence des pratiques antérieures du *Sâlâf*, ce concept qui désigne les compagnons du prophète et leurs disciples et dont les pratiques antérieures devaient, désormais, réguler les actes des individus et de leurs rapports intra-sociétaux au dépend des outils rationnels, plus appropriés pour répondre aux variations conjoncturelles de la société islamiques. Ainsi, si *al-ijmaâ* a permis à *al-Shafî'i* d'empêcher la diffusion des solutions juridiques conçues à partir *d'al-qiyâs/*analogie en invoquant l'accord préalable du *sâlâf*, il va également réduire la sphère de la raison islamique et amorcer sa stagnation ultérieure[454].

Parce qu'*al-ijmaâ* shaféite a permis conjointement de structurer la prépondérance doctrinale de la mouvance littéraliste et d'affirmer la perfection de la référence historique édifiée antérieurement par le *sâlâf*, son œuvre *al-Risâla* peut être considérée comme cette charpente conceptuelle qui a permis au passé islamique, post-révélation, de réguler l'élaboration et l'évolution du système normatif en Islam. Ainsi, en faisant du *sâlâf* une autorité contraignante à l'égard de l'opinion juridique islamique, l'approche traditionnaliste orthodoxe devenait la seul grille de lecture proposé par *al-Shafî'i* à la communauté d'individus où il professait.

Avec la méthodologie du Droit, telle qu'elle a été conçue par la réflexion shaféite, la société islamique ne pouvait plus délibérer de sa propre destinée sans solliciter les avis des pratiques et paroles qui l'avaient, auparavant, balisée. Désormais, toute autre approche de la norme pouvait être considérée non seulement comme une innovation hérétique qui menace l'intégrité législatrice du Texte révélé, mais également une pensée impropre à la volonté magnifiée *d'al-Ûmma* dont *al-ijmaâ* sunnite orthodoxe reste le garant[455].

[454]Il faut souligner ici que la technique d'Al Ijmaâ' permettait aussi de confirmer certaines divergences (les principes subsidiaires adoptés par les écoles hanéfite et malékite) et les tolérait. Cette acceptation des divergences ne correspondait pas réellement aux vraies intentions de *Shafî'i* qui voulait éliminer ces différentes interprétations qu'il jugeait nuisibles à la cohérence du Droit islamique. Néanmoins, cette fonction permissive et inclusive de l'Ijmaâ' s'est limitée aux divergences existantes au moment de l'entrée en vigueur de l'école shaféite, par la suite et une fois que le principe d'al Ijmaâ a été accepté comme infaillible, il devenait impossible de tolérer des nouvelles divergences, contredire al Ijmaâ relevait de l'hérésie. A mesure que l'Ijmaâ' s'étendait et couvrait d'autres champs de réflexions, l'usage du jugement indépendant, issu de l'Ijtihad, devenait de plus en plus limité et a été restreint lors de la fixation des méthodes de raisonnement de droit avant de disparaitre… Al Ijmaâ' opposa le sceau final du processus de la rigidité croissante du droit.

[455] Voir infra page suivante

Toutefois, comme nous l'avons exposé dans la première partie de ce travail, à l'instar de la légitimité du consensus politique qui a fondé la théorie sunnite du Califat, *al-ijmaâ* juridique de la doctrine shaféite n'allait nullement être puisée dans le texte coranique mais seulement à travers des *hâdith* transmis de manière authentifiée ou douteuse du prophète. Il apparaît donc paradoxal de voir comment un mécanisme, non ancré dans le texte révélé, allait bénéficier d'une telle autorité et d'un tel privilège au sein de la conscience orthodoxe islamique. La réponse ne peut nous être fournie sans le rappel de ces deux idées :

- d'abord, la capacité d'*al-ijmaâ* de subordonner la liberté de la raison individuelle à la pratique communautaire. Désormais, la réflexion juridique devait s'aligner sur le choix *d'al-Ûmma*, ou plutôt de ses élites, avant de se conformer à l'esprit du Texte révélé ; « l'Ijmaâ pouvait ainsi fondre dans son propre corps la volonté divine, la volonté inspirée et la volonté proprement humaine [456]» ;
- ensuite, *al-ijmaâ* s'affiche comme une garantie de l'infaillibilité de la tradition juridique transmise par le *sâlâf*. A travers le hadith du prophète : « Ma communauté ne peut se mettre d'accord sur une erreur », le consensus s'affiche comme l'exclusive caution de l'authenticité du Texte révélé et des *Hâdith*. Il est la synthèse de deux infaillibilités, celle de la divinité et celle de la communauté.

A la lumière de cette lecture, le chercheur ne sera pas étonné de voir cette théorie se faire intercepter par un Califat abbasside sunnite en quête de légitimité et qui n'allait pas hésiter à l'instrumentaliser. En effet, apercevant l'ijmaâ juridique d*'al-Shafi'i* comme un appui inestimable à la pratique consensuelle, fragile et controversée, qui avait fondé auparavant le Califat de Médine, le pouvoir abbasside encouragea, dès le Xème siècle, l'enseignement de l'opinion shaféite et favorisa ainsi l'endoctrinement d'un droit sacralisé qui puise ses sources, similairement à l'exercice de la souveraineté au sein de la Cité universelle islamique, dans les expressions multiples de la volonté divine et dont *al-ijmaâ* en constitue l'ultime expression. A travers l'œuvre shaféite, la sacralité de l'exercice du pouvoir en Islam s'unit avec la sacralité des assises fondatrices du droit pour accélérer la religiosité de l'intellect islamique et précipiter toutes les références qui seraient externes ou inadaptées à la majesté intrinsèque de la communauté islamique et de son passé glorieux. Pour les sunnites, *al-ijmaâ* était une "forteresse" qui devait les préserver des critiques doctrinales et théologiques des autres fractions qui n'avaient cessé d'animer l'Islam médiéval. Il devient, ainsi, plus facile de

[456] Iyad Ben ACHOUR, Aux fondements de l'Orthodoxie Sunnite, op. cit., p 205.

comprendre le rejet de ce mécanisme, et de la conjonction qu'il opère entre la volonté d'Allah et la volonté de la communauté islamique, de la part des autres mouvances intellectuelles qui étaient hostiles à l'institution califienne sunnite ; en effet, ni les premiers moutazilites, comme *an-Nazzam*, ni les shiites, ni les Khâridjites n'avaient accepté ce mécanisme ou en ont fait une source fondatrice du droit islamique. Et en dehors des considérations politiques et théologiques qui ont certainement animé le rejet d'*al-ijmaâ* de la part de ces écoles, *Ibn Hazm* refuse l'autorité fondatrice de ce mécanisme au motif de sa nature extra-scripturaire ; il le considérait, en effet, comme une substitution artificielle du Texte révélé.

Avant de conclure ce point d'analyse, nous ne pouvons que nous aligner sur la théorie d'*Ibn Hazm* et contester l'autorité édificatrice d'un processus juridique qui a été, dès son avènement, dénaturé puis instrumentalisé afin de servir la lecture étroite d'une doctrine sunnite de la société et de ses normes et institutions régulatrices. Ecrire que la méthodologie shaféite peut être considérée comme un compromis qui a été élaboré entre la révélation divine et le raisonnement humain pour mettre fin au conflit qui opposait les premières écoles juridiques entre primauté de l'opinion libre ou celle des *hâdith* ne peut être qu'une lecture sélective de l'œuvre shaféite et de sa finalité ultime, celle de l'aliénation de la raison libre et sa subordination à des références surhumaines et sacralisées, capables d'offrir une légitimité à toute approche, sans considération de son degré de véracité.

Dans son, *Kitab al-fikr as-sâmî fi târîkh al-fiqh al-islami* (Traité sur l'histoire du *fiqh*), Mohamed al-Hajwî écrit ceci : « *al-Ûmma* islamique n'existe pas sans le *fiqh*. Il n'y a d'unité pour elle que par les liens du *fiqh* et des dogmes… Sa pérennité est assurée par celle du *fiqh*. Dès lors que disparaissent le *fiqh* et les *fûqaha*, *al-Ûmma* n'a plus d'islamique que le nom. Chaque nation islamique, dans l'intérêt du lien qui l'unit à *al-Ûmma*, lorsqu'elle promulgue une loi ou une constitution doit considérer ce principe [457]».

Edifiée pour pallier l'apparence désordonnée des normes, apparues lors des grandes floraisons juridiques des trois premiers siècles de l'Islam, la science d'*Uçul al-fiqh* s'est avérée d'abord un instrument de purification du droit et un outil infaillible pour l'augmenter et compenser les faibles donnés juridiques scripturaires (seulement, quelques dizaines de

[457] *Muhamad El Hajwi, Kitab al fikr a-sâmî fi târîkh al fiqh al islami*, Beyrouth, 2 Vol, T. 1Dar al-Kutub al-Ilmiya, 1995 p.10

préceptes coraniques et les nombreuses traditions prophétiques). Cette méthodologie, telle qu'elle a été ordonnancée par l'œuvre *d'al-Shafî'i* devait démontrer la légalité des actions humaines et leur cohérence avec les préceptes divins ; elle devait également permettre aux juristes musulmans, au moyen âge, d'absorber les nombreuses techniques juridiques antérieurs à l'avènement de l'Etat islamique et les intégrer au sein du système normatif dont ils allaient doter la société humaine à laquelle ils s'dressaient. Cependant, au lieu de maintenir et de souligner les origines externes et nécessairement "profanes" de l'organisation juridique d'*al-Ûmma,* la science d'*Uçul al-fiqh*, telle qu'elle a été véhiculé par l'orthodoxie sunnite, allaient façonner un droit interprété exclusivement à partir de ses préceptes théologique et non pas à travers son principe variable et progressive. En effet, armé d'une vocation universaliste, qu'il puise de son ancrage théologique, le *fiqh* islamique se devait, désormais, de guider l'homme et de créer un mode de vie qui tendait à régler toutes les activités individuelles et les qualifier par référence à une loi qui transcende l'humanité elle-même ; Interprété comme une science religieuse, le droit devenait donc un moyen de dévotion collective.

Conçue à partir de ses références théologiques, la science d'*Uçul al-fiqh* apparaît au chercheur à travers sa coloration pieuse et son institutionnalisation indéniable de la sacralité de la norme et des institutions juridiques en Islam. Toutefois, outre sa religiosité, cette méthodologie du droit musulman, consacrée par *al-Shafî'i*, se divulgue aussi comme un canevas idéel encouragé et porté essentiellement par la volonté d'un califat abbasside orthodoxe, soucieux d'assurer la mission universaliste dont il s'est chargé. Celle-ci ne pouvait, en effet, se prémunir de toute profanation séculière sans la sauvegarde d'une Loi universelle révélée et de l'ordre normatif qui en résultait. Ainsi, en garantissant à la fois l'authenticité divine des bases fondatrices du droit islamique et en reconnaissant au paradigme *Sâlâf-Ijmaâ* la capacité d'exprimer l'infaillibilité de la communauté islamique, le pouvoir abbasside entérinait implicitement la validité de sa seule base fondatrice, le consensus discutable des compagnons du prophète de l'Islam, et s'immunisait, en conséquence, contre les attaques portées par les autres mouvances doctrinales islamiques à l'égard de la légitimité sacralisée dont il se proclamait.

Sous l'impulsion d'*Uçul al Feqh*, l'argumentation juridique dans la sphère arabo-islamique ne pouvait se faire en dehors d'un Texte révélé[458] où seule l'architecture divine de l'univers et la répétition de la volonté transcendante d'Allah constituent les véritables clefs de sa lecture.

Témoigner de cette majesté divine devait se refléter sur le déroulement de la vie individuelle, sociale et naturelle de chaque homme, appelé conjointement par les *uçuli* et les *fûqaha* d'être totalement dans la possession de Dieu. Comme l'a écrit *al-Shâtibî* dans *al-Muwafaqaat* « le Droit n'est-il pas le moyen de faire échapper l'homme aux appels de ces passions et l'outil qui lui permet de se constituer, par son propre arbitre, comme un esclave de Dieu et renouer, ainsi, avec sa propre genèse [459]».

Hantées par la méthodologie rationnelle et flexible des Mû'tazilites, le peur des autorités orthodoxes était précisément de voir un usage émancipé de la raison humaine "trop spéculer" sur le Texte révélé, ils allaient donc revendiquer et asseoir la légitimité de cette opinion qui nous enseigne que la Raison humaine ne peut s'instituer en Raison véritablement législatrice qu'en se conformant à son rôle de raison instrumentale. Pour les jurisconsultes sunnites, la raison est plutôt l'intelligibilité et la compréhension des choses, elle constitue une simple capacité à l'intérieur de l'homme qui reste, toutefois, sujet à la libre volonté de dieu ; les juristes sunnites écrivent que « les choses sont ainsi mais peuvent parfaitement se dérouler autrement si Dieu le veut ».

En rejetant la rationalité Moutazilite qui privilégiait la déduction des normes régulatrices de la société à partir de l'observation des lois permanentes de l'univers et non celles, exclusives, prescrites par le Texte révélé, les *fûqaha* et les *uçuli* sunnites ne pouvaient qu'afficher leur hostilité à l'égard de la liberté législatrice[460] et le structure juridique "profane" qui devrait en résulter.

---

[458] Dans son ouvrage, Aux fondements de l'orthodoxie sunnite, Yath Ibn Achour écrit que «tous les ouvrages d'Uçul al Fiqh, consacrent des développements substantiels aux sciences de langage, en tant que titre de compétence et condition d'habilitation de l'interprète, et à la logique, aux principes, ainsi qu'aux techniques de la langue arabe, en tant qu'instruments d'accès au texte. La taison est donc la servante du texte et la question fondamentale n'est pas « comment penser ?» mais « comment lire ? », la langue est donc la référence qui encadre la raison. La conséquence est que par un laborieux travail de mise en ordre du Texte […] se manifestant dans la codification des savoirs, à la référence du Texte s'est ajoutée la référence des anciens, c'est-à-dire, la constitution d'écoles de pensée par la voie du consensus. Le précédent doctrinal est devenu la loi du présent et de l'avenir. […] Pour tous les hommes du droit sunnites, le texte se révèle dans le Coran […] et dans les traditions prophétiques, dont il a fallu établir la codification et l'authenticité au début du deuxième siècle de l'hégire. Yath IBN ACHOUR, Aux fondements de l'Orthodoxie Sunnite, Paris, PUF. 2008, pp. 187 – 188.

[459] Shâtibî, Muwafaqaat, vol. I, t. 2. P, 128. Cité par Yath Ibn Achour, ibid., p 194.

[460] Yath IBN ACHOUR, *ibid*., p. 202 -203.

Comme nous l'avons évoqué, à la fin de notre lecture des différentes conceptions doctrinales relatives à *Uçul al-fiqh*, cette négation de la raison législatrice devrait nous fournir une clef de lecture fondamentale pour comprendre l'occultation exercée par les *Uçuli* à l'égard des institutions juridiques préalables aux musulmans, *Shar'â man qablânâ*, et leur refus de les intégrer au sein de la méthodologie juridique islamique sans leurs "caractéristiques transcendante" homologuées par le Texte coranique. Edifiées antérieurement à l'Islam, ces législations contenaient intrinsèquement, au regard des *Uçuli*, une "impureté référentielle" inadéquate à la finalité salvatrice et à la nature universaliste de la loi islamique. Ainsi, parce que la législation romaine était conçue nécessairement comme une œuvre séculière, élaborée par des hommes et porté singulièrement par un pouvoir déchu, elle ne pouvait interférer au sein du processus créatif du *fiqh*, ce schéma conceptuel chargé de réguler la vie de "La meilleure communauté qu'Allah ait fait surgir parmi les Hommes ».

Grâce à la science d'*Uçul al-fiqh*, conçue d'abord pour consacrer le triomphe de l'idéologie déterministe de l'orthodoxie sunnite et utilisée ensuite pour éjecter toutes les origines humaines du droit, nous pouvons désormais mieux appréhender l'œuvre juridique opérée par les *fûqaha* musulmans dès la fin du neuvième siècle. Celle-ci était appelée, en effet, à inventer des contours sacraux aux règles coutumières arabes préislamiques et aux législations d'origines byzantines, ou encore perse, dont la communauté islamique avait héritées. Puisque, la raison théologique allait "transcendantaliser" et annuler la réalité matérielle et flexible de l'historicité en Islam[461], le travail des jurisconsultes et des juristes musulmans devait s'enserrer dans un champ fidéiste qui les a empêché de sublimer la raison législatrice humaine et ses diverses manifestations.

Comme nous l'analyserons dans le chapitre suivant, ce champ fidéiste va constituer, par ailleurs, une grille édificatrice pour l'ensemble de l'œuvre doctrinale au sein de l'Islam médiéval et formuler, en conséquence, l'axiome de sa perception des autres systèmes de pensées restés en dehors d'*al-Ûmma*. Notre compréhension de la vision islamique de l'héritage conceptuel et institutionnel romain ne pourra, en effet, s'accomplir sans l'observation des autres fragments de la raison islamique classique, et notamment ceux élaborées par les historiens et les théologiens classiques, qui feront des *Rûm* les responsables de la déchéance de la Vérité monothéiste que l'Islam est venu rétablir.

[461] Mohamed ARKOUN, Pour une critique de la raison islamique, Paris, Maisonneuve & Larose, 1984, p.74.

Chapitre II: Rome : une Image régulatrice de la Raison arabo-islamique médiévale.

Noyé dans un champ fidéiste qui le sacralise, le Droit musulman reflète une structure conceptuelle doublement immunisée. En effet, par son rattachement aux Textes Révélés (Coran, *Hâdith*) le *fiqh* sunnite orthodoxe s'identifie comme l'œuvre d'une Raison divine, transcendante et infaillible, qui ne peut être assujettie aux aléas de la réflexion "profane" des êtres humains. Cette excellence législatrice allait s'affirmer, ainsi, non seulement devant les références extra-scripturaires - comme la raison humaine - mais également face aux éventuels apports des législations préislamiques.

Après avoir démontré comment la construction théorique des fondements du Droit allait servir une approche idéologique déterministe qui occulte tout rôle de la volonté législatrice humaine au profit d'une loi divine, soutenue et prônée par une institution califale sunnite sacralisée, notre analyse risque de rester inachevée si elle ne résout pas la question de l'absence du référentiel juridique romain – système législatif dominant de la méditerranée préislamique – au sein de la littérature juridique arabo-médiévale et de déduire, en conséquence, la conception que celle-ci en avait faite. En effet, hormis quelques indications hésitantes et évasives aux systèmes législatifs monothéistes antérieurs, le chercheur ne remarque aucun emprunt explicite, des institutions juridiques romaines en particulier, de la part des *fûqaha* médiévaux. Ainsi, après avoir observé, lors du précédent chapitre, les nombreuses incohérences des écrits juridiques islamiques médiévaux qui n'hésitent pas à puiser leurs idées au sein de l'héritage institutionnel et juridique romain sans, toutefois, y faire référence, et après avoir étudié la manière dont la science d'Uçul al fiqh s'est érigée en rempart devant les approches juridiques rationalistes, afin de promouvoir l'origine sacrale du Fiqh islamique, il est désormais temps de savoir si ce souci "fidéiste" des *Uçuli* leur était exclusif ou s'il caractérisait, également, les autres disciplines de la pensée islamique médiévale. Cette perception théologique du droit islamique et sa dissociation de ses sources profanes aurait-elle été exclusive du champ normatif, forgé par l'orthodoxie sunnite, ou serait-elle le miroir exemplaire d'une pensée islamique soucieuse de penser l'Univers et l'être seulement à travers les attributs exclusifs de la transcendance divine ?

Répondre positivement à cette dernière interrogation nous sommerait, en conséquence, à réinterpréter l'absence du référentiel romain des écrits juridiques islamiques classiques à travers de nouveaux angles de lectures où il serait logique de concevoir les *fûqaha* médiévaux, non seulement comme "les appuis de la légitimité califale suprahumains", mais aussi comme les porteurs d'un seul et unique projet identitaire : celui d'une conscience collective qui chercherait à s'affirmer et se positionner face à une Rome érigée en symbole de la déchéance institutionnelle et de l'égarement religieux caractéristiques de la période préislamique. Toutefois, l'instruction de cette nouvelle opinion obligera le chercheur à s'orienter vers les autres champs disciplinaires de la pensée islamique médiévale afin d'en extraire les nouveaux éléments d'observations qui lui permettront d'appuyer son idée et y discerner, ainsi, les origines de ce silence paradoxal affiché par les traités juridiques orthodoxes.

En effet, l'observation des autres parcelles du savoir islamique médiéval, et la manière dont celles-ci exposent leurs perception des *Rûm*, s'avèrera obligatoire pour saisir les différents contours de la perception orthodoxe sunnite de l'héritage romano-byzantin et la manière dont elle façonnera l'attitude de l'intellect islamique médiéval envers une sphère institutionnelle et doctrinale (Rome/Constantinople) sourde à ses ambitions universalistes et son discours théologique unitariste. En effet, considéré comme le dernier obstacle devant l'expansion fulgurante de l'Islam, l'Empire Romain d'Orient allait revêtir, dans les textes islamiques médiévaux, les traits d'une entité dissemblable et menaçante, chargée de consolider la conception que s'est faite *al-Ûmma* islamique, d'elle-même, et de son projet communautaire.

A travers cette première perspective, il était inéluctable que l'image de Rome ait, au sein des écrits islamiques médiévaux, les caractères d'un concept éloigné de toute impartialité intellectuelle, celui de l'"Autre" qui permet à la Cité universelle islamique de discerner les contours de sa propre identité et de clarifier son positionnement "Majuscule" dans le processus évolutif de l'Histoire humaine. Et parce que l'identité se définit exclusivement à partir de l'image qu'une entité conceptuelle (être ou groupe social) se fait d'elle-même et de sa perception de l'Autre qui n'appartient pas à son propre système de pensée, il sera logique de voir la conscience islamique dessiner ses interlocuteurs et ses adversaires, qui lui disputaient la prépondérance au sein de l'échiquier hétérogène des cultes et des nations, à travers une image conforme à ses propres fondements casuistiques.

Toutefois, avant d'observer les multiples configurations de Rome au sein de la littérature islamique médiévale et la manière dont celle-ci allait intégrer l'équation, établie par la Raison islamique entre son "Soi-même" et cette "entité romano-chrétienne" qui s'abstenait à intégrer sa sphère doctrinale, et la projeter à travers l'ingénierie idéelle islamique, notamment celle des *fûqaha*, notre étude s'arrêtera devant quelques récents travaux qui se sont intéressés à la notion islamique de l'Autre, en général, et de Rome en particulier. L'intérêt de cet exercice se révèlera, en effet, à travers sa capacité d'offrir au chercheur une première passerelle qui le mènera vers la découverte des soubassements conceptuels qui devaient façonner l'image islamique des *Rûm*.

Une note préliminaire : De la Notion des Rûm au sein de l'Islam Médiéval, Quelques lectures contemporaines.

De nombreux auteurs se sont intéressés à la question de l'Autre au sein de la littérature arabo-islamique médiévale, cependant, amoindris par les aspects fragmentés de leurs recherches et l'unilatéralité de leurs points de vue, leurs écrits devaient s'exposer aux critiques qui se sont empressées de souligner le caractère approximatif de leurs analyses, jugées comme imprécises et partiales. En effet, outre l'usage de la méthode narrative qui se contente de présenter les étapes de l'évolution chronologique des échanges tissés par le monde musulman au moyen âge – dont les écrits de l'universitaire libanais Khalid Ziyada et l'orientaliste Bernard Lewis furent la meilleure illustration[462] –, d'autres auteurs se sont consacrés à exprimer la vision idéologique de leurs artisans et démontrer ainsi l'excellence culturelle de l'Islam et la grandeur de son esprit innovateur et accueillant[463].

Ces travaux peinent, en effet, à proposer aux chercheurs une étude objective où la réflexion sera portée seulement sur les structures intellectuelles et les conjonctures politico-institutionnelles qui ont réellement agencé la vision islamique de l'Autre, et non pas sur quelconque affirmation de supériorité d'*al-Ûmma*. Ainsi, afin d'édifier une approche plus objective de la vision islamique de l'autre et pour comprendre les assises réelles qui l'avaient fondée, le chercheur est appelé à s'orienter vers les clefs de lecture que lui proposent Mohamed Abed al-Jabri. En effet, quand celui-ci écrit dans son ouvrage, *La critique de la*

[462]Khalid ZIYADA, *Tatawûr al-Nathrâ al-islamiya ilâ Europa*, l'Evolution de la vision islamique de l'Europe, Londres, *Riyad al-Ryss li al-kitab wa al-Nachr,* 2009, *262. p ;* Bernard LEWIS, Comment l'Islam a découvert l'Europe ?, traduit de l'anglais par Annick Pélissier, Paris, Gallimard, 2005, [Nouv. éd.], 339, p.

[463] Aziz AL ADHAMA, *al-arab wa al-barâbira, al Muslimun wa al-Hadarat al-Oukhra, (*Les Arabes et les Barbares, les musulmans et les autres civilisations), Londres, *Riyad al-Ryss li al-kitab wa al-Nachr,* 1991. 252 p.

Raison arabe que « seule la connaissance de l'historicité de la pensée arabe et l'observation des conjonctures réelles qui l'ont agencée permettront aux chercheurs de la replacer dans son contexte originel et puiser ainsi sa signification et son sens effectifs[464] », il annihile la validité de cette pensée courante qui s'obstine à dissocier la pensée arabo-islamique médiévale des conditions historiques qui l'ont effectivement instituée pour en faire un bloc conceptuel originel et irréprochable. La saisie des véritables axiomes fondateurs de la vision islamique de l'Autre et la manière dont ils allaient interférer dans la réglementation des approches entreprises par le "Soi" arabo-musulman envers l'"Autre" Romano-byzantin ne pourra pas s'effectuer, en conséquence, en dehors de ce précepte.

Bien que les travaux de M. Afaya et Nadia. M. el-Cheikh proposent deux analyses globales de la vision islamique médiévale de Rome, ils nous permettront de souligner la nature variable de cette image et d'esquisser, en conséquence, le processus graduel qui le forgea. Ce constat nous aidera, ainsi, à évoquer la fonction régulatrice de Rome au sein de la conscience islamique médiévale avant de l'examiner et comprendre ses conséquences sur la rédaction juridique arabo-islamique médiévale. Alors qu'elle s'est constituée comme une composante intrinsèque de l'horizon religieux islamique, l'image de Rome ne s'est pas présentée originellement, devant la raison arabo-islamique, comme une constante immuable (A); en effet, sa fixation s'est faite de manière tardive, et après avoir été l'objet de multiples modifications qui l'obligeaient à s'adapter, progressivement, aux aléas conjoncturels d'*al-Ûmma* (B).

A/ De la conception théologique de l'Autre non-musulman.

Dans son analyse relative aux processus constructifs de la conception islamique médiévale de l'Autre, le sociologue Mohamed Afaya s'est référé au Texte coranique pour concevoir ses outils de réflexion ; ainsi le Texte fondateur de l'Islam lui permettra de dégager les horizons apparents d'un message transcendant où « le Vrai et le Faux s'affrontent, non pas seulement en tant que des positions et des arguments, mais aussi à travers des êtres vivants »[465]. La Parole révélée se présente ainsi comme un "échiquier" où les musulmans s'opposent à diverses sortes d'adversaires qui se définissent, d'abord, à partir de leurs propres cultes. C'est l'agencement des religions présentes au sein de l'Arabie, contemporaine à la révélation

[464] Mohamed Abed Al-JABIRI, Introduction à la critique de la Raison Arabe, Paris, Editions La Découverte, 1994, p78-79.
[465]Mohamed N. AFAYA, *al Gharb wa al-Mutakhayâl,* Beyrouh, *al-markaz al-Thakâfi al-Arabi*, 2000, p. 77-80.

islamique, qui s'identifie chez cet auteur comme le soubassement fondateur des perceptions ultérieures de l'Autre au sein de l'imaginaire islamique.

Ainsi, sous l'égide d'un discours coranique, qui se présente comme un message de rappel et d'avertissement envers les diverses communautés religieuses et païennes de l'Arabie, M. Afaya aperçois les contours d'un nouvel horizon doctrinal qui devait s'élaborer pour accompagner l'émergence de la conscience arabo-islamique et façonner ses principes régulateurs[466]. Rapidement, le monothéisme absolu de l'Islam allait s'affirmer devant l'intellect musulman naissant comme la seule explication qui lui permettrait de comprendre les finalités de l'être et la manière dont celui peut adhérer à la logique architecturale de l'ordre universel. Logiquement, l'intégralité cette structure conceptuelle devait couvrir l'idée islamique de l'Autre qui sera appréhendé, désormais, à partir de sa seule condition "religieuse" et de son attitude à l'égard de la véracité de la foi monothéiste du prophète de l'Islam. Cependant, face aux ripostes multiples et distinctes des communautés religieuses destinataires de la parole mohammadienne, le ton coranique évoluera pour leur adresser, progressivement, une appréciation sensible et diversifiée qui pouvait soit les complimenter pour leur esprit réconciliant (l'empereur chrétien de l'Ethiopie) ou les critiquer et dénoncer leurs hostilités (les Tribus juives de Médine) et la violence qu'ils peuvent utiliser envers le prophète de l'Islam, (Les Notables de Quraïche).

Après la fin de la révélation, la perception coranique de l'Autre devait, toutefois, se maintenir pour permettre à la jeune communauté de Médine de discerner les traits des divergences doctrinales que lui opposaient ses nouveaux adversaires religieux et politiques : les Empires Romano-byzantin et Perse. Ainsi, en s'appuyant sur les assises, fixées antérieurement par le Texte révélé, le Califat de Médine pouvait situer la place de ses interlocuteurs sur la scène religieuse monothéiste et définir, en conséquence, les actions et les réponses qu'il devait entreprendre à leur égard. Or, bien que la parole divine ait cessé d'intervenir, la perception islamique de l'Autre devait de nouveau se modifier pour intégrer à la fois les desseins religieux de la jeune *Ûmma* et les aléas que lui imposa par sa rapide expansion militaire. À l'avenir, seule l'attitude de l'Autre (individu ou groupe social ou religieux) envers l'autorité califale devra l'agencer au sein de la conscience islamique.

[466]*Ibid*, p. 82-88

Ainsi, au sein d'une Arabie métamorphosée – après les défaites antérieure des tribus arabes et l'effondrement politique et militaire du pouvoir sassanide – où seul l'Empire romain d'Orient essayait de se maintenir et de continuer à disputer aux musulmans l'exclusivité de la Véracité ontologique, l'institution califale allait faire de ce dernier le principal adversaire de l'authenticité religieuse dont elle est devenue l'unique dépositaire.

A travers la lecture proposée par M. Afaya, le chercheur découvre une analyse où les *Rûm* s'édifient devant de la jeune conscience islamique comme un miroir qui lui permet de se projeter et d'identifier les contours de sa propre identité religieuse ; les premières approches islamiques des *Rûm* devraient donc s'observer comme des transcriptions indispensables qui allaient aider la communauté islamique à fixer la conscience qu'elle s'est faite de sa propre existence, de ses axiomes religieux fondateurs et de sa destinée monothéiste. Cette essence interactive de l'image de Rome, et sa capacité à s'affirmer comme une norme régulatrice de la perception que s'est faite Al Umma d'elle-même, se confirmera, par ailleurs, à travers l'étude de l'universitaire Nadia Maria el Cheikh.

B/ De la fonction régulatrice de Byzance au sein de la pensée islamique médiévale.

Dans sa thèse *Byzantium viewed by the Arabs*[467], Nadia Marial el-Cheikh appréhende l'image de la Rome médiévale (Byzance) à partir de la chronologie évolutive des contextes institutionnels et politiques qui l'ont progressivement façonnée. Une fois qu'elle a fixé l'assise de sa réflexion, cette universitaire observe que la vision islamique des *Rûm* allait évoluer parallèlement aux différentes évolutions institutionnelles de la communauté islamique et se conjuguer, en conséquence, selon leurs propres impulsions. Subissant ainsi les variations incessantes de l'Islam médiéval, la vision de l'Empire Romain s'est érigée comme une norme, inlassablement, flexible qui permettait aux auteurs musulmans de traduire les échanges entretenus par l'Empire Romano-chrétien et le Califat islamique afin de décrire leur réciprocité et de mesurer leurs puissances respectives[468].

[467]Nadia MARIA EL CHEIKH, Byzantium Viewed by the Arabs (les Byzantins vus par les Arabes), Cambridge, Center for Middle Eastern Studies Uversity, 2004, 271 p.
[468] *Ibid*, p. 15.

Par conséquent, la littérature islamique médiévale relative à l'Empire romain, et à ses caractéristiques dogmatiques et institutionnelles, devait juxtaposer un arsenal de connaissances qui lui permettait de déduire et de systématiser une image capable de refléter la réalité *d'al-Ûmma* islamique de consolider ses propres certitudes ou de refléter ses propres inquiétudes[469]. Nadia. M. el-Cheikh pense, ainsi, que l'obstination des auteurs islamiques médiévaux à véhiculer une image hostile des *Rûm* chrétiens, qui n'expriment pas le regard bienveillant caractéristique des premiers temps de la prédiction Mohammadienne, est un témoignage parfait de la complexité des contextes politiques et doctrinaux relatifs à l'institution califale au moyen âge. En effet, par leur présentation des *Rûm* comme des infidèles et des ennemis de la foi islamique, les Califats de Damas et de Baghdâd pouvaient puiser des motifs irrévocables pour justifier leur pouvoir et consolider en conséquence une légitimité précaire de plus en plus remise en cause.

A travers cette lecture abrégée des opinions de M. Afaya et de Nadia. M. el-Cheikh, le chercheur se propulse devant une projection où l'image de Rome/Constantinople se construit progressivement et se charge, au fil des cycles consécutifs du Califat islamique, des préceptes casuistiques et des considérations idéologiques de ses concepteurs ; toutefois, si les premières devaient servir la *Ûmma* pour fixer ses repères conceptuels face à la Rome chrétienne, les secondes permettent à l'institution califale sunnite, assaillie par les contestations internes et externes, de s'approprier la mission réformatrice et universaliste de la révélation Islamique et de justifier, donc, son bien-fondé auprès d'une conscience islamique collective hostile aux résistances militaires et religieuses des *Rûm*. Considérée ainsi comme une représentation flexible et modifiable, l'image des *Rûm* allait se faire attribuer, par l'intellect islamique médiéval, la fonction particulière de pouvoir conjuguer les variations structurelles de la communauté islamique, aider celle-ci à fixer les bordures conceptuelles de son horizon identitaire, et, assurer en conséquence la pérennité de sa cohésion collective.

[469] *Ibid*., p 62-70.

Alors que cette première conclusion s'avère déterminante pour permettre de saisir le sens effectif des traités islamiques médiévaux étudiés lors de ce dernier chapitre, nous constatons que, paradoxalement, cette disposition régulatrice de l'Autre romain ne semble pas agir sur la pédagogie édificatrice des écrits juridiques médiévaux. D'ailleurs, le silence de nos deux auteurs à propos de la formation du *fiqh* islamique laisse suggérer que la rédaction de cette discipline, à la différence des autres composantes de la littérature islamique médiévale, aurait échappé aux injonctions d'une perception qui n'hésite pas, pourtant, à s'affirmer comme un principe ordonnateur de la raison islamique médiévale. A la différence de l'historiographie ou de la théologie islamiques, la littérature juridique islamique resterait donc ancrée au sein du Texte révélé et préserverait ainsi ses fondements originels en dehors des exigences identitaires qui ne cessaient d'animer les multiples expressions de l'intellect islamique médiéval.

Or, et comme nous l'avions affirmé lors de notre première partie, parce que le droit reste l'expression des conjonctures socio-temporelles qui les produisent, nous pensons que sa rédaction, à travers les traités islamiques médiévaux, ne pouvait pas échapper à ce postulat "consubstantiel" et qu'elle participait conjointement à cette œuvre collective qu'était la fixation identitaire de la communauté universelle islamique.

Cette hypothèse s'appuie également sur le fait que les *fûqaha* musulmans médiévaux étaient également des philosophes, des théologiens et des penseurs qui embrassaient, par leurs écrits, les nombreux domaines de la culture islamique médiévale. Ils peuvent être ainsi considérés comme des « intellectuels » qui participaient à la structuration de la raison islamique médiévale et à la résolution des nombreuses interrogations et les nombreux défis idéels que lui opposaient les nouveaux savoirs rencontrés lors de la marche expansive de l'Empire musulman.

En effet, c'est en examinant la perception islamique originelle des *Rûm*, à travers ses deux modes d'expressions principales, le Coran et les *Hâdith* du prophète, que nous pourrons fixer ses traits fondateurs et leurs reproductions au sein de la littérature arabo-islamique médiévale et réguler ses différentes branches, notamment celles qui permettaient aux auteurs musulmans d'inscrire l'avènement de l'Islam au sein du processus évolutif de la Cité monothéiste universelle : la théologie et de l'historiographie (section 1). Cet exercice qui nous aidera à découvrir les mécanismes conceptuels communs aux penseurs musulmans médiévaux et à appréhender en conséquence leur perception des *Rûm,* nous sera primordial pour comprendre la logique des *fûqaha* classiques et la manière dont ils participaient, en tant qu'intellectuel musulmans, à consolider l'arrière-plan "idéologique" orthodoxe de la conscience islamique

médiévale. En effet, c'est en s'interrogeant sur les attributs spécifiques de l'intellectuel musulman médiéval, et en s'arrêtant devant les ordres cognitifs qui ont fondé son référentiel, que nous pourrons concevoir les fondements islamiques de l'image de Rome et clarifier "le silence" dont souffre son ordre normatif au sein des traités élaborés par les *fûqaha* musulmans (section 2).

Section 1 : La configuration de Rome à travers la Littérature Islamique médiévale.

A travers l'analyse de différent fragments constitutifs de la littérature islamique classique, nous serons appelés à observer comment le ton "antithétique" qui caractérise la perception médinoise des *Rûm* allait s'affirmer, sous l'impulsion certaine de l'institution califale et de son usage de la tradition prophétique, comme le seul angle de lecture approprié à ces derniers (sous-section1). Ainsi, qu'il s'agisse des textes fondateurs de la littérature théologique islamique ou de l'analyse Historiographique d'*Ibn Khaldûn*, la perception de Rome devait être employée pour justifier une seule certitude, celle de la Préexcellence de l'Islam et de son adhésion indéniable au sein du monothéisme religieux (sous-section 2).

§1§ Les "*Rûm*" au sein des Textes Fondateurs de l'Islam orthodoxe.

En évoluant parallèlement à l'évolution de la communauté islamique et en se fixant après la fin de la révélation (A), l'idée des *Rûm* au sein de la raison islamique devait se confondre avec l'égarement monothéiste (B).

A/De l'image des "*Rûm*" au sein du Texte coranique : un bouleversement conceptuel

> «Alif, Lâm, Mîm. Les Romains ont été vaincus, dans le pays voisin, et après leur défaite ils seront les vainqueurs, dans quelques années. A Allah appartient le commandement, au début et à la fin, et ce jour-là les Croyants se réjouiront du secours d'Allah. Il secourt qui Il veut et Il est le Tout Puissant, le Tout Miséricordieux ».
>
> Sourate *al-Rûm*. V. 1-5.

> « Qui est plus injuste que celui qui empêche que dans les mosquées d'Allah, on mentionne Son Nom, et qui s'efforce à les détruire? De tels gens ne devraient y entrer qu'apeurés. Pour eux, ignominie ici-bas; et dans l'au-delà un énorme châtiment »
>
> Sourate *al-Baqara*, V. 114.

> « Ô vous qui croyez! Qu'avez-vous? Lorsque l'on vous a dit: "Elancez-vous dans le sentier d'Allah"; vous vous êtes appesantis sur la terre. La vie présente vous agrée-t-elle plus que l'au-delà? - Or, la jouissance de la vie présente ne sera que peu de chose, comparée à l'au-delà! »
>
> Sourate *al-Tawba*, V. 38.

Si ces trois versets, ordonnés chronologiquement, propulsent le lecteur devant le processus constructif de l'image des *Rûm* au sein de la vulgate coranique et lui fixent, brièvement, les contours de la métamorphose d'un concept capable d'échanger les traits positifs qui caractérisent ses débuts contre l'hostilité insinuée par le dernier verset, ils lui permettront également d'observer les traits d'une corrélation étroite entre les *Rûm* et le christianisme. Ainsi, telle qu'elle est établie par le texte coranique, cette relation devait se constituer comme la principale clef offerte aux auteurs musulmans pour apercevoir l'Autre romain qui ne pouvait être saisi en dehors de ses références religieuses.

Toutefois, devant la confusion que risquent de nous provoquer ces premières impressions, cette étude essaiera de cerner leurs significations à partir de leur historicité et de la manière dont ils allaient s'insérer au sein du processus évolutif du cadre arabo-islamique qui les a accueillis. En effet, sans l'observation des facteurs socio-temporels et sans le discernement des axiomes doctrinaux qui accompagnaient leurs révélations, il sera illusoire de prétendre à la compréhension de ces versets et la manière dont ils reflètent la mutabilité des postulats conceptuels de la jeune communauté islamique. Ainsi, en s'orientant vers les commentaires fournis par l'exégèse orthodoxe islamique, et l'aptitude de celle-ci à fixer chaque verset coranique au sein d'un cadre circonstanciel précis, notre étude pourra puiser les outils analytiques qui lui permettront d'édifier sa réflexion et d'appréhender la logique des passages coraniques relatifs aux *Rûm*. Outre la compréhension des conjonctures respectives de chacun des versets précités, l'importance de cette analyse se révèlera par sa capacité à discerner la manière dont les exégètes musulmans allaient se servir de la conception coranique des *Rûm* pour en faire une trame structurelle capable de témoigner de l'authenticité monothéiste d l'Islam et de la supériorité de sa communauté.

a- Sourate *Al Rûm* : de la bienveillance divine à l'égard des *Rûm* au témoignage de l'authenticité islamique.

Dans son *Asbâb al-Nouzoul, al-Nayssabûri* (mort en 468 H/ Janvier 1076) commente les cinq premiers versets de sourate *al Rûm* à travers ces mots :

> « Les exégètes disent : Khosrô II a dirigé son armée contre les Romains et les a battus, ses troupes allaient, par ailleurs, tuer les gens, dévaster les villes romaines et incendier leurs oliviers. Afin d'arrêter l'expansion perse, César (*Phocas*) fit diriger de nouvelles troupes…, mais, celles-ci furent battues par les Perses vers des localités syriennes proches de l'Arabie... En prenant connaissance de la victoire perse, le prophète de l'Islam et ses compagnons se sont montrés attristés et déçus de la victoire des Perses ignorants contre les Romains, gens du livre. D'autant plus que sa tristesse se heurtait à la joie et l'ironie des païens de la Mecque qui rencontraient les compagnons du prophète et leur disaient : « vous êtes des gens du livre, les chrétiens le sont aussi et nous, nous sommes des ignorants (de la foi monothéiste). Mais, voici que nos frères ont battu vos frères romains ; et vous, si vous osez nous combattre, nous vous abattrons ».

Ainsi, après avoir expliqué les causes révélatrices de ces versets à travers le contexte religieux et géopolitique de la mission prophétique[470], *al-Nayssabûri* écrit que l'annonciation coranique de la victoire des Romains contre les Perses est advenue le jour même de la bataille de *Bâdr*, celui de la première victoire des musulmans contre les Quraychites. Cet exégète écrit que les musulmans, heureux de cette coïncidence miraculeuse, allaient se montrer satisfaits de leur propre victoire et de celle de leurs "frères croyants", les romains chrétiens, et affirme qu'ils y'ont vu un signe éclatant de la véracité de leur foi monothéiste[471]. Cependant, si la version *d'al-Nayssabûri*, largement partagée par l'ensemble des commentateurs musulmans médiévaux, peut asseoir l'idée d'une bienveillance coranique originelle à l'égard des *Rûm*, la

[470] « Les arabes suivaient avec un vif intérêt les péripéties du long conflit qui opposait les byzantins aux Persans. Leur lutte était un sujet de veillée sur le parvis de la *Ka'ba*. Leur sympathie allait aux persans, depuis le légendaire *Chosroês Anûshirwan* surnommé le juste (Mort 579). Le prestige de ses derniers s'était encore accru sous le règne de *Chosroès Parviz* à qui, *Bahram*, vainqueur des turs, avait donné le trône des perses (589). Il avait tout pour éblouir les arabes : le prestige de sa capitale, al *Madâ'in*, Ctésiphon, le faste de sa cour, la puissance de son armée, l'éclat de ses victoires ; il avait chassé les abyssins du Yémen, a étendu son influence jusqu'aux régions les plus reculées de l'Arabie et a menacé l'usurpateur du trône byzantin Phocas jusqu'à ses terres (vers l'an 603). L'avènement d'Héraclius en 610 semblait ressaisir l'Empire romain et le redresser… Une reprise des hostilités fut éminente et l'affrontement inévitable se produisit à Jérusalem en 614. Ce fut une grave défaite pour Héraclius et son armée a été presque anéantie ; la Syrie fut annexée par le vainqueur ainsi que l'Egypte. Les Ghassanide, vassaux d'Héraclius devaient se réfugier en terre byzantine. Le monarque sassanide avait détruit les églises, pillé le saint Sépulcre, profané les reliques et emporté la vrai croix.... »

[471] *Al Nayssabûri, Asbâb al Nouzoul*, Beyrouth, *Dar al Koutoub al Ilmiya*, p 197.

lecture proposée par *al-Tabari*, considéré comme le plus grand exégète du Texte coranique, affichera un ton contradictoire qui risque d'embrouiller ces versets et les rendre, en conséquence, difficiles à saisir.

Al-Tabari lit les cinq premiers versets de la sourate *d'al-Rûm* à travers deux approches dont la première correspond à la version *qu'al-Nayssabûri* et la deuxième s'en distingue complétement, jusqu'à en devenir opposée. En effet, dans son *Tafsîr*[472], *al-Tabari* voit l'annonciation coranique qui inaugure la Sourate *d'al-Rûm* comme le signé irréfutable de la victoire globale de l'Islam, et contre les polythéistes de l'Arabie, et contre les chrétiens de l'Empire romain. Ainsi, à travers sa maîtrise de l'art grammaticale arabe, il va lire le deuxième verset de cette sourate à travers cette prononciation: *« Gh**a**labat al Rûm wa min baâd sâ **yû**ghlaboun », Ils (les Romains) ont vaincu aujourd'hui mais ils perdront plus tard.* Cette lecture est diamétralement opposée à la lecture traditionnellement acceptée de ce même verset : *« Gh**ou**libat al Rûm wa min baâd sâ **ya**ghliboun, ils ont perdu aujourd'hui mais ils vaincront ultérieurement*[473] *».* Face à l'incohérence de ces deux lectures et l'opposition de la deuxième approche "tabârienne" avec l'interprétation généralement acceptée, qui annonce la victoire des romains et commémore leur foi monothéiste, et avant de poursuivre la lecture exégète des premiers versets de la sourate d'*al-Rûm*, il nous est obligatoire de s'arrêter devant les assises fondatrices de la pensée exégète d'*Al Tabari* afin d'en clarifier les intentions ordonnatrices et la finalité.

Dans sa thèse consacrée à l'exégèse coranique chez *Al Tabari,* Claude Gilliot souligne la relation étroite qui existe entre celle-ci et l'institution califale abbasside qui se trouvait au commandement de la communauté islamique et analyse comment cette œuvre commentatrice était principalement animée par la volonté intentionnelle de son auteur d'asseoir la légitimité exclusive de la communauté universelle islamique et l'authenticité révélée de sa charte fondatrice[474].

---

[472] Al Tabari, *Al Jamiâ al Bayan ân Taâwil al Qur'ân, Beyrouth, 15, Vol Dar al-Maârif,* 1980; Tafsir al Tabarî, Mawqi'al-Islam, Ministère des affaires islamique et des Awqaf, Arabie Saoudite, http://quran.al-islam.com/Page.aspx?pageid=221&BookID=13&Page=1. Dernière mise à jour, le 12 Mai 2013, consulté, le 17 Juin 2012.
[473] Al Qurtubi dans son *Tafsir*, écrit que cette interprétation a été celle d'*Abu Saïd Al Khudri et d'Ibn Omar*.
[474]Claude GILLIOT, Exégèse, langue et théologie en Islam: l'exégèse coranique de Tabari, Paris, J. Vrin, 1990, 320 p ; du même auteur, Langue et Coran selon Tabari : I. la précellence du Coran, Studia Islamica, No. 68, Paris, Maisonneuve & Larose, 1988, p. 79-106 ; Exégèse et sémantique institutionnelle dans le commentaire de Tabari, Studia Islamica, No. 77, 1993, ibid., p. 41-94.

Ainsi, tout au long de son étude, C. Gilliot va démontrer comment la construction schématique d'*al-Tabari* devait s'articuler à partir d'une seule finalité organisatrice, celle de justifier, par ses nombreuses interprétations, le moindre aspect des cadres institutionnels qui ont édifié les trois premiers siècles de la communauté islamique et de convaincre ses destinataires de la conformité de celle-ci, et de son commandement, aux préceptes coraniques et les temps fondateurs de la communauté de Médine.

Afin d'atteindre son objectif, *al-Tabari* va mobiliser et examiner les divers matériaux et concepts que pouvaient lui fournir les Hâdith et faits rapportés au Prophète, les paroles et les actes de ses compagnons, les commentaires des exégètes qui l'ont précédé, la rhétorique, les règles grammaticales de la langue arabe et enfin les différentes circonstances de la révélation, telles qu'elle ont été établies par l'Historiographie islamique classique, pour en conclure une interprétation capable de coordonner le passé fondateur *d'al-Ûmma* avec la réalité de la société islamique où il a vécu. Ainsi, par son exégèse coranique, *al-Tabari* va fixer la "sémantique institutionnelle" de l'orthodoxie sunnite et cristalliser la façon dont *al-Ûmma* veillait à représenter son émergence et pérenniser ses institutions.

En adoptant également un ton polémique et inamical envers les Chrétiens et les Juifs, à propos du rituel islamique du jeûne[475], cette sémantique institutionnelle cherchait également à distinguer la communauté islamique des autres communautés monothéistes qui l'ont précédée et dessiner, en conséquence, les limites qui la séparent de leurs dispositions erronées. Ainsi, en redéfinissant le lexique coranique, *al-Tabari* permettait au groupe religieux, auquel il appartient, de se construire lui-même et de valoriser les institutions et les dispositions qui l'édifient.

Puisque l'interprétation coranique d'*al-Tabari* est une illustration parfaite de la faculté spéculative d'une communauté religieuse de s'édifier et de s'institutionnaliser à partir de sa prise de possession de l'histoire de l'humanité et sa capacité à insérer de celle-ci au sein de la logique eschatologique qui l'a fondée[476], le chercheur ne peut que l'appréhender comme l'expression majeure d'une exégèse islamique médiévale destinée à préserver les assises sacrales d'al-*Ûmma* et se conformer aux exigences idéologiques d'une institution califale soucieuse de maintenir l'intellect islamique médiéval dans le sillage de ses propres références Supranaturelles[477].

---

[475], Claude GILLIOT, Exégèse et sémantique institutionnelle dans le commentaire de Tabari, ibid., p. 64-65.
[476] Alfred-Louis DE PREMARE, Les textes arabes dans leur environnement, Arabica, T. 47, Fasc. 3, Les usages du Coran. Présupposés et Méthodes, Leyde, Brill, (2000), p. 395-400.
[477] Ismail MOHSEN, « L'exégèse coranique à travers l'Histoire », Le Coran et la Bible, Bayard, Paris, 2002. p 55-64.

Après avoir examiné les critères ordonnateurs de l'exégèse tabârienne et la manière dont celle-ci devait profiter à l'institutionnalisation de l'orthodoxie sunnite, nous allons nous orienter vers le commentaire récent de M. A. al-Jabri. En effet, l'intérêt de cette approche se révèlera à travers la capacité de ce penseur à déceler la signification des cinq premiers versets de la sourate *al-Rûm* à partir de l'éthique globale du message coranique. Ainsi, M. A. el-Jabri écrit que la prédiction coranique de la victoire romano-byzantine face aux perses, constitue une illustration parfaite de la logique cyclique de l'Histoire Humaine, telle que celle-ci a été décidée par Dieu. Parce que le Coran nous enseigne que « *c'est vers Dieu que revienne toutes choses*[478] » et que celui-ci est capable de fournir la victoire après la défaite, ces versets enseignent aux croyants, auxquels ils s'adressent, que la stigmatisation dont ils font objet à la Mecque disparaitra après leur départ à Médine et leur commencement d'un nouveau cycle dans la vie de leur jeune communauté. Ainsi, similairement aux *Rûm* qui triompheront des Perses, les musulmans s'uniront contre les polythéistes de la Mecque et triompheront de leurs ennemis quraychites ; en conséquence, les succès des Perses et des Mecquois céderont la place aux victoires des Romains et des Musulmans, et la joie qui en résultera ne pourra que témoigner de l'authenticité de l'appui divin envers ses croyants.

A travers la sympathie que manifestent ces versets Coraniques envers les *Rûm* chrétiens, M. A. al-Jabri aperçois l'attitude positive originelle de l'Islam envers l'Empire romain dont l'autorité religieuse chapeautait également l'Ethiopie qui s'est démontré tolérante envers la révélation islamique ; cet auteur souligne enfin que la compréhension de ce passage coranique ne peut se réaliser sans l'avoir lié aux versets 58-60 qui constituent la conclusion de sourate *al-Rûm*. En effet, cette prophétie de la victoire byzantine est considérée comme un exemple de la mission éducative du Coran, celle qui appelle les polythéistes à contempler l'univers, ses mécanismes régulateurs et son harmonie pour prendre conscience de la véracité du dogme monothéiste. Avec la victoire des *Rûm* et des Musulmans, un nouveau cycle devra s'annoncer et consacrer l'Islam comme l'expression authentique de la vérité dogmatique[479].

---

[478] *Sourate Al-Imran, Versets, 55. 83. 109, Sourate al-Baqara, Verset. 210, Sourate Younes, Verset. 4.*

[479] Mohamed Al Jabri, *fhm alkra'n alhkim: altfsir alwadhh hasab tartib al-nzoul,al qism al thani* (La compréhension du Coran selon sa révélation chronologique), Beyrouth, *Markaz dirassate al-wahda al-Arabiya*, 2010, p345 – 356.

b- la révélation coranique à Médine et l'évincement progressif des *Rûm* de l'Authenticité monothéiste.

La lecture, établie à l'égard des dogmes religieux chrétiens par sourate *al-Baqara*, peut être considérée comme le début du tournant effectué par le discours coranique envers l'Empire romain. En effet, à travers ses versets dénonciateurs du christianisme orthodoxe des tribus arabes et de l'autorité religieuse qui les supervise : Constantinople, la sourate d'*al-Baqara* apparaît comme le premier maillon d'un processus spéculatif qui devra "déloger" le christianisme de la sphère authentique du monothéisme originel. Ultérieurement, les préceptes formulés par sourate Al *Tawba* à l'égard des *Rûm* confirmeront ce postulat et feront de ceux-ci des égarés et des falsificateurs de la Parole divine.

Dans son commentaire du Texte Coranique, M. A. al-Jabri écrit que les exégètes divergent quant à l'explication du verset 114 de sourate *al Baqara* et se montrent perplexes quant à la connaissance du groupe socioreligieux qu'il désigne. Ainsi, si *al-Tabari* et *Ibn Kathir* (m.774H/ 1373 J.C) l'interprètent comme une référence implicite faite aux chrétiens qui auraient manifesté leur volonté de détruire le temple de Jérusalem et auraient soutenu le Roi Babylonien Nabuchodonosor II dans son expédition dévastatrice du royaume de Judée, *Tafsîr al-Jalâlayn* suggère que ce verset peut également référer aux mécréants arabes qui interdisaient aux musulmans d'effectuer leurs rituels cultuels autour de la *Ka'ba*[480]. Toutefois, après l'évocation des difficultés relatives à l'explication de ce verset, M. A. al-Jabri construira son approche en se basant sur le cadre conjoncturel de la révélation de ce verset et conclut, conformément à la lecture tabârienne, de son renvoi aux chrétiens dont le Coran cherchait à dénoncer le comportement arbitraire à l'égard du peuple hébraïque.

Or, comme le souligne le Cheikh Hamza Boubaker, cette interprétation reste incertaine et peut être anachronique (la destruction de Jérusalem par le roi babylonien a eu lieu en 586 av J.C, bien avant l'avènement du Christianisme) car ce verset fait allusion à un évènement difficile à préciser et qui peut s'attacher aux différents épisodes de persécution, dont les croyants monothéistes avaient fait, auparavant, l'objet[481]. Les approche d'*al-Nayssabûri* et *d'al-Qurtubi* permettent, néanmoins, d'offrir au chercheur une troisième interprétation plus approprié au sens général de ce verset et lui permettront de mieux saisir les évènements relatés par ce verset.

[480] Hadit Mouad Ibn Jabal qui dit qu'il s'est introduit clandestinement à la Mecque avant d'être arrêté par Abu Jahl qui lui a interdit de continuer à vénérer la Mecque alors qu'il a quitté la religion de ses pères.
[481] Hamza BOUBAKEUR, le Coran, Tome 2, Paris, Fayard, 1985.

Ainsi, selon ces deux scoliastes, qui bâtissent leur raisonnement à partir des paroles d'Ibn Abbas, ce verset évoque la destruction du temple de Jérusalem par les troupes impériales romaines. En effet, selon la tradition, le cousin du prophète aurait dit que « ce verset fait référence à Titus le romain et ses troupes qui avaient envahi les fils d'Israël, les ont tué et les ont mis prisonnier, et qui avaient également brûlé la Torah, ont détruit leur temple et l'ont souillé avec des charognes[482]». En faisant référence aux violences exercées par les troupes de Titus, lors de sa prise de Jérusalem en l'an 70 J.C, cette lecture dote ce verset d'un fondement historique moins hésitant.

Parce que la version *d'al-Tabari* souffre de l'anachronisme des faits qu'elle souligne et en raison du souci invariable de cet auteur de lire le message coranique comme une dénonciation avérée des actes et des égarements théologiques des gens du Livre, notre étude estime que la lecture objective de ce verset et sa restructuration de la vision coranique des Rûm ne peut se faire qu'à partir de la troisième approche, formulée explicitement par *al-Nayssabûri* et *al-Qurtubi*. Ainsi, parallèlement à la logique historique qui valide ce raisonnement, ces deux exégètes vont s'appuyer sur le discours coranique qui suit ce verset pour souligner sa dénonciation de l'acte blasphématoire commis par les *Rûm* chrétiens qui prêchent la filiation divine du Christ. Ainsi, ceux-ci devenaient, immédiatement, les destinataires d'une tribune explicite qui cherche à invalider leurs dogmes fondateurs et à dénoncer les falsifications qu'ils auraient apportées au message monothéiste : « Et ils ont dit: "Allah s'est donné un fils"! Gloire à Lui! Non! Mais c'est à Lui qu'appartient ce qui est dans les cieux et la terre et c'est à Lui que tous obéissent. 116 Il est le Créateur des cieux et de la terre à partir du néant. Lorsqu'Il décide une chose, Il dit seulement: "Sois", et elle est aussitôt. 117 ».

C'est en liant ces versets qu'esquisse, au sein de sourate Al Baqara, la nouvelle approche coranique des *Rûm*. Désormais, celle-ci devait s'articuler autour de l'idée de l'égarement théologique de cette nation et du refus de leurs dogmes relatifs à la filiation divine du Christ, considérée comme un blasphème et une atteinte envers la Majesté de l'Etre et son unicité[483].

[482] *Al Nayssabûri, Asbâb al Nouzoul*, *op.cit,* p 20 ; *Mawqi'al-Islam*, Ministère des affaires islamique et des Awqaf, Arabie Saoudite, rubrique Tafsîr al Qurtubi, op.cit.

[483] Nous verrons au long de ce développement comment ce précepte coranique deviendra sous la plume des théologiens et des polémistes musulmans un axe fondateur dans leur réfutation du christianisme des *Rûm*.

Le Texte coranique, tel qu'il se présente à travers sourate *al-Baqara*, va progressivement évoluer d'un discours de rappel et de recommandation envers les gens du livre, les *Rûm*, à un discours de rupture qui ne cessera, à l'avenir, de les appeler à rétablir la Vérité divine et retourner au Monothéisme, originel et absolu, prêché par Abraham. Ainsi, outre la critique de la malveillance des juifs et des chrétiens envers l'Islam – dont l'occultation de la prophétie de Mohamed constitue la meilleure preuve[484] - cette sourate confirmera la rupture entre Mohamed et les deux autres monothéismes à travers son changement de la *Kîbla* du temple de Jérusalem vers la *Ka'ba* de la Mecque. Cette nouvelle dévotion envers le temple érigé par *Ibrahim* et son fils *Ismaël*, père des arabes, s'inscrira désormais comme le signe révélateur de la prise en conscience de l'Islam de sa propre destinée. Puisque Dieu avait choisi *Ibrahim* comme un *Imam* et un chef des hommes sur terre, il faudra que l'Humanité entière accepte les préceptes et les actes qu'il avait prêchés, et dont le message monothéiste de Mohamed constitue le seul et authentique rappel[485].

Le professeur M. A. al-Jabri explique la mutation de la vision coranique des chrétiens comme la manifestation externe d'un abattement de la part du Texte révélé qui commença à apercevoir la vanité des appels de son prophète à l'égard des autres communautés monothéistes. Et puisque ces dernières refusaient de rallier son message et continuaient à contester son authenticité, il devenait primordial de redéfinir la stratégie "messianique" à leur égard. Dès lors, sourate *al-Baqara* informera chacune des composantes religieuses de Médine de ses attitudes envers l'Islam et préviendra Mohamed de l'inutilité des échanges doctrinaux qu'il leur adressait jusque-là[486]. Ainsi, la solidarité pressentie, à travers la sourate *al-Rûm*, devait disparaître au profit d'une nouvelle approche où les croyants chrétiens sont aperçus, exclusivement, à travers leurs refus d'adhérer au monothéisme absolu de l'Islam et décriés, en conséquence, pour leur égarement au sein des voies mensongères de l'idolâtrie[487]. Les préceptes révélés par sourate Al Tawba vont consolider, par ailleurs, ce postulat en faisant des *Rûm* les nouveaux ennemis de la communauté islamique.

> « Ô vous qui croyez! Qu'avez-vous? Lorsque l'on vous a dit: "Elancez-vous dans le sentier d'Allah", vous vous êtes appesantis sur la terre. La vie présente vous agrée-t-elle plus que l'au-delà? - Or, la jouissance de la vie présente ne sera que peu de chose, comparée à l'au-delà! ».

---

[484] *Sourate al Baqara V. 124 – 141.*
[485] *Sourate al Baqara V. 142 – 152.*
[486] *Coran, Sourate Al-Baqara, V. 46.*
[487] Mohamed Al Jabri, *fhm alkra'n alhkim: altfsir alwadhh hasab tartib al-nzoul,al qism al thâlith (*la compréhension du Coran, T3), *op.cit.,* p 90 – 92

De façon unanime, l'exégèse sunnite orthodoxe lie ce verset à l'expédition militaire dirigée par le prophète Mohamed contre l'Empire romain d'orient et y aperçoit une allusion à la nouvelle configuration des rapports de forces entretenus pas les puissances présentes en Arabie[488]. M. A. al-Jabri résume cette opinion en écrivant que la chute de la Mecque païenne avait constitué un événement majeur dans le concert des relations internationales de l'époque ; la prise de ce centre religieux et commercial international par les musulmans allait menacer en effet la reconfiguration des routes caravanières du commerce international et risquait, en conséquence, de porter préjudice aux intérêts romains dans la région. Les historiens musulmans classiques rapportent qu'Héraclius avait commencé à préparer une armée, constituée de ses fédérés en Syrie et en Palestine, pour attaquer Médine et détruire les assises du jeune Etat islamique qui était en cours de construction[489]. En conséquence, dès que le prophète de l'Islam a été mis au courant de ces préparatifs, il décida de prendre l'initiative et d'attaquer les *Rûm*, près de la localité de Tabūk[490]. Or, son projet se heurta aux réticences de certains fidèles qui ne voulaient pas s'opposer à un ennemi aussi puissant que les byzantins, d'autant qu'ils avaient encore à l'esprit le souvenir de leur dernière défaite contre les troupes romaines, près d'*al-Mu'ta*[491].

Au fil de ces observations, cette étude a permis de constater l'évolution certaine de la jonction établie entre les *Rûm* et le christianisme au sein du discours coranique. Curieusement, ce changement s'est fait de manière parallèle et appropriée aux différentes étapes de l'émergence de la nouvelle communauté universelle islamique. Ces différentes interférences nous conduisent donc à penser que la métamorphose de l'appréciation coranique des *Rûm* a été principalement un synonyme de la métamorphose identitaire d'une jeune *Ûmma* qui prenait progressivement conscience de sa propre existence et du rôle qu'elle pourrait avoir sur l'échiquier monothéiste et sociopolitique de la péninsule arabique.

---

[488] Ibid., p. 141-144

[489] *Mawqi'al-Islam*, Ministère des affaires islamique et des Awqaf, Arabie Saoudite, op.cit.

[490], localité au nord de Médine, sur la route vers la Syrie et sous l'autorité des byzantins. L'appel à cette nouvelle expédition militaire a eu lieu en octobre 630, peu après l'expédition de *Tâ'if*, et a fait dire aux arabes, nouvellement convertis, que le prophète de l'Islam ne se lassait jamais de combattre sans se donner un temps de répit.

[491]Ce combat a eu lieu après l'assassinat, par l'un des chefs des tribus syriennes, du messager du prophète à Héraclius. La volonté de Mohamed de le venger allait se heurter toutefois aux forces de l'armée byzantine qui attendait les troupes islamiques près de la localité de *Mu'ta*

La construction de ce constat à partir de l'examen des sourates *al-Rûm/ al-Baqara/* et *al-Tawba* nous a permis de déceler les trois phases majeures qui ont ordonnancé la conception coranique des *Rûm*. D'abord, celle d'un Islam mecquois, essentiellement prédicateur, et qui regarde les *Rûm* à travers une logique de bienveillance et de proximité, puis une deuxième étape qui coïncide avec l'avénement d'un Islam médinois qui commençait à s'organiser au sein d'un seul "corps" et prendre ses distances avec l'ensemble des interlocuteurs religieux auxquels il avait affaire. Toutefois, si cette deuxième étape est annonciatrice d'une rupture doctrinale entre l'Islam et les autres groupes monothéistes, notamment les Rûm chrétiens, celle-ci y reste difficile à discerner. C'est vers la fin de la révélation, et après que la jeune communauté islamique eut affermi ses assises dogmatiques et humaines à Médine, que la Sourate d'*al-Tawba* allait intervenir pour concrétiser explicitement cette disjonction entre le monothéisme coranique absolu et celui prêché par les ancien et nouveau Testaments.

B- la présentation de Rome au sein de la *Sîra* et des Hâdith eschatologiques.

A travers l'observation des outils de réflexion proposés par les écrits consacrés à la vie du prophète de l'Islam, d'une part, et la littérature eschatologique islamique, d'autre part, nous pouvons constater comment le discours islamique allait suppléer le christianisme universel des *Rûm* par le monothéisme absolu d'une jeune communauté résolue à se positionner à son égard, et à lui disputer l'authenticité religieuse. Désormais, au sein du processus évolutif de l'humanité, tel que celui-ci sera aperçu par l'intellect arabo-islamique naissant, le rôle de l'Empire Romain devait se résumer à travers une double fonction : confirmer l'authenticité et la véracité de la mission prophétique de Mohamed et témoigner de l'excellence dogmatique de sa communauté. Si les textes islamiques classiques relatifs à l'empereur romain Héraclius répondent aux besoins de la première finalité (1), l'atteinte du deuxième objectif se construira à travers les hâdith et les textes eschatologiques élaborés par les auteurs médiévaux.

a- L'empereur Héraclius, un témoin privilégié de la véracité de la mission prophétique de Mohamed.

Les chroniques arabes relatent un entretien qui se serait produit après la réception d'Héraclius d'une lettre de Mohamed l'invitant à se convertir en Islam. L'empereur romain curieux de cette initiative, chercha à mieux connaître son nouvel interlocuteur et convoqua, en conséquence, le chef des commerçant quraychites qui étaient en Syrie, Abu Sofiane afin d'avoir plus de renseignements sur le nouveau prophète. Voici un passage de leur conservation, telle qu'elle a été rapportée par *Mûslim*, dans son *Sâhih*.

« Héraclius poursuivit :"Eh bien! Je t'ai demandé au sujet du rang de sa famille et tu as répondu qu'elle jouit d'une grande considération, ainsi sont les familles de tous les Prophètes qui l'ont devancé. Je t'ai demandé si quelqu'un de ses ancêtres était un roi et tu as présumé que non. Je me suis dit alors : si l'un de ses ancêtres avait régné, il aurait cherché le trône de ses ancêtres. Je t'ai ensuite questionné au sujet de ceux qui le suivent, tu as répondu qu'ils sont les humbles et en réalité, ils sont eux qui suivent toujours les Prophètes. Je t'ai également demandé si vous le traitiez de menteur avant qu'il ne tienne de tels discours, tu as prétendu que non et j'ai constaté que celui qui s'abstient de mentir aux hommes, tient forcément à ne pas mentir sur Dieu. Et lorsque je t'ai demandé si quelqu'un après avoir embrassé sa religion l'abandonna et la répugna, tu as répondu que non, ainsi est la foi quand elle pénètre les cœurs.

Je t'ai aussi demandé si le nombre de ses adeptes augmente ou diminue, tu as répondu qu'il augmente, ainsi est la foi qui s'accroît jusqu'à ce qu'elle devienne parfaite. Je t'ai également demandé si vous avez mené la guerre contre lui, tu as répondu que vous l'avez combattu et que la guerre a eu des alternatives entre vous, tel est le cas de tous les Envoyés qui sont mis à l'épreuve mais qui, à la fin triomphent. Je t'ai demandé s'il trahit ses engagements et tu as répondu qu'il ne les trahit point, tel est le cas des Envoyés, ils tiennent à leurs engagements.

Enfin, je t'ai demandé si quelqu'un avant lui a tenu de tels discours, tu as répondu que non et je me suis dit : si quelqu'un avant lui avait tenu les mêmes propos, donc il ne fait qu'imiter ses prédécesseurs". Il (Héraclius) ajouta : "Que vous ordonne-t-il donc?". - "Il nous ordonne de faire la prière, de verser l'aumône légale (Al-Zâkât), de tenir les liens de parenté et d'être chastes".

"Si ce que tu viens de dire est vrai, il doit être un Prophète. De ma part, je savais qu'un Prophète apparaîtrait, mais je ne savais pas qu'il serait des vôtres. Et si je pouvais me

rendre chez lui, j'aurais bien aimé sa rencontre. Enfin, si j'étais auprès de lui, j'aurais lavé ses pieds, par révérence, et il aurait dominé même la place où je mets mes pieds".

Ne cherchant pas à réévaluer la question de l'authenticité de la missive prédicatrice envoyée par Mohamed à Héraclius[492], l'objectif de notre étude sera de comprendre la manière dont la littérature islamique sunnite médiévale allait présenter ce Basileus et l'inclure au sein du processus constructif de sa propre mémoire collective et de la légitimité exclusive de son dogme fondateur. En effet, contrairement aux autres empereurs romains qui ne bénéficient au sein des sources islamiques que de brèves notices, ou souffrent de l'indifférence de leurs rapporteurs, l'avènement d'Héraclius, son règne et l'ensemble de ses actes jouissent d'un corpus considérable et d'une haute considération de la part des auteurs musulmans classiques qui n'hésitaient pas à lui trouver une place de choix dans leurs œuvres.

Les raisons de l'enthousiasme musulman envers Héraclius s'expliquent aisément, chez ces auteurs, par son rôle fondamental dans le renouveau de l'empire romain et sa réémergence en face de l'ennemi Perse. Son règne, contemporain à l'avènement de l'Islam, supposait également de nombreux échanges et des relations qu'il aurait entretenus avec les chefs fondateurs de la communauté islamique (le prophète Mohamed, les deux premiers califes : *Abu Bakr* et *Omar Ibn al-Khâtab*) et qu'il fallait observer scrupuleusement afin d'en tirer les enseignements nécessaires pour prendre conscience de la destinée glorieuse de la communauté islamique. Ainsi, parmi les genres littéraires islamiques qui consacrent à Héraclius des chapitres complets, les biographies médiévales de Mohamed et les récits relatifs aux signes distinctifs de sa prophétie, *Dalaî'l al-Nubuwâ*, se distinguent par l'omniprésence qu'ils offrent à cet empereur romain[493]. Toutefois, cette observation minutieuse du règne d'Héraclius ne devait pas se réaliser sans dévoiler les intentions de ses auteurs qui cherchaient, manifestement, à arranger la rédaction de l'âge fondateur d'*al-Ûmma*. En conséquence, nous assisterons, à travers cette perspective, à une configuration islamique d'Héraclius où cet empereur romain se présente d'abord comme le témoin privilégié de la prophétie de Mohamed et de l'excellence de sa communauté.

"Héraclius était un des hommes les plus sages et parmi les plus résolus, judicieux, profond et arrêté dans ses opinions de rois. Il a gouverné les *Rûm* avec la grande direction et de la splendeur".

[492]Voir à ce sujet les deux études de Mohamed HAMIDU ALLAH, « La lettre du Prophète à Héraclius et le sort de l'original », Arabica, T. 2, Fasc. 1, Leyden, Brille, (Jan., 1955), p. 97-110 ; Nadia Maria EL-CHEIKH, Mohamed and Heraclius: A Study in Legitimacy, Studia Islamica, No. 89, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999, p. 5-2I.

[493] Nadia MARIA EL CHEIKH, Byzantium Viewed by the Arabs (les Byzantins vus par les Arabes), *op.cit.,*p. 42-50.

C'est à travers ces termes élogieux que l'historien *Ibn Kathir* établit sa description de l'empereur Héraclius auquel il consacre une analyse détaillée, relative à ses actions lors des guerres byzantino-persanes. Les termes d'*Ibn Kathir* n'apparaissent pas toutefois comme inédits car ils s'inscrivent dans une tradition sunnite orthodoxe qui ne se contentait pas de souligner la droiture de l'Empereur Héraclius envers son peuple, mais couvrait également l'action politique de cet Empereur de ses éloges. Ainsi, si le plan d'action et la stratégie militaire d'Héraclius contre les Perses sont établis comme le résultat logique de sa perspicacité politique et une preuve supplémentaire de la bienveillance divine envers ses croyants[494], l'accession au pouvoir de cet empereur se raconte, également, de façon auréolée. Celle-ci est en effet considérée comme une conséquence et une réparation de l'injustice, de l'immoralité et de la mauvaise gouvernance de son prédécesseur : l'empereur Phocas.

Logiquement, les auteurs arabo-musulmans médiévaux allaient inscrire la gouvernance interne d'Héraclius dans la lignée de son avènement "vertueux" et pouvaient s'appuyer sur le témoignage d'une des personnalités islamiques des plus aiguisés : *Abu Sofiane* - père du calife Moâwiya - pour fonder leur raisonnement. Quand celui-ci prononce après sa rencontre avec l'empereur des *Rûm*[495] qu' « il n'a jamais vu une personne aussi judicieuse que cet homme non circoncis», c'est la sagacité d'Héraclius qui est reconnue comme un attribut louable de sa personnalité[496].

Cette image d'un empereur averti se joignait au sein de la littérature islamique à celle d'un dirigeant politique préoccupé par le sort et le bien-être de ses sujets. Ainsi, l'historien *Ibn A'tham Al-Kufi*[497], mentionne une lettre qu'aurait adressée Héraclius à son général *Vahan*[498] et où il lui aurait prescrit un certain nombre d'instructions pour diriger son comportement futur, notamment après la défaite que celui-ci venait de subir en face des musulmans :

> « Vous devriez être juste et avoir la compassion vers vos parents...Honorez l'éminent, et ne dédaignez pas le peuple. Vous devriez être à tous comme un père et un frère. Vous avez vu que les Arabes ont été victorieux parce qu'ils ont accepté les commandements de Dieu et consultent les sages parmi eux… Prenez garde de me désobéir et évitez de suivre

[494] Al Tabari, Tarikh al-rusul wa al-muluk, Prima Series, III, p. 1561, Cité par Nadia. M. EL-Cheikh, Mohamed and Héraclius, op.cit, p. 12.
[495] Cette rencontre aurait eu lieu lors d'un voyage commercial d'*Abu-Sofiane* en Syrie. Ce récit est cité par les deux Sahih de Bokhari et de Mûslim. Voir également, Louis POUZET, "Le *Hadith* d'Héraclius: Une caution Byzantine a la prophétie de Mohamed » La Syrie de Byzance à l'Islam VII-VIIIe siecles Damas, 1992), p. 59-65.
[496] Nadia Maria EL-CHEIKH, Mohamed and Heraclius: A Study in Legitimacy, *op.cit.,*p. 7.
[497]Ibn A'tham *AL-KUFI, Kitab Al-Fûtûh, Volumes,* Bayreuth*, Dar al-Nadwa al-Jadida,* 1970. 2787 p.
[498] La tradition orthodoxe rapporte qu'il s'agit de général arménien Vahan qui avait le titre du *magister militum per orientem* et qui était au commandement des troupes byzantines.

les caprices de votre âme qui risquent de vous conduire vers de plus grandes catastrophes ».

Une fois que le chercheur aura décidé de distancer le caractère partial des traits qui dépeignent la mémoire d'Héraclius au sein de cet écrit, il pourra constater que l'importance de ce passage réside dans la manière dont cet empereur est appelé à soutenir la morale fondatrice de la communauté islamique. En effet, en scrutant ces mots, nous pourrons observer comment les auteurs musulmans classiques devaient utiliser la compassion et la justice d'Héraclius; ainsi, en mettant en évidence le contraste entre le comportement injuste de l'armée romaine et l'équité des musulmans, ce texte offre un éloge implicite envers la conduite des musulmans qui pourront, à l'avenir, prévaloir le comportement idéal de leur communauté.

Par conséquent, l'image positive d'Héraclius apparaîtra comme un soutien considérable à la foi monothéiste des musulmans qui s'accommodent, selon lui, du respect des règles de la droiture morale et des préceptes divins ; l'observation de nouveaux passages relatifs à ses réactions à l'égard du prophète de l'Islam, nous conduirons à transformer cette hypothèse en un fait avéré. Ainsi, après avoir reconnu les mérites *d'al-Ûmma* islamique, l'empereur des *Rûm* devenait le témoin visionnaire et privilégié de sa primauté et de sa destinée monothéiste. Les indices de ce postulat se révèleront d'abord à travers la réponse qu'aurait envoyée l'empereur des *Rûm* au message de Mohamed et dont les échos ne cessent de se diffuser à travers les écrits des auteurs classiques musulmans[499] :

Héraclius a écrit : « A *Ahmad*, le Messager de Dieu, annoncé par Jésus, de Caesar, roi du *Rûm*. J'ai reçu votre lettre avec votre ambassadeur et je témoigne que vous êtes le messager de Dieu trouvé dans notre Nouveau Testament. Jésus, le fils de Mary, vous a annoncé. J'ai vraiment demandé aux *Rûm* de croire en vous mais ils ont refusé. S'ils avaient obéi, cela aurait été meilleur pour eux. Je regrette que je ne sois pas avec vous pour vous servir et laver vos pieds ».

Selon la rédaction des auteurs musulmans, Héraclius n'avait pas seulement répondu au prophète de l'Islam, mais il avait explicitement reconnu l'authenticité de sa mission prophétique comme le peut témoigner le début de sa lettre. Ainsi, son incorporation de Mohamed au sein du Nouveau Testament permet à l'Islam de s'ancrer au sein du processus monothéiste et son attitude bienveillante légitime la mission du prophète de l'Islam et affirme

[499] IBN AL WARDI (m.1349), *al-moukhtassar fi Târikh al Umâm wa al Bachar, 2 vol, Beyrouth, Dar al-Kutub wa alilmiya, 1996.*

son authenticité. Pour les auteurs classiques, les expressions de respect formulées par Héraclius à la fin de la lettre ne laissent, en effet, aucun doute quant à la validité de cette conclusion. Désormais, cette lettre s'interprètera, au sein de la littérature islamique médiévale, comme une action publique qui permet au chef temporel des monothéistes chrétiens de conférer la légitimité à Mohamed et à sa nouvelle Cité monothéiste universelle.

Ce rôle authentifiant d'Héraclius se décèlera également à travers un deuxième texte rapporté par le *faqih* shaféite *Abu Bakr Ahmad al-Baïhaqi* (384-458H / 994-1066 J. C) qui rapporte dans son *Dalaî'l al-Nubuwâ* ces paroles du compagnon *Hicham ibn al-Âs* :

> « Une nuit Héraclius a envoyé après nous (le comité des messagers musulmans envoyés par le prophète à Héraclius) et a fait apporter une boîte contenant une série de cases. Il nous a dévoilé des pièces de soie sur lesquelles ont été dessinées des images représentant Adam, Noé et Abraham. Héraclius a ouvert, alors, une nouvelle case où il a retiré une image blanche, qui, ma parole, était celle du Messager de Dieu. Il nous a demandé si on connaissait le visage qui y figurait ? Nous avons répondu : oui, c'est Mohamed, le Messager de Dieu et nous avons commencé à pleurer…, Héraclius nous a avoué alors que cette image était dans la dernière case de la boîte, mais qu'il s'était empressé de la leur montrer afin de pouvoir authentifier le fondement de leur mission [500]».

Ainsi si l'interrogatoire des émissaires du prophète permit à l'empereur Byzantin de dissiper ses doutes quant à la véracité de la mission du prophète de l'Islam, l'emplacement de l'image de Mohamed dans le dernier compartiment de la boite impériale investira, logiquement, celui-ci du rôle du dernier des prophètes et soutiendra, en conséquence, la conception islamique qui interprète son prophète comme le point culminant du processus monothéiste et de l'histoire sacrée du monde. A travers la collection des images d'Héraclius, Mohamed est authentifié comme appartenant au monothéisme Judéo-chrétien dont il est le sceau final et le dernier des prophètes.

Certes, la tradition Islamique dispose de tout un tissu d'anecdotes dans lesquelles Héraclius apparaît comme ayant été averti par l'avènement du prophète de l'Islam et ensuite de croire en sa mission. Toutefois, malgré la multitude de leurs connaissances, les auteurs classiques musulmans ne peuvent pas affirmer la conversion de l'empereur des *Rûm*. Dans leurs écrits, Héraclius apparaît comme un cas paradoxal où son abstention de rejoindre la Foi islamique

[500] Abu Bakr Ahmad AL-BAYHAQI, *Dald'il al-nubutwwa wa ma'rifat ahwal sahib al-Shari'â*, vol 1, Beyrouth, ed. 'Abd al-Mutf' Qal'aji 1985, p. 386-7.

s'atténue par son attitude positive envers Mohamed et ses essais de convaincre ses collaborateurs de l'authenticité de la foi islamique[501]. Comme le souligne N. M el-Cheikh, présenté ainsi par les écrits islamiques médiévaux, Héraclius avait tous les attributs d'un dirigeant idéal. Son personnage presque parfait et son utilisation impeccable de l'autorité, de sa piété, et de son sens de la justice le proclament comme un dirigeant remarquable qui s'approchait de l'infaillibilité. Toutefois, cette définition de l'empereur romain devra s'appréhender comme une condition essentielle pour la validité de rôle qui lui a été assigné par les écrits architectes de la pensé islamique médiévale, à savoir celui de reconnaitre la nouvelle religion prêchée par Mohammad. Ainsi, les faits relatifs à Héraclius, au sein de la tradition littéraire islamique, doivent se lire comme "un dispositif de légitimation" établi en faveur *d'al-Ûmma* islamique[502]. La sympathie manifestée par les auteurs islamiques médiévaux envers Héraclius est, en conséquence, étroitement mêlée à son rôle garant de l'excellence de leur communauté ; celle-ci ne pouvait en effet espérer un tel dirigeant, aussi impressionnant et aussi glorieux, pour justifier ses aspirations vers la légitimité.

Après lui avoir permis d'asseoir ses assises conceptuelles et les germes fondateurs de sa légitimité monothéiste, la littérature islamique médiévale fera un nouvel usage de la puissance impériale romaine. Toutefois, celle-ci devra désormais s'agencer selon les attributs caractéristiques des écrits apocalyptiques et de leurs postulats eschatologiques. De nombreuses traditions prophétiques relatives aux *Rûm* vont donc émerger pour s'employer dans l'affirmation de la Véracité exclusive de la foi islamique et entériner en conséquence la légitimité indivisible *d'al-Ûmma* qui la porte.

b- La défaite des *Rûm*, de la fonction eschatologique de Rome.

Au sein d'une littérature apocalyptique qui prétend remonter au Prophète, les *Rûm* apparaissent comme le dernier obstacle avant l'expansion universelle de l'Islam. Pour les auteurs et les glossateurs de ces récits, ni la fin des temps, ni le jugement dernier ne seront atteints avant que l'Islam ne se soit étendu à la nation des *Rûm*, et la prise de leur capitale : Constantinople.

---

[501]La tradition orthodoxe rapporte qu'Héraclius aurait dit l'ambassadeur *Dihya b. Khalifa Al-Kalbi* qui lui a transmis la lettre du prophète : "je sais que votre maître est un prophète, mais je crains ma vie des *Rûm"*. Al Tabari, *Tarikh al-rusul wa al-muluk*

[502] Nadia Maria EL-CHEIKH, Mohamed and Heraclius: A Study in Legitimacy, *op.cit, p.* 20-21.

Abu Huraîra raconte que le messager d'Allah dit : « le jour du jugement dernier n'aura pas lieu avant que les *Rûm* pénétreront les terres profondes (*A'amaq*) …alors, une armée formée des meilleurs gens de la terre sortira de Médine pour les confronter. Ensuite, les rangs des deux parties se confronteront et les Romains diront aux musulmans : « laissez-nous batailler seulement ceux d'entre vous qui nous ont déjà combattu et qui ont fait des prisonniers parmi nous, les musulmans leur répondront : Non, nous jurons par le nom d'Allah que nous ne vous laissons pas combattre nos frères. A ce moment-là, les Romains combattront tous les musulmans dont le tiers des soldats s'enfuira… les soldats du second tiers tomberont comme des martyrs, les soldats du troisième tiers vaincront et ne seront pas séduits par la dissension. Ils conquerront Constantinople et se partageront le butin…».

« Le prophète Mohamed a dit : Vous conquerrez Constantinople : Salut au prince et a l'armée qui remporteront ce succès »[503].

Malgré le caractère douteux de ces *hâdith* et les multiples contestations qu'ils suscitent[504], notre analyse s'en sert afin de construire sa critique à l'égard de la littérature apocalyptique islamique et démontrer comment ces traditions prophétiques, et la place qu'elles accordent aux *Rûm*, furent construites à partir de deux postulats, d'abord celui relatif au contexte historique qui les a fait émerger et qui coïncide avec les premières défaites de l'Empire Omeyyade, puis un second axiome, d'ordre psychologique, qui renvoie à l'attirance et de la place centrale de Rome/Constantinople dans l'imaginaire arabo-islamique médiéval.

Bien qu'il soit difficile de définir le moment précis où la tradition apocalyptique concernant la prise de Constantinople, s'amorça, Armand Abel pense qu'il est possible de la lier aux échecs des deux premières tentatives, dirigées par le pouvoir Omeyade, pour s'emparer de Constantinople[505]. De son côté, N. M. el-Cheikh admet également la difficulté de la limitation chronologique de ces écrits mais pense également les situer dans le règne du calife omeyade *Abdel Malek ibn Marwan* et la signature de celui-ci d'un traité avec l'empereur Constantin IV (650 J. C – 685 J.C). Ces écrits apocalyptiques seraient donc une conséquence directe des échecs militaire du pouvoir califal et exprimeraient donc le sentiment d'incapacité de la part des auteurs arabo-musulmans et leur anxiété devant un retour éventuel

[503] Mûslim, *al-Sahîh, tahqiq abu Qutayba, al-Riyad,* t. 2, 2vol, *dar al-Tayiba, 2006,* p 1324 -1326.
[504]Abd el Jawad Yassine, *al-Sûlta fi al Islam*, Casablanca, *al-markaz al-thaqafi al-Arabi*, 2e éd. 2000, p. 308 – 309.
[505] Armand Abel, Un hâdith sur la prise de Rome dans la tradition eschatologique de l'Islam, Arabica, T. 5, Fasc. 1, Leyde, Brille, (Jan., 1958), pp. 1-14.

triomphal de l'Empire romain d'Orient. La littérature apocalyptique relative aux *Rûm* serait le reflet alarmiste d'une nouvelle vision arabo-islamique du monde à laquelle il fallait remédier. Ainsi, en affirmant la victoire finale des troupes musulmanes sur l'ennemi romain, et le soutien divin de la communauté islamique promis par les *Hâdith* du prophète, ces écrits apocalyptiques cherchaient à apaiser la communauté des croyants et réaffirmer la légitimité de ses certitudes religieuses. Cependant, il faut souligner ici que cette littérature apocalyptique, qui célèbre d'avance le triomphe ultime et inévitable *d'al-Ûmma*, n'est pas exclusive à la pensée islamique. En effet, celle-ci allait simplement se servir de la tradition eschatologique du patrimoine conceptuel monothéiste pour réaffirmer son universalité et offrir aux hommes, et jusqu'au dernier moment, la possibilité de se convertir et de joindre ainsi la seule voie assurée du Salut eschatologique[506].

Ainsi, à travers cette perspective, il ne sera pas hasardeux d'établir l'analogie entre les récits apocalyptiques des auteurs musulmans et ceux établis, antérieurement, par les auteurs chrétiens qui annonçaient, suite aux défaites de l'Empire romano-chrétien devant les armées barbares, l'avénement de l'empereur romain triomphateur de l'avant-dernier jour. Celui-ci ne devrait pas seulement rétablir le règne de la paix et de la justice sur la Terre, mais permettrait aussi le retour final du Christ. La seule différence notable qui existe, réellement, entre ces récits apocalyptiques, consiste dans l'exclusion des auteurs musulmans de l'empereur romain de ce rôle annonciateur au bénéfice du *Calife*/*Imam,* chef de la cité universelle islamique. Les temps ayant évolué et le monothéisme religieux ayant trouvé un nouveau dépositaire, il était donc logique que l'empereur romain, symbole de la résistance à l'établissement de la Vraie foi, devienne "la victime expiatoire" de la conjoncture trouble d'al Umma. Ainsi, fruit de promesses intemporelles, la prise de Constantinople devenait une condition préalable à l'élimination de l'erreur sur la terre ; cette mission qui avait été confiée auparavant aux empereurs romains chargés de combattre le paganisme des barbares, revenait désormais à leurs successeurs aux commandements de la destinée terrestre de la Vérité monothéiste.

[506].Arman ABEL, changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman, Studia Islamica, No. 2, Maisonneuve & Larose, 1954, p. 25-27.

Le penseur Abd al-Jawad Yassine a vu juste quand il a décrit ces *hâdith* apocalyptiques – à l'instar de ceux relatif à l'appartenance quraychite des califes – comme des outils de légitimation établis au profit de l'institution califale et de ses expéditions militaires en terres romaines. Ces traditions dont le principe promoteur s'est annihilé devant la loi indiscutable de l'évolution historique, ne pouvaient en effet être qu'un aspect de de la "rédaction politique" élaborée par l'orthodoxie sunnite médiévale. Ainsi, un nouveau témoignage nous confirmera, ci-dessous, l'usage "aménagé" des *Rûm* au sein des *hâdith* apocalyptiques et nous révélera, leur genèse artificielle et tardive par rapport aux paroles et actes authentiques du prophète de l'Islam. En effet, tout au long du moyen âge islamique, de nouvelles traditions apocalyptiques continuaient d'apparaître pour annoncer la prise musulmane de la capitale des chrétiens qui devait, toutefois, se modifier, suite aux nouvelles connaissances introduites par les géographes arabes et après le choc des croisades. Désormais, la victoire finale de l'Islam ne passera plus par la prise de Constantinople, mais par celle de Rome et il sera logique qu'un auteur anonyme écrive au XIVe un texte intitulé *Humâs al ûyûb min Hadith al-Qulûb* où il parle d'un Vicaire de Dieu, d'un calife appelé *al-Qaîm bi-Amri Allah*, qui viendra à la fin des temps pour conquérir Rome et faire régner la justice parmi les hommes[507]. Ainsi, l'antique promesse de la défaite des *Rûm* Chrétiens évolua pour s'adapter aux nouveaux rapports de forces entretenus par les deux monothéismes méditerranéens ; peu importe que l'identité de la Grande ville des Rûm change, la tradition apocalyptique de l'islam médiéval en attribuera la même et l'unique raison d'être : évincer ses anxiétés et témoigner du triomphe final de l'Islam et de la légitimité de sa destinée.

Après avoir examiné la rédaction coranique des *Rûm* et démontré comment celle-ci, conjointement aux *hâdith* rapportés du prophète, devait se conformer aux exigences de cet axiome relatif à l'exclusivité monothéiste de l'Islam et à la légitimité de ses dogmes et de ses institutions, nous nous orientons vers deux champs cognitifs de l'orthodoxie arabo-islamique médiévale: la littérature théologico-polémiste et l'analyse historiographique d'*Ibn Khaldûn.* Cette démarche nous permettra, en effet, d'observer la manière dont ces textes réintègrent ce soubassement conceptuel "révélé" et l'utiliser pour forger leur perception de Rome et de son Empire chrétien.

[507] Armand Abel, Un hâdith sur la prise de Rome dans la tradition eschatologique de l'Islam, op.cit, p 8-12.

§2§ : Les *Rûm* à travers la littérature islamique médiévale.

Après l'observation du discours érigé par les théologiens médiévaux à l'égard du christianisme des Romains et son souci permanent affirmer l'authenticité dogmatique de l'Islam (A), nous nous arrêterons devant l'apport historiographique d'*Ibn Khaldûn* et sa rédaction relative à l'Empire Romano-Byzantin, cet exercice nous permettra de s'interroger sur les spécificités de la méthodologie khaldûnienne et la faculté réelle de cet historien à s'affranchir de la tutelle de l'intellect historiographique théologisée qui animait la rédaction de ses prédécesseurs (B).

A/De l'égarement religieux des *Rûm* à travers les écrits de la théologie islamique médiévale.

Les textes théologiques islamiques relatifs aux *Rûm* s'inscrivent dans la science *d'al-Jâdâl*. Celle-ci, apparue dans la seconde moitié du VIIIe siècle, avait constitué une composante essentielle de la théologie islamique, *Ilm al Kâlâm*, qui cherche à conceptualiser la supériorité des dogmes islamiques à partir des bases rationnelles qui réfutent toutes les ambigüités. Cette discipline, qui a été forgée pour démontrer les incohérences doctrinales des autres religions et affirmer, en conséquence, leur infériorité à l'égard de l'Islam, attirait naturellement l'intérêt des auteurs médiévaux qui allaient consacrer des chapitres entiers à la critique du christianisme et réfuter les préceptes véhiculés par ses adeptes, les *Rûm*[508]. Cependant, animés par un ton "partisan", les textes théologiques islamiques ne vont refléter que les points de divergences, formulées par le discours coranique, et les utiliser pour construire un discours polémique dont le dessein était de disqualifier l'Autre romain, en lui ôtant toute crédibilité théologique. Parallèlement, à travers ses auteurs, cette discipline pouvait servir l'orthodoxie islamique institutionnelle et aligner, en conséquence, le discours coranique aux sommations temporelles de la vision idéologique califale et de sa coloration dépréciative de l'Empire Romain.

Toutefois, cette littérature qui donne plus l'impression de n'offrir aucune critique impartiale peut s'expliquer par la méconnaissance de ses auteurs de la langue des écrits chrétiens, notamment le latin, et l'hétérogénéité doctrinale des différents courants attachés à l'Eglise chrétienne. En effet, devant cet état de connaissances "défectueuses", les auteurs musulmans allaient se contenter des éléments que leur fournissaient le Texte révélé, à travers

[508] Mohamed N. AFAYA, *al Gharb wa al-Mutakhayâl,* op.cit., 108-126

son discours coranique et son expression prophétique, pour bâtir leur conception de la foi monothéiste des *Rûm*.

Ainsi, s'il est évident que la limitation de ces connaissances aux préceptes chrétiens dénoncés par le Coran - les questions de la trinité, la divinité de Jésus, la falsification des évangiles, dénonciations de la richesse des prêtres - est insuffisante pour bâtir une critique objective des dogmes chrétiens romains, ce sont pourtant ces thématiques qui vont structurer la littérature théologique islamique médiévale et se divulguer à travers ses différentes mouvances doctrinales.

La lecture sommaire de la doctrine chrétienne, telle qu'elle est fournie par le Texte Coranique, constituait le fond conceptuel commun – et quasi exclusif - où les théologiens musulmans puisaient aisément leurs sources d'appréciations. Cependant, si les opinions des différents théologiens semblent partager le même jugement et avoir le même objectif, nous observerons que leurs écritures polémiques devaient respecter les normes conceptuelles régulatrices et les méthodes analytiques de leurs écoles respectives. Ainsi, si la lettre *d'Abu Al Rabî' Mohamed Ibn al-Layth* s'appuie sur la tradition transmise et sur le livre révélé pour réfuter le christianisme impérial (a), *al-Jahiz* construit sa réfutation théologique envers les *Rûm* à partir de la Raison et le désordre des préceptes chrétiens (b). Plus tard, *Ibn Hazm* bâtira sa critique, envers le christianisme institutionnel de Rome, à partir de l'interprétation rigoureuse du Texte révélé et de la Raison humaine que lui exigeait son propre système de pensée : le Zâhirisme (c).

a- La perception théologique orthodoxe de la foi chrétienne des *Rûm*.

La lettre envoyée par le Calife Abbasside, *Haroun Al-Rachid* (765-809), à l'empereur Constantin VI (771-797) constitue une maquette conceptuelle précise pour comprendre la perception de l'orthodoxie sunnite médiévale de la théologie chrétienne et ses répercussions sur les comportements adoptés par l'institution califale envers son homologue romain. Alors, que Hadi Eid écrit dans sa thèse que l'importance de cette lettre coïncide avec sa fonction légitimatrice[509], nous pensons que la véritable signification de cette missive, et de la place majeure qu'elle occupera au sein de l'histoire de la pensée religieuse musulmane, se révèle d'abord à travers le contexte historique qui l'a fait émerger ; nous verrons, ultérieurement,

[509] Lettre du calife Haroun al-Rašīd à l'empereur Constantin VI, par Mohamed ibn al-Layt, texte présenté, commenté et trad. par Hadi Eid, Paris, Cariscript, 1992.

comment cette hypothèse se consolidera avec les écrits *d'Al Jahiz* et *d'Ibn Hazm* à l'égard des *Rûm* et la complexité des conjonctures où ils sont apparus. En effet, confrontée, d'une part, aux controverses doctrinales des autres écoles islamiques et appelé, d'autre part, à répondre aux critiques des deux autres monothéismes et des croyances manichéennes héritées des Perses, l'Institution califale abbasside, garante de l'orthodoxie sunnite, se trouvait dans l'obligation de se défendre contre ses nombreux opposants, en les désavouant et en les attaquant. Ainsi, cette lettre, rédigée dans un contexte de rivalité militaire et d'hostilité politique entre Constantinople et Baghdâd, se présentera comme un réquisitoire qui permit au calife abbasside d'exposer les axes fondateurs de la critique islamique envers le credo romain et de fournir ainsi l'ossature référentielle qu'entreprendront ses successeurs.

Traduisant l'idéologie orthodoxe abbasside, cette lettre rédigée par le conseiller du calife *al-Rachid, Ibn al Layth* peut se lire à travers un plan tripartite où son auteur va, d'abord, défendre la Véracité de la mission prophétique de Mohamed[510] et du monothéisme unitaire qu'il a énoncé[511], avant de rappeler la qualité sacrale du Christ au sein du texte coranique[512] et le refus de celui-ci de l'associer à Dieu et de l'intégrer, en conséquence, au dogme trinitaire soutenu par le pouvoir romain, siégeant à Constantinople. En rappelant à son destinataire romain la nature exclusivement humaine du christ, le calife abbasside l'interpelle quant à l'authenticité des Ecritures chrétiennes et dénonce leurs falsifications qui n'ont pas été seulement responsables de l'altération qui avait atteint le message monothéiste du Christ, mais, également, coupables d'avoir dissimulé son annonciation de Mohamed[513]. Or, contrairement à l'Evangile dont les paroles ont été fixées après le Christ, ce texte rappelle que le Coran - par son caractère inimitable - ne peut souffrir des doutes relatifs à l'authenticité de ses préceptes ; par conséquent, la seule vérité monothéiste est celle qui a été révélée par Mohamed.

---

[510] *Ibid*., p. 23-24.
[511] *Ibid*., Ibn al Layth défend son opinion en affirmant que l'ordre de la Création du Monde suppose un Dieu Unique ; Sourate *al-Baqara*, V. 164, La multiplicité des Dieux introduirait le désordre et l'inégalité dans l'œuvre de la création ; S, *Al Fatir*, V9. La création présente une unité organique qui est en contradiction avec une multiplicité d'êtres divins, S, *Al-A'raf*, V. 190-191 ; S, les Croyants, V. 12-14.
[512] *S al-Nissaê, V. 169-172.*
[513] *S. al-Nissaê, V146.*

Si la lettre d'*Ibn al-Layth* se montre soucieuse de respecter le Texte coranique et les passages biographiques relatifs à la vie du Prophète pour édifier son approche et consacrer, conjointement, la vision théologique institutionnelle des dogmes religieux du rival romain, le penseur Mû'tazilite Al Jahiz, bien qu'il véhicule les mêmes critiques, optera pour les arguments rationnels pour valider son approche et sa réfutation des dogmes religieux des *Rûm*.

b- La perception d'Al Jahiz des dogmes religieux des Rûm

« […] En outre, (les *Rûm*) ont un livre sacré et une communauté religieuse… Ils sont familiers avec l'arithmétique, l'astrologie et la calligraphie… En dépit de tout cela, ils croient qu'il y a trois dieux, deux secrets et un visible, juste comme on dit qu'une lampe a besoin d'huile, d'une mèche, et d'un récipient. La même chose s'applique [dans leur opinion] à la substance des dieux. Ils affirment qu'une créature devint un créateur, un esclave un maître, un être nouvellement créé un être originellement incréé ; que celui-ci fut crucifié et tué..., et qu'ensuite il disparut, pour ressusciter après la mort… Si nous ne l'avions vu de nos propres yeux et entendu de nos propres oreilles, nous ne le considérerions pas comme vrai. Nous ne pourrions croire qu'un peuple de théologiens, de médecins, d'astronomes…, de maîtres dans toutes les disciplines puisse dire qu'un homme qui, comme ils l'ont vu eux-mêmes, mangeait, buvait…, souffrait de la faim et de la soif… qui, plus tard, comme ils l'affirment, fut crucifié et tué, est le seigneur et le créateur et le Dieu providentiel, éternel et non nouvellement créé, qui donne la mort aux vivants… et peut créer davantage pour le Monde selon sa volonté…

Si les gens s'étaient avisés que les chrétiens et les *Rûm* n'ont ni sagesse, ni clarté d'esprit, ni profondeur de la pensée mais sont simplement habiles de leurs mains dans l'art du tournage sur bois…, et le tissage de brocart de soie, ils les auraient éliminés du rang des gens de lettres et les auraient retirés de la liste des philosophes et des sages, car des ouvrages comme l'Organon, De la génération et de la corruption, les Météorologiques furent écrits par Aristote, et il n'était ni *rûmi*, ni chrétien ; les éléments furent écrits par Euclide, et il n'était ni *rûmi*, ni chrétien ; les livres de Médecine furent écrits par Galien qui n'était ni *rûmi*, ni chrétien ;et pareillement pour ce qui est des ouvrages de Démocrite Hippocrate, Platon, etc. Tous ces gens appartiennent à une même nation ; ils sont morts, mais les vestiges de leur esprit ont survécu : ce sont les Grecs. Leur religion était différente de celle des *Rûm* et leur culture était différente de la culture des *Rûm*. Ils étaient

des hommes de science, alors que les *Rûm* sont des artisans qui se sont approprié les livres des Grecs en raison de leur proximité géographique. Ils s'attribuèrent un certain nombre de ces livres et en convertirent d'autres à leur religion, à l'exception des livres grecs et des ouvrages philosophiques qui étaient trop célèbres ; incapables donc de changer les noms des auteurs de ces livres ; ils prétendirent que les Grecs n'étaient qu'une tribu byzantine. Ils utilisèrent leurs livres religieux pour se vanter de leur supériorité sur les Juifs, se montrent arrogants envers les arabes, et regarder de haut les indiens au point qu'ils prétendirent que nos sages sont des disciples de leurs, et que nos philosophes ont suivi leur exemple. Voilà ce qu'il en est[514] ».

A travers ces deux textes, l'observateur peut déceler les traits constitutifs de la méthodologie polémiste d'*al-Jahiz*. En effet, si ce penseur mû'tazilite cherche à dénoncer, dans un premier temps, les dogmes chrétiens de la trinité et de la divinité du Christ, qu'il estime navrants envers la représentation *« d'un peuple… de maîtres dans toutes les disciplines »*, son recours aux concepts fondateurs de la critique sunnite orthodoxe apparaît accessoire quant au principal motif de sa réfutation de la théologie des *Rûm*[515]. Celui-ci va d'ailleurs se divulguer à travers les termes du deuxième extrait et le réquisitoire acerbe qu'ils professent envers ces *Rûm* chrétiens qu'*al-Jahiz* accuse d'avoir usurpé les œuvres philosophiques et les avancées scientifiques de la nation des Grecs. Cette mise en exergue de l'opposition entre les Grecs païens et les *Rûm* chrétiens est fondamentale car elle permet à *al-Jahiz* d'édifier l'ossature conceptuelle de sa méthodologie théologique polémiste, tout en se montrant soucieux de respecter les préceptes rationnels fondateurs de sa propre école de pensée[516].

---

[514] Al Radd 'alâ al-nasara, dans Rasâ'il al Jâhiz, 'A. M. Hârûn, Vol. III, Le Caire, éd. Al Khanjî, 1979, p. 314-315, passages cités par Dimiri GUTAS, pensée grecque, culture arabe, Traduction de l'anglais par Abdesselam CHEDADI, Paris, Aubier, 1998, p. 142 – 143.

[515] D'ailleurs, lors de sa critique, et contrairement aux théologiens sunnites, *Al Jahiz* ne s'appuie pas nécessairement sur le Texte révélé pour démontrer les contradictions enseignées par les dogmes chrétiens. Ainsi, outre le recours aux Evangiles pour démontrer leurs divergences et leur incohérence quant à la nature du Christ; *Al Jahiz* rappelle à ses destinataires la nécessité de comprendre les termes de Fils et de Père à travers leur sens allégoriques et métaphoriques, et non pas à travers le mauvais usage littéraliste qu'en ont fait leurs théologiens. Ce rejet de la filiation divine du Christ ne s'appuie pas seulement sur la révélation coranique qui enseigne que Dieu ne peut avoir de fils, ni par adoption, ni par génération, mais également sur l'œuvre créatrice de Dieu et sa logique ordonnatrice ; parce que Adam fut le premier Homme créé par Allah, *Al Jahiz* le considère comme le plus digne à être appelé "Fils de Dieu".

[516] Supra

En effet, à partir de la contradiction qu'il établit entre les Grecs et les Romains, *al-Jahiz* cherchait à affirmer l'impossibilité de concilier l'essence falsifiée et servile de l'enseignement théologique chrétien avec l'autorité de la raison et la logique des philosophes grecs, recueillis et encouragés, néanmoins, par l'Islam et son institution califale. En dissociant, ainsi, la philosophie et la science grecques des doctrines chrétiennes, *al-Jahiz* écarte également le savoir arabo-musulman, qui en est le légitime légataire, des affirmations mensongères des *Rûm*, ces "imposteurs culturels" dont les dogmes théologiques s'avèrent absurdes. Parallèlement à ce premier objectif, *al-Jahiz* cherchait à dénoncer l'incongruité des croyances chrétiennes et l'incapacité des *Rûm* de faire un bon usage des savoirs dont ils ont dépossédé les Grecs[517]. Certain de l'exactitude de son jugement, *al-Jahiz* va donc interpeller ses coreligionnaires à ne pas courir le risque d'abandonner la Raison au profit des idées littéralistes et des croyances anthropomorphiques de certaines écoles traditionalistes, une telle entreprise annoncera, selon lui, la déchéance de la Raison islamique et l'effondrement d'*al Umma* qui en résultera.

Cependant, malgré ces deux finalités explicites, les écrits d'*al-Jahiz* "dissimulent" un troisième objectif que notre étude suggère comme le véritable axe fondateur de la rédaction théologique jahizienne envers les *Rûm* et la clef de la vision qu'il formule à leur égard. En effet, en affirmant construire sa critique des idées théologiques des *Rûm*, sur les bases rationnelles que lui permettait son enseignement mû'tazilite, la proximité qu'affiche *al-Jahiz* avec la vision institutionnelle abbasside ne peut qu'interpeller et inciter l'observateur à s'interroger sur les véritables motifs qui amenèrent *al-Jahiz* à reformuler, à travers sa propre méthodologie, la thèse officielle orthodoxe et la reconduire pour asseoir sa critique de la religion romaine. Cette attitude apparaît comme un acte paradoxal de la part d'une école mû'tazilite qui appréhendait la raison comme la seule motrice de ses analyses et dont l'opposition et les divergences doctrinales avec l'institution califale sunnite n'étaient pas dissimulées[518].

[517] Dimitri Gutas, op.cit,. p.142.
[518] *Infra*,

Alors que M. Afaya suggère d'apercevoir la réfutation *d'al-Jahiz* comme une manifestation de la réflexion élargie de cet auteur et de son approche anthropologique des *Rûm,* et la décèle comme un signe irréprochable de la différence méthodologique de cet auteur des théologiens sunnites[519], notre étude observe que loin d'employer ses appréciations au profit d'une approche nouvelle où les *Rûm* seraient aperçus en dehors des sentences caustiques de l'idéologie califale orthodoxe, *al-Jahiz* ne manquait pas d'intentions légitimatrices. En effet, en décrivant la vie des *Rûm* et les chrétiens qui vivaient en terre musulmane, cet érudit cherchait à leur rappeler la tolérance et la bienveillance qu'exerce l'Islam et ses institutions à leur égard alors qu'ils ne sont, légalement, que des *Dhîmis*[520] qui ne devraient pas s'affranchir de leur statut d'"humiliés" et des devoirs qui leur sont imposés[521]. Les desseins hostiles *d'Al-Jahiz* se clarifient un peu plus quand il décrit les chrétiens comme le plus grand fléau qui menace l'unité d'*al-Ûmma* et les accuse de vouloir perturber sa cohérence doctrinale et son excellence monothéiste à travers leurs quêtes incessantes des incohérences dues aux *Hâdith* faibles ou contradictoires[522]. Toutefois, si ces critiques acerbes peuvent se lire comme la cristallisation de l'approche défavorable *d'al-Jahiz* envers les agissements contestataires de cette communauté, l'opinion de cet auteur ne semble révéler ni ses véritables fondements, ni ses véritables destinataires ; s'adressait-elle réellement à la communauté chrétienne, soumise à l'autorité du califat abbasside, ou cherchait-elle à atteindre l'institution impériale romaine qui supervise leurs dogmes?

En adhérant au débat polémique instruit par la littérature théologique musulmane envers les dogmes du christianisme romano-byzantin, *al-Jahiz* ne faisait que transcrire sur le terrain des échanges doctrinaux – et à l'instar du Cadi *Ibn al-Layth* – les troubles doctrinaux, politiques et militaires qui ne cessaient de miner un califat abbasside fragilisé. Paradoxalement, ce penseur mû'tazilite devait employer les principes de sa méthodologie analytique pour répondre aux sommations d'une conjoncture temporelle où les certitudes idéologiques du pouvoir califal étaient ébranlées et où son autorité politique était menacée par un ennemi externe qui prétendait, également, à la légitimité de son universalisme monothéiste.

---

[519] Réf En effet, en s'attardant devant la description des moindres détails de la vie des Rûm chrétiens, de leurs styles de vies et de leurs comportements sociaux et culturels, Al Jahiz pouvait se distinguer une nouvelle fois de la méthode littéraliste qui semblait limiter son approche des Rûm aux frontières conceptuelles tracées par les préceptes coraniques et les traditions issues de la période originelle de l'Islam

[520] Supra, p 121-122.

[521] Al-Jahiz, *Rad Ala al-Nassara, Rassa'l al Jahiz,* Cité par M. N. AFAYA*, Al Gharb Al Mutakhayal* , op. cit. p 111.

[522] *Ibid*, p 112.

Par conséquent, juger les chrétiens, avec une telle force et de manière très négative, ne peut se comprendre sans la prise en compte des exigences qu'imposait la défense doctrinale et institutionnelle du pouvoir califal abbasside. Quand *al-Jahiz* écrit que le Christianisme a permis de souffler, au sein de la cohérence dogmatique *d'al-Ûmma*, toutes sortes d'hérésies ; et quand il critique les comportements sociaux et le style de vie de ses adeptes, il dépasse les confins étroits et définis de la simple polémique théologique et appréhende la divergence religieuse comme un prétexte qui lui permet d'attaquer et dégrader l'ensemble culturel, social et éthique de l'entité chrétienne, chapeauté naturellement par le siège impérial. L'œuvre jahizienne devait, en effet, réponde au besoin de l'Etat abbasside de contrôler le système de pensée de la communauté islamique et d'assiéger et éliminer les foyers de ses contestations. Ainsi, quel que soit le calife abbasside en place et quelle que soit la doctrine officielle de l'Etat Abbasside[523], le discours jahizien relatif aux *Rûm* devait rappeler les incohérences affligeantes de leurs dogmes religieux et leur infériorité spirituelle et culturelle par rapport à la communauté islamique ; cette idée apparaît de manière plus nuancée quand on observe les écrits consacrés par *al-Jahiz* aux autres nations qui sont entrées en contact avec *al-Ûmma.* Ainsi, quand *al-Jahiz* analyse les nations chinoise, perse, indienne ou grecque, il ne semble prêter aucune importance à leurs préceptes théologiques et à leurs convictions religieuses, il les accrédite même d'une lecture objective et gratifiante.

contrairement à l'avis de M. Afaya qui considère la méthodologie analytique de ce penseur mû'tazilite comme un tournant dans l'appréciation islamique médiévale de l'"Autre" et la décrit comme : « un dépassement de la tutelle des références textuelles coraniques et littéralistes au profit des mécanismes relevés par l'observation matérielle des faits et de l'objectivité de la logique rationnelle[524]», il omet de souligner que l'Empire Romain et sa religion chrétienne sont restés exemptés de cette approche. Ainsi, à l'inverse des nations, perse, grecque, chinoise et indienne, glorifiées par *al-Jahiz*, Constantinople n'était ni lointaine (Chine/ Inde), ni disparue ou vaincue et incorporée[525] (Grecs/Perses), l'Empire romano-chrétien continuait d'exister et de menacer par sa proximité géographique et par son monothéisme dogmatique la légitimité religieuse d'un pouvoir califal et les desseins universels de la communauté islamique.

[523] Al Jahiz a vécu sous le règne de douze Califes abbassides ; d'Al Mahdi à al Mouhtadi
[524] M. N. AFAYA, op. cit., p 118.
[525] Dimitri GUTAS, op.cit., 151-152.

La vision *d'al-Jahiz* à l'égard des *Rûm* chrétiens peut être considérée, ainsi, comme une charge qui s'ancre plus dans la subjectivité du système des valeurs islamiques que dans l'objectivité que lui aurait ordonnée l'observation neutre et rationnelle de leur réalité. Ses écrits relatifs aux *Rûm* traduisent implicitement son souci de maintenir l'équilibre et la stabilité du pouvoir abbasside face à son principal ennemi monothéiste. Plus soucieux de servir l'idéologie institutionnelle au pouvoir que de respecter la méthodologie rationnelle et objective de son école de pensée, *al-Jahiz* était devenu, comme le décrivent de nombreuses études contemporaines un outil efficace de la propagande de l'Etat Abbasside[526].

Comme *al-Jahiz,* et deux siècles après celui-ci, *Ibn Hazm* s'appuiera sur la raison, qu'il considère comme « la seule autorité capable de permettre aux hommes d'épurer les divergences de leurs convictions religieuses et de découvrir ce qui est incontestablement authentique[527] », pour réfuter les dogmes théologiques de Rome. Cependant, en confondant la Vérité avec le postulat monothéiste unitaire de l'Islam, la méthodologie critique *d'Ibn Hazm*, et malgré son emploi de nouveaux outils d'analyse inexplorés par ses prédécesseurs, ne s'écartera pas de l'approche orthodoxe et la joindra quant à l'affirmation de l'égarement doctrinal des *Rûm*. Nous verrons, ci-dessous, comment la décision *d'Ibn Hazm* d'observer les doctrines chrétiennes, à partir de leur conformité avec les préceptes coraniques, a été la charpente fondatrice d'une approche qui conduira son lecteur à se confronter aux mêmes desseins "dévalorisants" qui caractérisent les écrits théologiques de ses prédécesseurs.

c- La critique *d'Ibn Hazm* de l'orthodoxie chrétienne.

Pour élaborer sa critique des principes religieux des chrétiens, *Ibn Hazm* procède, d'abord, à l'établissement d'une division bipartite des factions conceptuelles qui ont balisé le processus évolutif de l'Eglise romaine et qu'il construit à partir de la question de la substance originelle du Christ et de l'opposition que celle-ci a provoquée entre ceux qui défendent sa nature humaine et ceux qui prêchent sa filiation divine. Au sein de la première catégorie, *Ibn Hazm* range les écoles de *Paul de Samosate* (IIIe s), d'*Arius,* et de *Macedonius* (patriarche de Constantinople et partisan des idées ariennes (IVe s) qu'il qualifie comme des doctrines qui se sont opposées aux résolutions des conciles qui définissent les dogmes officiels de l'Eglise

[526] Mohamed A. Al JABRI. Les Intellectuels au sein de la civilisation arabe : la *Mihna* d'Ibn Hanbal et la *Nakba* d'Ibn Ruchd. Centre des études de l'Unité Arabe. Beyrouth, 3ème édition, 2008, p 114. Dimitri GUTAS, ibid,. p140.

[527] Ibn HAZM, *al-Fassl fi al-millal wa al-Ahwaê wa al-Nihal,* Vol 1, vérifié par Mohamed Ibrahim Nassr, Beyrouth, *Dar al-Jil*, 1985, p 35-36. Cité par Adnane MOKRANI, *Naqd al-Adyane înd Ibn Hazm*, Virginie*, al-Maâhad al-Alam li al Fikr* Al *Islami*, 2008, p. 68.

romano-chrétienne et qui enseignent donc l'humanité du Christ. Le deuxième groupe assemble les grandes Eglises qui régissent la foi de la majorité des chrétiens qui ont adopté le Credo trinitaire et le principe de la divinité du Christ.

Afin de comprendre les traits organisateurs de la perception d'*Ibn Hazm* à l'égard des normes théologiques des *Rûm*, il nous faudra relater le jugement que porte cet auteur sur la première catégorie et ses différentes composantes doctrinales. En effet, malgré la conscience de l'auteur d'*al-Fissal* du caractère "hérétique" et marginal des doctrines qui rejette la filiation divine du Christ, *Ibn Hazm* éprouve une indulgence manifeste à leur égard et refuse de les attaquer de manière virulente; ainsi, il va s'appuyer sur l'ancienneté chronologique de ces sectes pour les considérer comme étant les versions théologiques les plus originelles et les plus proches de la Vérité monothéiste unitaire révélée par le Christ[528]. Ce constat lui servira comme une première base pour infirmer les revendications d'originalité formulées par les Eglises dominantes, parmi les *Rûm*, et démentir la primauté du dogme Trinitaire qu'elles prêchent. Ainsi, *Ibn Hazm* considère que ce principe "tardif" est non seulement opposé à la doctrine chrétienne originelle qui enseignait l'humanité absolue du Christ, mais il altère également le principe de l'unicité divine qui est le seul à se conformer à cette Vérité conceptuelle aspirée, incessamment, par l'être rationnel.

Parmi la multitude des doctrines chrétiennes qui enseignent la foi trinitaire, *Ibn Hazm* choisit de cibler celle qui a été établie par le premier Concile de Nicée (325). En effet, outre les contradictions des canons proclamés par ce concile avec la cohérence cognitive humaine, d'une part, et avec les préceptes originels professés par les doctrines chrétiennes qui lui sont antérieures, d'autre part[529], *Ibn Hazm* estime que ce Credo a parfaitement démontré son illégitimité religieuse à travers son incapacité à sauvegarder les références chrétiennes originelles et son échec à pouvoir immuniser et harmoniser l'ensemble des préceptes théologiques chrétiens[530].

---

[528] Adnane MOKRANI, i*bid.,* p. 78.

[529] Ibn HAZM, *al-Fassl fi al-millal wa al-Ahwaê wa al-Nihal,* Vol 5, *op.cit. p. 197.*

[530] A ce point d'études, il est judicieux de souligner l'ambigüité qui caractérise la connaissance islamique médiévale relative au Crédo de Nicée et le concile qui l'institua. Ainsi, dans son *Mourouj Al Dahab* (les prairies d'or) al Massoudi, qualifie celui-ci de "conférence préliminaire" élaborée à l'intention de l'Empereur romain afin de lui expliquer la religion du Christ et préparer, en conséquence, sa conversion. Ultérieurement, dans son ouvrage *al Tanbih wa al Ichraf*, il affirme que ce concile a été institué, d'abord, pour combattre les idées de l'évêque Arius. Or, si la lecture proposée par al Massoudi reste, proportionnellement, mesurée et ne prend pads un ton agressif ; celle, proposée par le *Qadi Abd El Jabar,* qui écrivait au 11ème siècle l'est beaucoup moins. En effet, selon ce dernier, le concile de Nicée désigne, en premier lieu, une rencontre épiscopale, orchestrée par l'empereur romain afin de codifier et officialiser sa doctrine chalcédonienne et de l'imposer à ses sujets. Par ailleurs, le Qadi *Abd El Jabar* écrit également que c'est dans le cadre de ce Concile que Constantin allait procéder à la falsification des vrais enseignements de Jésus et les substituer par de nouveaux principes, opposés au monothéisme originel du Christ.

D'ailleurs, c'est ce rappel de l'absence des références textuelles chrétiennes authentifiées qui permet au chercheur d'observer la capacité exceptionnelle d'*Ibn Hazm* "le théologien" à renouer avec la méthodologie analytique qu'il a élaborée en tant que théoricien du Droit. En effet, la réfutation de cet auteur des dogmes chrétiens des *Rûm*, et sa reprise des mêmes axes polémiques débattus par les auteurs musulmans orthodoxes ne lui signifiait pas l'abandon de son propre système de pensée : le *Zâhirisme*, cette école où la primauté de la base scripturaire révélée devait interagir avec la raison humaine pour déceler les normes régulatrices[531]. Ainsi, la rigueur que démontre *Ibn Hazm*, le juriste, quant à l'acceptation des Textes et des traditions transmis, devait se reproduire à travers son analyse de la théologie chrétienne et lui permettre d'asseoir la validité de ses conclusions relatives à l'égarement doctrinal des *Rûm*.

En conséquence, quand *Ibn Hazm* rejette la filiation divine du Christ, il ne le fait pas seulement parce que ce précepte contredit les sentences de la raison, mais aussi par ce qu'il s'oppose aux préceptes originels du christianisme. *Ibn Hazm* affirme qu'il n'y a aucune référence textuelle qui peut appuyer la nature divine du Christ ou permettre de l'intégrer au sein d'un rapport consubstantiel avec le Dieu, Un et créateur ; il pourra donc conseiller à ses interlocuteurs chrétiens de ne pas se servir des paroles du Christ pour soutenir leurs hypothèses erronées.

Aussi, pour désavouer l'idée de la paternité divine; *Ibn Hazm* que cette notion ne peut être en aucun cas exclusive au Christ car ce dernier aurait, lui-même, dit à ses disciples : « *je vais aller vers mon père et votre père, mon Dieu et votre Dieu »*, et il aurait qualifié l'ensemble des croyants de "*Fils de Dieu"*. L'usage, fait par le Christ, de la notion de la paternité, doit être interprété, par conséquent, comme un concept significatif de la volonté absolue de Dieu, celle qui lui a permis de créer l'Homme, et de sa foi fédératrice qui unit les hommes. Ecrire que le Christ aurait prêché que ses rapports avec son créateur seraient semblables à ceux entretenus, ordinairement, par un enfant avec son père géniteur est un blasphème qu'Ibn Hazm refuse totalement. Il considère cette affirmation, à la fois, comme une dénaturation de la prophétie du Christ et un acte polythéiste incompatible avec l'unicité absolue de Dieu. Partisan de l'interprétation explicite des mots et fidèle à sa méthodologie, *Ibn Hazm* refuse de donner aux concepts transcris des approximations analogiques qui deviendraient des alibis capables d'en muter le sens originel, il estime ainsi que devant l'absence d'une preuve textuelle tangible qui permet d'affirmer la filiation divine du Christ, le dogme régulateur de la foi théologique des *Rûm* ne pourra être qualifié que du plus grand des péchés.

[531] *Supra*, p. 246-248.

Bâtie ainsi sur l'importance primordiale du Texte coranique et le rejet de ses interprétations complexes – édifiées souvent à partir des sources qui lui sont externes – la pensée d'*Ibn Hazm* pouvait élaborer une critique élargie de la théologie chrétienne, et se distinguer, parmi ses condisciples, par sa rigueur méthodologique et sa capacité à scruter soigneusement les fondements idéels des dogmes chrétiens interpellées[532]. Toutefois, Comme l'écrit l'universitaire Adnane Mokrani, ce système conceptuel, édifié comme un canevas savant, fort de la corrélation harmonieuse de ses bases et la fixation certaines de ses mécanismes, témoigne des véritables difficultés de son auteur à comprendre la signification allégorique des textes chrétiens qu'il a examiné et manifeste de son inaptitude à déceler la spécificité des conjonctures culturelles et temporelles qui les ont édifiés. L'approche d'*Ibn Hazm* s'avère également incapable de s'affranchir de ses propres axiomes religieux et de l'autorité des préceptes coraniques qu'il a érigé comme un paradigme universel pour juger les autres religions. Ainsi, comme les autres polémistes et théologiens musulmans qui l'avaient précédé, ce penseur zâhirite devait faire de son propre Credo islamique la seule grille de lecture capable de fixer ce qui est Vrai et Authentique de ce qui est Faux et falsifié parmi la multitude des doctrines religieuses qui se réclament du monothéisme religieux[533].

Cette première critique de l'analyse d'*Ibn Hazm* de la religion officielle des *Rûm* nous conduira à nous interroger sur les objectifs de sa rédaction et au fait de savoir si à l'exemple d*'al-Jahiz*, cet auteur ne cherchait pas, à travers sa méthodologie analytique, à affirmer la supériorité de sa propre communauté religieuse et l'authenticité exclusive de ses dogmes fondateurs. Ainsi face à l'affirmation d'A. Mokrani de la neutralité doctrinale de la méthodologie analytique *d'Ibn Hazm*, notre étude se montrera prudente et invitera le lecteur à déceler les caractéristiques du contexte sociopolitique et doctrinal qui l'a vu émerger pour en distinguer l'arrière-plan fondateur.

[532] Abdelilah LJAMI, Ibn Hazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam. Leiden-Boston, Brill, 2003, p 90-92.
[533] Adnane MOKRANI, op. cit. p 111-113.

En effet, après avoir forgé sa prospérité, à partir de son indépendance politique et de son opposition doctrinale à l'égard de l'Orient Abbasside[534], le Califat omeyyade s'enfonça, vers le XIe s, au sein d'une crise institutionnelle profonde qui lui fit perdre son unité interne au profit d'une multitude de petites principautés, les *Taïfa*, et afficher son impuissance militaire face aux attaques constantes des royaumes chrétiens septentrionaux. Inéluctablement, la déchéance structurelle du califat omeyyade provoqua les réactions des penseurs musulmans qui mobilisaient leurs plumes pour certifier de la supériorité des concepts islamiques par rapport à ceux des autres composantes religieuses de la société andalouse, les Juifs et les chrétiens.

Ainsi, pressentis comme les instigateurs de la désintégration de l'unité territoriale et de l'homogénéité doctrinale et sociétale de l'Andalousie islamique, les Juifs seront soupçonnés par *Ibn Hazm* de vouloir ébranler la légitimité du califat Omeyyade à cause de leur présence dans les rouages gouvernementaux des *Taïfa*[535] ; la vision de cet auteur des chrétiens est, quant à elle, motivée par les relations étroites qui liaient leur communauté à l'Eglise de Rome qui soutenait les rois chrétiens espagnols et qui semait, en conséquence, les germes de la désunion au sein de la société andalouse.

Etant un Homme d'Etat légitimiste et soucieux de défendre le Califat andalou[536], *Ibn Hazm* devait également saisir les perturbations doctrinales et politiques qui minèrent le pouvoir omeyyade pour adresser ses réfutations envers les systèmes conceptuels islamiques qui s'y opposaient. Ainsi, il va mettre l'idéologie shi'ite du Califat fatimide – adversaire des Omeyades en Afrique du Nord – à pied d'égalité avec ces *Rûm* chrétiens égarés et juge son "adoration" du quatrième calife *Ali Ibn Abi Taleb*, et de sa descendance, comme une altération de la pureté originelle de l'Islam et une volonté de la part de ses adeptes à suivre les voies égarées des monothéismes préislamiques.

---

[534] Juridiquement, l'Andalousie Omeyyade était adepte de l'école malékite, ur le plan du dogme, elle accordait la primauté aux traditionnalistes d'*Ahl al-hâdith. C*ette attitude est liée à la position de l'Imam Malek qui préférait s'éloigner des questions théologiques complexes et ne pas les débattre. La particularité malékite/traditionnaliste de l'Andalousie se justifiait principalement par l'opposition politique et doctrinale qu'elle avait édifiait en face des califats abbasside de Baghdâd et ses doctrines shaféites et hanafites (Fiqh) Ash'arīsme (dogme) d'une part et face au pouvoir fatimide qui régnait sur l'Afrique du Nord (Maroc et Egypte), d'autre part. L'horizon intellectuel andalous connaissait toutefois la présence de certains écoles juridiques et philosophiques non officielles comme le zâhirisme d'ibn Hazm et le shafî'isme.

[535] Ref chrétiens et mus en esmpagne , art d'urvoy

[536]Roger ARNALDEZ, IBN HAZM, Encyclopædia Universalis, consulté le 15 février 2013. URL: http://www.universalis-edu.com.sicd.clermont-universite.fr/encyclopedie/ibn-hazm.

Chez *Ibn Hazm*, comme chez *al-Jahiz* auparavant, la réfutation des dogmes religieux des *Rûm* se révèle comme une "sommation" de la difficile conjoncture politique et de la profonde crise doctrinale que traversait l'orthodoxie califale ; et si la réfutation théologique *d'al-Jahiz* visait le pouvoir impérial de Constantinople, la critique d'*Ibn Hazm* cherchera à dénoncer le Credo de l'Eglise de Rome qu'il incrimina d'avoir offert aux royaumes chrétiens ibériques un trait d'union infaillible et d'avoir participé, en conséquence, à leur renouveau face à un pouvoir califal défaillant.

A travers ces trois lectures des préceptes chrétiens, et en dépit de la spécificité de son récipient doctrinal, nous pouvons constater que les écrits théologiques islamiques relatifs à la religion des *Rûm* expriment, régulièrement, une posture polémiste qui extériorise le souci permanent des casuistes musulmans de désavouer la foi de l'"Autre" romain et son obsolescence face à l'excellence de l'unicité originelle de l'Islam. Ainsi, qu'ils soient ancrés dans le texte coranique ou soutenus par la cohérence de la raison humaine, les textes théologiques médiévaux devaient s'aligner sur le canevas polémiste institué par l'orthodoxie sunnite et reconduire ses axes fondateurs (Refus du principe trinitaire, refus de la filiation divine du Christ, attaque du Crédo de Nicée, Attitude mensongère et falsificatrice des rapporteurs des Evangiles, Unicité de Dieu et l'Authenticité de la prophétie de Mohamed). Paradoxalement, cet axiome métaphysique régulateur, fixé par l'idéologie sunnite orthodoxe, ne s'est pas réservé aux écrits consacrés aux fondements de la foi islamique et allait s'étendre à une autre fraction de la pensée islamique médiévale pour l'aiguiller : l'Historiographie islamique. Ainsi, nous observerons, ci-dessous, comment cette discipline, à travers le plus brillant de ses auteurs : *Ibn Khaldûn,* devait conjuguer sa perception de Rome à partir de la place que celle-ci occupa au sein du processus évolutif du monothéisme religieux.

B- La mutation casuistique de Rome chez *Ibn Khaldûn*

Dans les prolégomènes, *Ibn Khaldûn* affirme que sa méthodologie historiographique, bâtie sur la déduction analytique et les principes de la logique, est destinée à dépasser les cadres étroits et erronés des traditions et des légendes historiques rapportés par ses prédécesseurs. Cependant, malgré son ambition de faire connaître « intelligemment, l'histoire des siècles et des peuples qui les ont précédés » et donner à ses lecteurs la capacité de « prévoir les évènements qui peuvent surgir dans l'avenir », *Ibn Khaldûn* va reconduire le schéma de

lecture élaboré antérieurement à l'égard de Rome, celui où l'Histoire de son Empire se définit d'abord à travers "les trois phases confessionnelles" qui avaient rythmé son processus évolutif, celle du paganisme, celle liée à l'avènement du Christ, et celle enfin qui commence après l'apparition de l'Islam. Cependant, consciente de l'apport majeur de l'œuvre Khaldûnienne et de l'immensité de la littérature qui lui a été consacrée[537], et afin de ne pas procéder à une lecture réductrice et erronée de l'œuvre d'*Ibn Khaldûn*, notre réflexion se limitera à l'étude du passage qu'il a consacré aux *Rûm* dans son livre *al-Ibar*. Cette approche nous permettra, ainsi, d'observer la cohérence de cette rédaction avec la grille méthodologique rationnelle prônée par l'auteur ou mesurer, par contre, les distances qui peuvent les séparer.

Après l'énonciation de la–méthodologie historiographique *d'Ibn Khaldûn*, et la manière dont celui-ci aperçoit la science de l'Histoire et ses finalités (a), notre exposé s'orientera vers la perception historiographique de l'Empire Romain chez l'auteur des prolégomènes. A travers les notices consacrées par cet historien aux empereurs romains, nous constaterons comment cette approche devait se heurter, toutefois, aux "digues" érigées par le noyau théologique qui animait l'Historiographie islamique médiévale (b). En effet, imprégné par les axiomes orthodoxes qui fondirent son propre savoir et reconduisant l'approche théocentrique de l'Histoire que lui fournissaient les chroniques d'Orose, *Ibn Khaldûn* appréhende l'Empire Romain à travers sa dimension ontologique et lui dessine, en conséquence, un processus évolutif qui s'articule exclusivement à partir de la transcendance divine et de ses agissements envers l'humanité (c).

a- La méthodologie historiographique *d'Ibn Khaldûn*.

Selon l'auteur des prolégomènes : « l'Histoire a pour authentique objet d'informer sur les sociétés humaines – c'est-à-dire sur la civilisation universelle – de révéler les divers phénomènes qui les régissent : la vie civilisée, les antagonismes de clans, et les différentes formes de domination qu'exercent les êtres humains les uns sur les autres, elle permet aussi

[537] Titres d'ouvrages et articles relatifs à Ibn Khaldoun bibliographie

d'instruire sur les faits relatifs à la naissance des divers royaumes et les multiples acquisitions faites par l'homme telles les connaissances et les industries produites par ses efforts[538] ».

Cette science révélatrice de tous les changements qui modifient les données d'une civilisation déterminée, et qui exige de son disciple « la connaissance des événements qui ont marqué le cours des siècles et des dynasties », ne peut être appréhendée toutefois, selon *ibn Khaldûn,* sans la maîtrise de deux outils d'analyse : l'examen des faits transmis et la vérification de leurs causes productives. Ainsi, pour l'auteur des Prolégomènes, cette science ne doit pas « reproduire les récits transmis par la voie de la tradition, sans consulter les règles fournies par l'expérience, les principes fondamentaux de l'art de gouverner, ou encore sans savoir les circonstances qui caractérisent l'évolution de la société humaine » car un tel comportement ne conduira son auteur qu'à répéter les erreurs de ceux qui l'ont précédé et de s'écarter ainsi de la voie de la vérité[539]. Et c'est dans l'optique de ne pas répéter les erreurs qui altéraient les œuvres historiographiques de ses prédécesseurs *qu'Ibn Khaldûn* s'est montré soucieux d'établir une méthodologie d'analyse qui lui permettrait d'établir avec certitude la vérité historique et « foudroyer, par l'éclat de la raison, ce démon que constitue le mensonge [540]», celle qui l'aurait amené à découvrir de nouvelles règles et inventer une nouvelle méthodologie où l'analyse déductive et la logique comparative occuperaient une place capitale et permettraient, enfin, de dépasser l'approche traditionnaliste et erronée de ses devanciers. Paradoxalement, le dessein savant de cet auteur devra s'occulter lors de sa prospection de l'Empire romain pour faire place à cette méthode classique décriée.

b- <u>Le discours Khaldûnien relatif aux *Rûm*</u>

Dans son livre *al-Ibar*, *Ibn Khaldûn* va consacrer un chapitre relatif à la nation des *Rûm*, ce passage est divisé en trois parties, une première relative à la Rome préchrétienne, une deuxième étape qui coïncide avec l'avènement du Christ et enfin une troisième qui commence à partir du règne d'Héraclius et la révélation islamique.

[538] IBN KHALDOUN, Les Prolégomènes, Traduits et commentés par William MAC GUCKIN, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1934 (réimpression de 1996), p138.
[539] Ibid, p. 143.
[540] Ibid., p. 146

A travers les exemples puisés dans ce chapitre, nous observerons la manière dont *Ibn Khaldûn* insère l'avénement de Rome au sein de la charpente théologique du monothéisme religieux directif de l'histoire de l'humanité. Ainsi, la construction de cette ville serait un acte préventif de la part de son Roi Romulus, descendant d'Abraham et de son fils Jacob, face à la puissance militaire du prophète David[541]. L'élévation de l'Empire et l'installation de la Pax Romania sont rapidement expédiés au profit de l'analyse des faits relatifs à la vie du Christ et l'avènement de la communauté chrétienne. Désormais, les actions des empereurs romains et leurs règnes se jugeront à partir de leurs rapports avec le monothéisme religieux naissant.
Ainsi, si les règnes de Tibère, de Caligula et de Néron sont condamnés pour leurs persécutions des chrétiens, et ceux de Claude, Vespasien et de Titus sont dénoncés pour leur massacres des juifs et leur destruction de Jérusalem, *Ibn Khaldûn* se montre favorable à la gouvernance de Nevra qui s'est montré bienveillant à l'égard des chrétiens.

> « […] Après la mort de Domitien, son neveu (fils de Titus) *Barma*/ *Tawadas* (Nerva) lui succéda et resta sur la tête de Rome pendant un an et demi, il s'est conduit de manière convenable, il a ordonné le retour des chrétiens et les a laissée pratiquer leur religion en paix. *Hérosius* (Orose) a dit que ce *Kaïssar* a libéré Jean l'évangéliste de la prison. Comme il n'avait pas d'héritier, il a confié le pouvoir à *Tiryanous* (Trajan) : un de ses plus grands généraux ».

Parallèlement à sa dénonciation des persécutions de Trajan et d'Hadrien des chrétiens et des Juifs, *Ibn Khaldûn* n'oublie pas de mentionner la construction par ce dernier d'un institut à Athènes qu'il a consacré à l'enseignement des différentes sciences[542]. Le règne de Marc Aurèle est, quant à lui, souligné pour ses guerres contre les Perses et l'apparition des premières divergences doctrinales au sein de la pensée chrétienne.

Après avoir cité les empereurs qui ont fait l'âge païen de Rome, *Ibn Khaldûn* consacre la deuxième section de son chapitre aux Césars christianisés. Cette deuxième phase de la vie de l'Empire sera observée essentiellement à travers la Conversion de Constantin[543], les principales dissidences doctrinales qui se sont édifiées en face de la doctrine théologique officielle de l'empire, l'arianisme et le Nestorianisme, et enfin à travers les différentes guerres

[541] Ibn Khaldûnn Kitab al ibar wa diwan al moubtada' wa al khabar. 2 volumes. Tunis, Ad dar al tunussiya. 1984, p. 232-235.
[542] *Ibid*, p. 247-249.
[543] Ibid., p 251-253.

livrées par les empereurs romains, et notamment celles qu'ils avaient menés face aux Perses. Ce conflit lui servira par ailleurs comme une trame qui le conduira, à travers les événements liés aux guerres qui ont opposé Héraclius à l'empereur sassanide *Chosroês* II, à ouvrir la troisième phase de la vie de l'Empire romain, celle qui correspond à l'avènement de l'Islam. Désormais, puisque la vérité monothéiste a été transmise à la communauté islamique, *Ibn Khaldûn* se contentera de proposer des notes abrégées des empereurs romains siégeant à Constantinople, de la durée de leurs règnes, des califes qui leurs étaient contemporains, et des guerres qui les opposèrent aux musulmans.

c- La critique de la lecture Khaldûnienne de l'histoire des *Rûm*.

Pour rédiger l'Histoire de l'Empire romain, *Ibn Khaldûn* a dû puiser ses références dans les écrits des historiens chrétiens. Ali Oumlil écrit que ce procédé apparaît, chez *Ibn Khaldûn*, comme le meilleur outil méthodologique qui lui permettrait d'examiner les faits historiques relatés et certifier leur authenticité[544]. Ainsi, ses récits relatifs à l'Histoire de Rome proviennent de manière générale des écrits de *Djirdjīs al-Makīn Ibn Amid*, Georges Elmacin (1205-1273) qu'il désigne comme "l'historien des chrétiens" et de « L'Histoire contre les Païens » de Paul Orose qu'il aperçoit comme "l'historien des romains". Cependant, l'usage de l'auteur du livre des Exemples de ce mécanisme innovateur, affranchi de la réticence coutumière de ses prédécesseurs de recourir à un référentiel non islamique, ne devra pas omettre le choix privilégié qu'il accorde aux écrits historiographiques des auteurs musulmans. En effet, outre leur fonction évaluatrice des chroniques romano-chrétiennes rapportées, les documents historiographiques islamiques constituent, chez *Ibn Khaldûn*, une condition nécessaire pour valider les récits rapportés. Son passage relatif à l'avènement de la *res publica* ne peut être plus démonstratif.

> « […] Après la disparition de la lignée de *Romulus* et *d'Amach*, les latins, lassés de la régence de leurs rois les destituèrent et établirent un gouvernement de ministres, qu'ils appelaient "les consuls"; celui-ci gérait les affaires des latins selon le principe de la consultation/ *al-Shura*. *Hérosius* écrit que le nombre des consuls a été d'abord de soixante-dix, puis, il n'a cessé d'évoluer jusqu'à atteindre les sept cents à l'avènement de Julius fils de Gaius, premier des Césars...

[544] Ali OUMLIL, *al-khitab al-Tarikhi : dirassa li manhajiyat ibn khaldûn, 4e éd.,* Casablanca, Al-Markaz al-Thaqafi al Arabi, 2005, p 144.

Ibn Karyoun écrit qu'il y a eu cinq rois après Romulus dont le dernier viola une femme mariée qui s'est suicidée, par la suite, avant que son mari tue le roi dans le temple de la ville. Après cet événement, les Romains décidèrent d'abjurer les rois et présentèrent trois cents vingt sénateurs/*Shûyûk* pour gérer leur règne. La conduite de leurs affaires évoluait ainsi jusqu'à la victoire de César qui s'est proclamé Roi, tous ceux qui lui ont succédé se firent appeler, également, des Rois.

La version d'*Ibn Karyoun* est différente de celle de *Hérosius* car celui-ci affirme que la construction de Rome date du règne du quatorzième roi de la lignée du prophète David et non pas de David lui-même, comme l'écrit le premier. La version *d'Hérosius* est privilégiée car sa traduction a été faite par deux musulmans qui étaient au service des califes de Cordoue… Dieu seul connait la vérité[545] »

Ainsi, puisque le récit d'Orose a été consenti par l'autorité califale andalouse et avait fait l'objet d'une traduction officielle, *Ibn Khaldûn* l'interprète comme étant plus proche de la Vérité historique que la version d'*Ibn Karyoun*. Cette première observation permet au chercheur de révéler un premier aspect de l'approche critique de l'auteur des Prolégomènes envers l'authenticité des faits historiques relatifs aux *Rûm*, celle-ci ne pourra en effet se constituer sans le sceau moral de l'autorité conceptuelle islamique. Toutefois, malgré les interrogations qui surgissent de cette proximité apparente entre l'approche doctrinale *d'Ibn Khaldûn* et l'opinion de l'orthodoxie institutionnelle et les doutes quant à ses intentions réelles de les dépasser, l'évaluation savante de l'approche khaldûnienne des *Rûm* ne peut s'accomplir sans l'examen de ses sources chrétiennes et l'usage qui allait en être fait.

A la différence des idées de Georges Almacin dont il s'est inspiré, en raison de sa rédaction chronologiquement tardive et de sa proximité intellectuelle avec les auteurs musulmans[546] ; c'est la rédaction orosienne et ses conséquences directes sur l'approche historiographique d'*ibn Khaldûn* qui interpelle notre analyse. Certes, *Levy de la Veda* peut écrire qu' « *Ibn Khaldûn* a été le seul auteur musulman à se servir de manière intelligente et

---

[545] Ibn Khaldûn, Al-Ibar, op.cit. p. 233.

[546] Ali OUMLIL, op. cit., p. 146.

Voici un texte qui date du XVIe siècle et qui présente le trouble doctrinal que provoquait Georges ALMACIN chez ses lecteurs chrétiens : « lequel (Georges ALMACIN) a écrit l'histoire des califes, aves d'aussi bons mémoires qu'on en peut trouver en Egypte, et quoyque cet historien ait été chrétien de religion ; cependant comme il écrvoit éstant dans la cour des princes mahométans, qui commandoient en Egypte, il est à croire qu'il a écrit cette histoire sans passion ny pour l'Eglise, ny contre Mahomet ; puisque dans toute la suite de cet ouvrage, nous ne remarquons nu les louanges qu il eust données au Christiansime, si il eust écrit dans un pays de liberté, ny les reproches qu'il eust au sujet de faire à Mahomet, pour avoir voulu êstre le chef d'une Religion si impie. ElMacin a vécu dans le commancement du 13ème siècle, il est né en 1205… »

- Portrait géographique et Historique de l'Europe, où l'on voit la description des pays, la religion et l'Etablissement des monarchies. 3ème partie, Paris, Mars 1674, D THIERRY

élargie d'Orose[547] », pourtant, nous verrons, ci-dessous, que cet usage devait altérer la réflexion de l'auteur d'*al-Ibar* et la condamner à se renfermer dans les particules spéculatives originelles qui animaient l'auteur de *L'Histoire contre les Païens*. Puisque Orose écrit que l'Histoire de Rome devait traduire la transcendance d'un Dieu majestueux et sa providence à l'égard de son monothéisme, *Ibn Khaldûn* répétera le même postulat tout en l'appropriant toutefois à la réalité historique et religieuse de sa rédaction.

En effet, l'Auteur de *l'Histoire contre les Païens* fait de la chronologie biblique la seule qui puisse faire autorité et estime qu'elle est la seule à oser remonter aux origines de l'humanité et à pouvoir expliquer le processus évolutif de Rome. Ainsi, l'application de cet auteur à lier la vie et les actes des différents empereurs romains, leurs victoires et leurs défaites militaires, aux événements chrétiens qui se sont produits sous leurs règnes lui permettra de rappeler à ses lecteurs de ne concevoir la pérennité de Rome qu'au travers de son destin religieux. Par conséquent, Orose recommande aux païens qui doutaient encore de la Véracité du message théologique, que le maintien de Rome – et son exemption du sort malheureux de Troie et d'autres villes mythiques – est surtout dû à sa vocation providentielle au sein de l'humanité. Si Dieu a protégé Rome et l'a conduite au pouvoir et la domination du Monde, c'est qu'il l'avait bien prévu et ne peut être donc que la conséquence logique de sa Miséricorde.

Pour Orose, c'est la naissance de Jésus-Christ sur un territoire romain, qui a permis à Rome et à son Empereur de réaliser l'unité de l'univers, de sa paix et de ses succès ultérieurs ; la véritable signification des faits ne peut se situer ailleurs, tout est lié ici-bas par un ordre sacré d'événements préparatoires et prédestinés. En effet, en obéissant au César, les romains avaient obéi à Dieu et permettaient l'accomplissement de son message monothéiste. Puisque l'avénement du Christ constitue la véritable pierre angulaire de la destinée de Rome[548], l'histoire de celle-ci ne pourra se lire, à l'avenir, sans le rôle fondateur qui lui a été attribué pour réguler l'évolution de la Foi monothéiste.

Faisant de l'Histoire une discipline ecclésiastique, mise au service de la Théologie, la rédaction "orosienne" devait refondre la lecture historiographique des auteurs médiévaux et la doter de nouvelles normes édificatrices[549]. Ainsi, contrairement aux historiens païens qui voyaient l'histoire du monde sous une forme cyclique où les civilisations naissent, fleurissent

[547] Cité par Abd el Rahman Badawi, Ibn Khaldûn et ses references latines, acte de colloque Ibn Khaldun, Rabat, publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, 1981, p 135-159.
[548] Benoit LACROIX, Orose et ses idées. Montréal, Institut d'études médiévales ; Paris, J. Vrin, 1965, p 142- 148.
[549] *Ibid.,* p 63-68.

et meurent l'une après l'autre, et où l'Histoire prend toujours une forme recommencée, l'historiographie chrétienne – telle qu'elle a été initiée par Eusèbe de Césarée[550] et entérinée par Orose – impose une conception linéaire du temps. Toute l'histoire du Monde, de sa création à sa fin, se déroulera dans un seul temps que l'historien devra reproduire pour conserver la mémoire des temps passés[551]. Par ce sens de la durée, l'Historiographie chrétienne cherchait à approcher l'humanité de la notion d'éternité et lui offrir en conséquence une dimension théocentrique. C'est l'avènement du Christ et l'adhésion des hommes à sa foi monothéiste qui a permis de les sauver et de retrouver la liberté originelle qu'ils avaient perdu auparavant.

Désormais, l'histoire de l'humanité devra évoluer conformément aux desseins de la Volonté transcendante qui l'insuffle et grâce à la rédaction orosienne, la raison théologique chrétienne pourra affirmer, avec certitude, que l'histoire a un sens irréversible et téléonomique dont chacune de ses phases put servir comme une preuve dialectique de la destinée monothéiste de l'humanité. Toutefois, si les auteurs chrétiens enseignent que cette évolution de l'humanité ne peut être appréhendée et compréhensible seulement en dehors de l'Eglise de Rome, l'Historiographie islamique soucieuse de consolider l'inscription de l'Islam et l'avènement de sa communauté au sein du processus évolutif et triomphal de la foi monothéiste, veillera à utiliser cette rédaction théologique de l'Histoire tout en la réajustant à ses propres axiomes fondateurs. Ainsi, à l'égard de Rome, *Ibn Khaldûn* pouvait développer un schéma conceptuel où la Vérité monothéiste, telle que celle-ci se révèle par le Texte coranique, devait s'immiscer au sein de l'Histoire et l'interpréter au profit de la révélation islamique et son achèvement du message monothéiste.

Puisque l'adhésion au référentiel historiographique chrétien ne s'opposait pas à son propre credo islamique, qui lui enseigne la dimension ontologique de l'Humanité et son intégration au sein d'un ordre cosmologique régulé par la Volonté transcendante d'un Dieu qui en reste la cause ultime[552], *Ibn Khaldûn* pouvait y recourir pour construire sa réflexion et poursuivre la voie qui l'emmènerait vers l'appréhension de Vérité conceptuelle relative à Dieu et à son univers. Ainsi, c'est la volonté divine qui insuffle le processus évolutif des sociétés humaines

---

[550] Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, commentaire. Tome I, sous la direction **de** S. Morlet, L. Perrone, Paris, les éditions du CERF, 2012, IX-413 p.

[551] Jean-Dominique DURAND, Ordres Religieux Et Histoire Culturelle Dans L'occident Médiéval, ***LUSITANIA SACRA,* 2ª série, 17, 2005, 299-328, site officiel de l'Université Catholique Portugaise, http://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/4566, consulté le 22 Novembre 2012.**

[552] H. A. R. Gibb**, The Islamic Background of Ibn Khaldin's Political Theory, dans BSOS, VII 1933-1935), p. 29. Voir également,** Johan H. Meuleman, La causalité dans la "Muqadimah d'Ibn Khaldûn, Studia Islamica, No. 74, Paris, Maisonneuve et Larose, (1991), p. 105-142.

pour les conduire vers sa connaissance et l'admission de sa seule Vérité. Ce fut le cas de la religion chrétienne qui permit à Rome de s'affranchir de son paganisme et de se maintenir grâce à sa mission providentielle qui consistait à diffuser universellement la foi monothéiste, avant d'être appelée, par cette même volonté divine, à se révoquer au profit de l'Islam.

H. A. R. Gibb estime que la pensée d'*Ibn Khaldûn* repose sur une base orthodoxe et que celui-ci ne fait que traiter les données historiques d'une manière nouvelle, ses concepts régulateurs sont ceux de presque tous les juristes et philosophes sunnites qui l'ont précède. En effet, quand *Ibn Khaldûn* parle de "lois naturelles" pour expliquer l'évolution des faits sociaux et historiques des sociétés étudiées, il n'entendait, par ce principe, rien d'autre que la simple exécution de *Sûnnât Allah*, la volonté de Dieu[553]. Cette opinion se confirme, par ailleurs, à travers l'étude de Mohamed Talbi[554] qui écrit que la pensée d'*Ibn Khaldûn* s'est constituée, d'abord, comme une œuvre cohérente avec la révélation islamique et qu'elle ne pouvait pas – malgré son intention d'explorer méthodiquement et rationnellement la science du passé – ignorer cette loi divine qui régît le monde : *Sûnnât Allah* que le Texte coranique, assise fondatrice de ses connaissances, ne cessait de lui rappeler.

Malgré sa prétention de recourir aux outils rationnels pour ériger une méthodologie historiographique capable de rompre avec les traditions erronées de ses prédécesseurs, *Ibn Khaldûn* se montre, lors de son approche de l'Histoire de Rome, incapable de dépasser l'axiome théologique qui fondit sa propre pensée. Ainsi, dans son passage consacré aux *Rûm*, il ignore les règles rationnelles qu'il avait brillamment érigées, auparavant, dans sa *Mûqadima*, pour expliquer les causes motrices de l'évolution des sociétés.

Ni les concepts de la souveraineté, ni celui d'*al-Açabiya*, utilisés pour analyser l'avènement *d'al-Ûmma* islamique, du Califat, et des dynasties berbères qui ont régi l'Afrique du Nord, n'ont été repris pour comprendre le processus historique de l'Empire romain. Imprégné par les principes régulateurs de sa pensée orthodoxe et les certitudes que lui offrirent ses références théologiques chrétiennes, *Ibn Khaldûn* devait apercevoir l'histoire des *Rûm* à travers la même logique qui animait ses prédécesseurs, ces historiens traditionnalistes qu'il voulait tant réformer. Ainsi, sans surprise, les trois phases confessionnelles organisatrices de l'Histoire de Rome allaient se reformuler dans le livre d'*al-Ibar*. Nous pouvons affirmer, par conséquent, que la logique historiographie khaldûnienne s'arrête où

[553] Expliquer et references D'ailleurs, de nombreux passages de sa réflexion se matérialisent à travers des nombreuses invocations à Dieu et des citations coraniques dans la Muqaddimah, qui ne sont jamais totalement dépourvues de fonctions
[554] Mohamed TALBI, Ibn Ḫaldūn et le sens de l'Histoire, Studia Islamica, No. 26 Maisonneuve et Larose, 1967, pp. 73-148.

commence la foi et l'ensemble des mécanismes conceptuels régulateurs de sa pensée orthodoxe[555].

A travers ses fragments théologiques et historiographiques, la littérature islamique médiévale relative à l'"Autre" Romain, présente celui-ci comme le résultat d'un canevas conceptuel qui le définit selon sa propre échelle de normes et de valeurs. Articulée à partir de son axiome coranique fondateur, la perception islamique médiévale des *Rûm* était nécessairement articulée autour de deux axes : la dénonciation de la falsification du message monothéiste par les dogmes théologiques artificiels des *Rûm*, d'une part, et la consolidation des assises conceptuelles fondatrices de la communauté islamique, d'autre part. L'image islamique médiévale des *Rûm* s'édifiait ainsi comme le reflet des considérations justificatrices et partiales des auteurs qui l'ont faite et non pas la conséquence d'une prospection objective. Ainsi, loin d'être une simple description d'une communauté socioreligieuse différente d'*al-Ûmma*, l'image de Rome devait interférer au sein de la propre conception que l'orthodoxie islamique médiévale se faisait d'elle-même pour lui permettre, en conséquence, de réguler les traits de sa propre identité et de sa propre destinée.

Section 2 : Rome, un Autre consubstantiel du "Soi" islamique.

En analysant la notion d'image et de rôle fondateur sur la définition du Soi et de l'Autre et en appréhendant la manière dont elle régule la conscience collective de chacune des communautés sociales ou religieuses, nous pourrons observer comment *al-Ûmma* allait faire de Rome une mesure consubstantielle destinée d'abord à consolider la véracité de sa Raison fondatrice et véhiculer ensuite la vision idéologique des institutions qui la portent (1). C'est en saisissant ce postulat comme une structure spéculative que nous pourrons comprendre l'attitude des jurisconsultes islamiques médiévaux à l'égard des legs juridiques et institutionnels romains ; en effet, à l'instar des traités élaborés par les autres penseurs de l'Islam médiéval, ceux émis par les jurisconsultes musulmans classiques étaient conditionnés par les axiomes cognitifs qui ont forgé l'intellect orthodoxe médiéval et qui les mandait, en conséquence, à affirmer l'Authenticité conceptuelle de l'Islam (2).

[555] Ali OUMLIL, *al-khitab al-Tarikhi : dirassa li manhajiyat ibn khaldûn,, op.cit., p 277. 281* Mohamed ARKOUN, La question éthique et Juridique dans la Pensée islamique, 1 Vol, Paris, Vrin, 2010, p.10.

§1§ De la fonction identitaire de la Vérité monothéiste.

Parce qu'une image trouble généralement la réflexion de l'auteur et risque d'altérer l'approche de son destinataire, dont elle prétend être une incarnation et même une substitution du réel transmis, il est primordial d'examiner la manière dont elle fixe les contours de la perception que peut se faire un Corps social de son propre Soi et d'examiner les répercussions de celles-ci sur sa façon de penser l'Autre (A). Cette démarche nous aidera ainsi à cerner la lecture qu'a faite la conscience collective islamique d'elle-même (B) et de l'Autre Romain qui s'est érigé face à son monothéisme universel (C). Loin d'être une spécificité arabo-islamique, nous constaterons que l'Altérité conceptuelle et religieuse avait, également, servi l'image que faisait Rome d'elle-même.

A- De l'image, la définition d'un mécanisme fondateur pour la construction identitaire.

Si la notion d'Image peut référer à celle de l'identité, sera-t-il pertinent d'accentuer cette proximité jusqu'à confondre les deux concepts et les combiner au sein d'un seul et unique système qui pourrait structurer la pensée que se fait l'être (individuel ou collectif) de lui-même et de la représentation de l'univers où il intervient?

En soulignant la puissance de ces cordons qui lient le concept de l'Image à celui de l'Identité, le sociologue Jean Claude Kaufmann répond positivement à cette hypothèse et fait de ces deux concepts « les deux faces d'une seule et même définition [556]», il propose même de remplacer la notion d'identité par celle de l'Image et souligne l'intérêt salutaire de ce renversement conceptuel qui permettrait de mieux identifier et de fixer l'idée de l'identité. J.C. Kaufmann estime en effet qu'une telle démarche ne peut constituer qu'un acte thérapeutique capable d'aider l'individu et le groupe social à disposer, par le biais de l'Image, de la matière première qui fixe sa propre perception de Soi-même[557].

[556]Jean Claude KAUFMANN, L'invention de soi : une théorie de l'identité, Paris, Hachette Littérature, 2005, p. 69.
[557] Anne Marie Costalat-Founeau, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1997, 139 p.

Sans juger la capacité réelle de cette opinion à saisir et à exprimer la complexité idéelle de la notion d'identité, notre analyse retiendra la fusion qu'elle opère entre cette notion et celle de l'image et se servira de l'unité conceptuelle qu'elle forge pour essayer de comprendre les enjeux capitaux de la construction identitaire. En effet, à travers la fixation de l'image qu'il a de soi-même, le groupe peut établir la propre définition qu'il se fait de lui-même et de la façon dont il veut être perçu parmi les autres groupes sociaux, politiques, religieux ou même linguistiques qui le côtoieront. En agissant ainsi, il s'invente et s'identifie. Or, parce que « S'inventer soi-même ne s'invente pas et les mécanismes de la création identitaire n'ont rien d'aléatoires [558]», l'image qu'on dresse de "soi-même" doit répondre essentiellement aux incertitudes et changements, issus de la volatilité des contextes sociaux où interviennent ses auteurs, elle devient un outil approprié pour garantir la stabilité et l'assurance d'une identité collective en constante construction. L'image éviterait à l'Ego individuel et/ ou collectif de se perdre et se voir n'importe comment, elle est cette boussole qui lui permet de concevoir, de manière claire, son propre terrain social (*social ground)* et d'éviter de se façonner à travers des représentations équivoques et désordonnées de son propre environnement[559].

Outre cette fonction psychique qui l'impose comme un socle indéniable de la construction identitaire, la puissance de l'image se cristallise également à travers sa fonction symbolique qui lui permet de s'afficher comme "un synthème"[560], capable de dire un évènement ou une situation existentielle, tout en ayant renoncé aux langages et aux écritures qui l'avaient pourtant exprimée. Progressivement, l'Image se transforme en un instrument de reconnaissance sociale et échange son rôle initial de représentation contre une faculté interprétatrice qui "*la fonctionnalise et la fonctionnarise"* à l'égard même de ceux qui l'ont conçue[561] ; elle finit par acquérir une indépendance théorique qui l'insérera désormais comme une particule inhérente de l'intelligence collective. Ainsi, l'image peut s'entremêler, sans difficulté, avec le processus créatif de l'identité jusqu'à en façonner les contours externes ; c'est à travers elle que l'être se désigne, qu'il fixe à la fois ses traits spécifiques et les points communs qu'il partage avec ses semblables (coreligionnaire, concitoyens…) et c'est grâce à elle qu'il dessine les frontières et dissemblances qui le séparent des "Autres". Toutefois, parce que la définition précise du "soi-même" se heurte à l'hétérogénéité que lui imposent les autres groupes (sociaux ou religieux…), il sera plus commode pour l'être collectif d'établir une

[558]J. C KAUFMANN, op. cit.,
[559]David Victoroff, Persuasion collective et image de soi , Revue française de sociologie, Vol. 4, No. 1, Éditions OPHRYS et Association Revue Française de Sociologie, Jan. - Mar., 1963, pp. 37-40.
[560] Gilbert DURAND, L'imagination symbolique, Paris, P.U.F. 2003, p. 35.
[561]*Ibid.*

perception schématique de l'"Autre" et y placer un système de valeurs opposé au sien. Ce comportement aidera en effet la conscience collective à exposer ses propres attributs caractéristiques et à se positionner face aux autres structures communautaires qui lui sont dissemblables et qu'elle juge, en raison de la différence de leurs doctrines et leurs intellects, comme aptes à menacer son unité et sa cohésion conceptuelle.

En se confondant avec l'image, l'identité de l'"Autre" en absorbe les traits constitutifs et devient une reproduction difforme de la réalité et l'objet de permanentes interprétations et réinterprétations, elle s'édifie essentiellement à partir des descriptions simplifiées soucieuses d'expliquer et de démontrer en quoi la non possession par celui-ci de l'identité et de la culture de ceux qui le décrivent le rendent irréductiblement différent, voir même un rival[562]. Construction conceptuelle fondée souvent sur l'imaginaire collectif et non conforme à la réalité, la représentation de l'Autre va mener à une lecture approximative où celui-ci se découvre principalement à partir du Soi qui le décrit et où "l'ici" de ses auteurs définit "l'ailleurs" où il se situe[563].

Conçue donc à partir des différences qui séparent deux réalités culturelles dissemblables et édifiée pour ses finalités stabilisatrices, l'image de l'Autre est d'abord conçue pour révéler la pensée que se fait la collectivité, qui l'élabore, d'elle-même et de sa propre identité[564]. Ainsi, à travers les multiples configurations qu'il peut acquérir, l'Autre devient une condition obligatoire pour la fixation de la conception du Soi auquel il permet de se présenter, de se valoriser et de s'exprimer ; d'ailleurs, c'est pour cette raison que ses images changeront sans cesse et évolueront selon les circonstances et les enjeux conjoncturels. Parce qu'il doit répondre à la totalisation de normes et de desseins que s'érige l'Identité collective qui le décrit, et parce qu'il doit utilité à celle-ci ses strates d'unité et de pérennité[565], l'Autre se voit intégrer dans un système spéculatif qui l'édifie comme un vecteur primordial dont l'utilité s'exécute, nécessairement, au profit de la raison qui le conceptualise.

---

[562] Les identités collectives à l'heure de la mondialisation, cordonnée par Bruno Olivier. Paris, CNRS Editions. 2009.
[563] Comme l'écrit D. H. PAGEAUX,
[564] Jan Berting, Identités collectives et image de l'autre : les pièges de la pensée collectiviste, Revue Hermés, n°30, 2001, Paris, Centre national de la recherche scientifique, p. 41-58.
[565] Geneviève Vinsonneau, socialisation et Identité, publié dans Identité (s) : L'individu, le groupe, la société. Cordonné par Catherine Halpern & Jean Claude Ruano-Borbalan, Auxerre, éditions sciences humaines, 2004, p. 66 :

Après avoir stipulé le rôle régulateur de l'image de l'Autre auprès de ses propres concepteurs, nous allons nous interroger sur la manière dont le Texte coranique, fondateur *d'al-Ûmma*, se présente devant ses différents interlocuteurs religieux et comment son monothéisme absolu fixe sa perception de l'Autre romain au sein de la raison arabo-islamique médiévale.

B/ L'Islam ou le façonnement ultime de la Véracité monothéiste.

Pour comprendre la perception que s'est faite *al-Ûmma* islamique d'elle-même et ses éventuelles conséquences sur l'image qu'elle a dressé des *Rûm*, il nous faudra d'abord s'orienter vers la manière dont le Texte coranique se définit et observer les suites de cette conception sur la conscience collective de la communauté islamique.

En se désignant comme l'expression de la Véracité théologique, le texte coranique se présente, devant ses destinataires comme le seul message capable de leur révéler la foi authentique et de leur fixer les bordures qui les séparent des individus et des communautés qui se sont égarés de l'unicité originelle prêchée par Abraham. Il est la Vérité, *al-Hâq ;* cependant, ce terme qui renvoie également à d'autre sens en langue arabe – ceux du droit, de devoir (*haqûn 'alayk*) et de la justice – va l'identifier également comme l'assise fondatrice qui devrait réguler l'action de l'homme et ses relations avec ses semblables et la norme qui doit régir ses rapports avec son créateur[566].

Destiné à instruire l'Homme et à lui révéler sa place au sein de l'ordre cosmique, le Coran enseigne celui-ci quant à son incapacité à déceler la Vérité absolue et originelle, c'est pour cette raison qu'il se présente comme le Texte qui la corporalise et "le canal conceptuel" chargé de la véhiculer et de la transmettre. Le Coran révèle, en conséquence, qu'il doit être réfléchi et appréhendé, par l'homme, à travers son origine divine et la voie salutaire qu'il lui ouvre ; parce qu'il est « la preuve du Vrai et son épreuve », l'enjeu central du texte coranique est de rappeler la Vérité à l'homme et d'expliquer à ce dernier la manière dont celle-ci a été scellé par un Ecrit originel, préservé par les écritures monothéistes[567].

[566] Abdesselam CHEDDADI, Les Arabes et l'appropriation de l'histoire, : émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe/VIIIe siècle, Arles, Sindbad/Actes Sud, 2004, p 109-111.
[567] *Supra*, p. 103-106.

Ainsi, le coran va remémorer la manière dont ce pacte originel a été conclu entre l'homme et le Dieu et comment il a été destiné à instaurer la foi monothéiste en échange d'une paix qui absout la condition humaine de ses conflits originels ; cependant, comme l'admet le Texte révélé, il n'y a rien de plus fragile et de moins durable que cette paix et l'Unicité divine qu'elle établit. Objet d'une guerre incessante, due à cette situation de conflit et de contestation permanents entre le fait de croire et celui de ne pas croire, le rappel coranique de ce pacte permet à l'homme de garder la mémoire de cette Unicité divine et de le conserver[568] ; et en le dévoilant à l'homme, celui-ci pourra apercevoir et comprendre le message transmis par l'architecture cosmique et prendre conscience de la place qu'il tienne en face d'Allah. Seule l'acceptation de l'homme de cette vérité, qui ne signifie nullement un écrasement, lui permettra de réintégrer le Pacte/*al-Mithaq* originel qu'il avait passé avec Allah mais qu'il avait rompu par son oubli. Ainsi, l'homme pourra rejoindre les sentiers qui le mènent sur la voie de la foi originelle : celle qui enseigne l'Unicité absolue d'un Dieu transcendant et créateur, celle de ce monothéisme inaltéré prêché par Abraham/*Ibrahim* et dont l'Islam de Mohamed incarne l'ultime expression[569]. En témoignant de l'immutabilité de cette Vérité, le rappel coranique peut se réinsérer au sein du processus évolutif de l'humanité et se présenter comme l'explication qui permet à l'homme de comprendre le rôle qui lui incombe.

Au sein du Texte révélé, l'Histoire est destinée à démontrer à l'homme comment les êtres, auparavant et dans la prééternité, avaient garanti leur salut à partir de leur respect de ce pacte fondateur où ils s'étaient engagés à reconnaître le Dieu, un et absolu, et obéir à sa Loi. Toutefois, comme le souligne le professeur Abdesselam Cheddadi, en se révélant ainsi devant l'intellect islamique, les possibilités de l'Histoire coranique ne résident pas dans la manière dont celle-ci rappeler la Vérité et doter l'Islam d'une mémoire théologique, elles se situent, en effet, dans sa capacité à clore le processus relatif à la communication du Vrai.

Si le Coran se désigne comme une réparation de l'oubli et se définit comme la Vérité complète, il veillera à doter celle-ci de sa forme définitive, telle que Dieu l'aurait exprimée à travers ses propres paroles. Le Texte révélé à Mohamed scelle donc le message divin et se constitue comme la seule passerelle capable de mener l'homme vers la connaissance des temps passés et des différentes écritures qui avaient balisé, antérieurement, l'Histoire évolutive de la véridicité monothéiste.

---

[568] Abdesselam CHEDDADI, op.cit., p 107-109, Jacques BERQUE, Le Coran, Essai de Traduction, Paris, Albin Michel, 2002, p. 779.
[569] *Coran, S, Al A'raf, V. 172*

En se considérant ainsi, le Coran pourra se doter d'une nouvelle définition, celle que lui attribue le terme Arabe *d'al-Fûrqan*, c'est-à-dire, ce critère qui permet d'examiner l'authenticité des faits et des livres qui l'ont précédé[570] ; il devient le juge de l'Histoire humaine et acquiert, en conséquence, la légitimité pour dénoncer celle qui ne reconnaît pas la Vérité monothéiste originelle et l'estimer comme profane, mythologique et opposée à l'Histoire du Vrai[571]. Une fois que la distinction coranique entre Vérité de la religion originelle et ses nombreux "avatars" se fait reconnaître, l'Islam, porté par ce même message coranique, pourra prétendre par conséquent à l'acquisition de l'authenticité monothéiste et désapprouver ceux qui s'en sont écartés. Se présentant ainsi comme le dernier chaînon de la révélation et le restaurateur de la Véracité unitaire originelle, le Coran pourra se référer aux thèmes traditionnels judéo-chrétiens et s'en servir pour construire sa prédication et créer l'ossature d'une nouvelle communauté universelle des croyants. Toutefois, cette mise en situation coranique de la parole divine, et son souci d'en préciser les cadres spatiaux et temporels, s'est confrontée rapidement à l'hostilité érigée en face de Mohamed et devait, par conséquence, céder la place à une nouvelle approche coranique où la controverse doctrinale, entre le prophète de l'Islam et ses détracteurs, païens ou religieux, constitue le pivot principal. Désormais, l'enjeu central de la révélation sera d'affirmer l'authenticité de la prophétie de Mohamed et la Vérité de son message ; et en s'employant à contester la validité des traditions juives et chrétiennes, telles que celles-ci se présentaient à son époque, le discours coranique érige l'Islam comme le Message universel qui doit dénoncer la trahison apportée au monothéisme originel d'Abraham.

S'apercevant comme la seule incarnation crédible de la Vérité divine, la communauté islamique considérera ses succès militaires, faces au paganisme des tribus arabes et des communautés juives de Médine, comme le signe irréfutable de la faveur que lui accordait Allah et de son excellence parmi les autres nations. Se voyant ainsi comme la destinataire exclusive de la Véracité monothéiste divine, *al-Ûmma* pouvait se dissocier de la sphère de l'erreur doctrinale et de l'égarement religieux qui refuse de reconnaître le pacte originel qui lie l'homme à son Dieu et où l'Autre croyant monothéiste/irréligieux s'obstine à se maintenir. C'est ainsi que les préceptes coraniques, sources de l'unique Mémoire et de la Vérité, forgèrent les assises qui permettent d'identifier l'Autre au sein de la perception islamique, et c'est à travers ce support conceptuel que le chercheur sera appelé à le comprendre.

---

[570]Abdesselam CHEDDADI, op.cit., p. 102.
[571]*Ibid*, p. 105.

C/ l'Autre romain, une incarnation de l'égarement doctrinal au sein de la perspective islamique.

Le Coran refonde l'ordre humain sur terre à partir d'une histoire sacrée, et c'est à travers cet arrière-plan religieux où le Soi islamique et l'Autre se formulent et progressent qu'il nous est nécessaire de les appréhender. La place de l'Autre, au sein de la conscience collective musulmane, s'aperçoit donc à partir de deux angles de vue : celui de sa négation de la foi monothéiste et de son idolâtrie d'autres dieux, et celui de ses divergences quant à la lecture de la pureté unitaire de la nature divine. Par conséquent, la vision coranique de l'Autre se base essentiellement sur les aspects de ses dissemblances cultuelles ; par son inscription au sein d'un contexte sociopolitique tendu et d'un espace doctrinal et religieux bigarré[572], la jeune communauté islamique devait façonner sa perception de ceux qui ne lui appartiennent pas à travers cette première reconfiguration conceptuelle. Ainsi, elle s'est opposée à l'idolâtre arabe et a lancé ses avertissements à l'égard des communautés monothéistes qu'elle suspectait d'avoir altéré l'Unicité révélée par Abraham.

En se présentant à travers le support idéel coranique comme l'incarnation ultime de la Véracité divine, la communauté islamique pouvait se présenter comme une entité authentique qui s'oppose au Faux qu'elle attribue viscéralement à cet Autre qui s'obstine à renier l'Unicité divine ou à prolonger ses principes altérés ; la perception de celui-ci s'établira donc à partir de ses propres sommations envers les espaces doctrinaux fractionnés que son monothéisme religieux cherchera à conquérir. Ainsi, si le paganisme de Quraïche et des tribus arabes a été battu, et si l'animosité des hébraïques a été vite dénoncée[573], notre réflexion s'interroge sur la vision coranique du christianisme car c'est celle-ci qui fournira aux auteurs médiévaux le paradigme pour tracer les horizons conceptuels qui définissent les *Rûm*.

Dans le tableau religieux de l'Arabie préislamique, et tel que celui-ci s'est dessiné par le discours coranique, le christianisme se voit généralement à travers un œil positif et favorable. Les chrétiens sont aperçus comme des détenteurs des Ecritures et du savoir et il est suggéré qu'avant l'avènement de l'Islam, le christianisme était le stade le plus développé du monothéisme et la forme le plus proche du hanafisme abrahamique[574]. Cependant, ce positionnement premier de l'Islam à l'égard au Christianisme, qu'il tente de ménager aussi bien au plan doctrinal qu'au plan politique (demande d'asile auprès du roi chrétien de

[572] Voir Chapitre préliminaire.
[573] Jacques Berque, op.cit., p. 774-775.
[574] Abdesselam CHEDDADI, op.cit., p. 219.

l'Éthiopie, *al Najachi)*, devait toutefois se modifier corrélativement à l'évolution de la communauté islamique et ses confrontations inévitables avec l'Empire romain d'Orient. Ainsi, comme nous l'avons démontré lors de notre précédente section, la sympathie coranique originelle à l'égard des *Rûm* cédait progressivement sa place aux contestations métaphysiques qui caractériseront, ultérieurement les relations ultérieures des deux parties.

A l'instar des juifs, le Texte Coranique fait apparaître les chrétiens comme des égarés qui se sont éloignés de la pureté originelle de la Foi monothéiste et qui ont trahi le message du Christ en falsifiant ses paroles pour nier la Véracité de l'Islam et l'avènement de son prophète[575]. Désormais, le débat autour du dogme Trinitaire et la nature divine du Christ jalonnera la nouvelle approche coranique du Christianisme[576]. Par conséquent, en refusant les principes directifs de l'orthodoxie chrétienne, l'Islam désavouera le Credo religieux de l'Empire romain et dénoncera ses erreurs casuistiques, les expéditions militaires qu'il dirigera envers les *Rûm* pouvaient désormais disposer de leurs fondements justificatifs. Ultérieurement, devant la capacité de l'Empire romain d'Orient de se relever du choc de la vague des conquêtes militaires islamiques et afficher sa résistance face aux convoitises territoriales du Califat Islamique, cette rivalité doctrinale devra s'accentuer et afficher ses expressions les plus manifestes.

Ainsi, si *Dar al-Islam* s'érige tardivement, au sein de la conscience arabo-islamique médiévale, comme un concept renvoyant à cette communauté réceptive de la Vérité divine et de la Justice, la notion de *Dar al-Harb* s'édifiera simultanément pour désigner la sphère territoriale qui s'est maintenue dans l'égarement doctrinal et l'égarement religieux, celle-ci s'identifiera essentiellement au pays des *Rûm* chrétiens. En conséquence, la littérature islamique médiévale sera appelée à parfaire cette dichotomie conceptuelle existant entre le Vrai et le Faux et la véhiculer à travers la quasi-totalité de ses champs disciplinaires. Toutefois, avant de s'arrêter devant cette idée et voir comment les jurisconsultes classiques, en tant qu'intellectuels musulmans, pouvaient traduire cette opposition idéologique, cette étude invite le lecteur à s'orienter vers la vision Romaine de l'Autre et observer comment celle-ci devait reproduire la même logique édificatrice et dévaloriser les fondements conceptuels de ce dernier. En effet, qu'il s'agisse des nations "barbares" sous la Rome républicaine, ou du Musulman, sous la Rome chrétienne, l'Altérité était souvent synonyme de

[575] Pour Ibn Ishak, Muhammad était le Paraclet promis par Jean (15,26) ; les chrétiens refusent obstinément de le reconnaitre. Ils seront également accusés de la falsification de leurs textes et de la suppression des références liées à l'avènement de Mohamed. Voir Jhon Tolan, Les Sarrasins : l'Islam dans l'imagination européenne au moyen âge. Traduit de l'anglais par Pierre Emmanuel Dauzat., Paris, Flammarion, 2003, p 70-72.

[576] Voir supra,

l'Erreur et des anomalies spéculatives qui chercheraient à détruire l'excellence de l'identité romaine.

D/ De la notion de l'Autre chez les Auteurs romains.

A travers les écrits des auteurs romains, l'Altérité se construit essentiellement à partir de l'axiome "idéologique" fondateur de la Cité Universelle ; ainsi, si la Rome républicaine peut appréhender son image de l'Autre à partir des certitudes que lui inspirent son obtention de la Raison universelle (a), l'Empire romano-chrétien se référera à son incroyance pour l'identifier. Nous verrons ci-dessous comment la perception de l'Islam dans les écrits des théologiens chrétiens illustrera parfaitement la volonté des auteurs byzantins à maintenir la primauté de leur identité collective (b).

a- La Perception de l'Autre chez Cicéron.

Dans un article consacrée aux assises fondatrices et caractéristiques de l'identité romaine chez Cicéron, Blandine Cuny-Le Callet examine comment ce concept devait s'ériger, chez l'auteur du *De Legibus* à partir de ce rapport dualiste qui oppose la Raison et la Non-Raison et sera appelé à affirmer la supériorité de Rome et de sa destinée glorieuse. C'est vers ses observations que nous nous orientons pour témoigner de l'édification subjective de l'Autre, non romain, et de sa réalité viciée.

Désignant Rome comme la seule dépositaire de la Raison universelle, les écrits cicéroniens vont reléguer les Autres nations à des rangs inférieurs et légitimer leur subordination envers une tutelle romaine[577]. Curieusement, les convictions "humanistes" de Cicéron, et sa reconnaissance de l'aptitude égale de tous hommes envers la raison[578], s'évanouiront devant sa confirmation de l'incapacité de celle-ci de se développer équitablement et de s'affranchir de la tutelle de la culture et de l'éducation propres aux hommes et aux nations. Cicéron affirme que si la raison peut se réaliser de façon parfaite ou optimale chez certaines nations, elle risque d'être complétement étouffée par l'éducation et les modes de vie inappropriés des

[577] Blandine CUNY-LE CALLET, Le Monstre politique et la destruction de l'identité romaine dans les discours de Cicéron ; paru dans Identités romaines : conscience de Soi et représentation de l'Autre dans la Rome Antique. Textes édités per Mathilde SIMON. Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 2011.

[578] *Cicéron, De officiis. I, 50* tous les hommes peuvent être raisonnables, "la société et la communauté du genre humain ; *universi generis humanis societas.*

autres[579]. Cette hésitation de Cicéron à admettre l'existence effective d'une commune société rationnelle qui unirait tous les hommes va rapidement se dissiper quand il cherche à conceptualiser l'idée de l'identité romaine.

Considérant Rome comme le seul mode de civilisation, Cicéron va lui accorder une spécificité et une primauté qu'il opposera au reste de l'humanité et aux différentes figures d'une Altérité qu'il juge comme monstrueuse et destructrice. Ainsi, contrairement à d'autres nations qui n'ont qu'un degré primitif de développement et qui ne sont pas en mesure de produire des individus accomplissant leur humanité ; et d'autres qui n'y parviennent qu'imparfaitement, Cicéron considère que la république romaine a été la seule à être capable de mettre en place des institutions garantissant à l'humanité ses possibilités d'accomplissement et d'ériger les structures nécessaire qui permettent à la raison de s'épanouir et d'offrir à la loi naturelle son expression la plus accomplie[580].

Attentif à démontrer la suprématie de Rome, Cicéron va se livrer à un travail comparatif où il dresse le portrait des autres nations et mesurer leurs positions envers la raison Universelle et leur proximité éventuelle avec les assises conceptuelles de la *res publica*. Naturellement, l'altérité de ces peuples, non guidés par la raison universelle, va les faire apparaître à travers des traits peu élogieux où Cicéron les juge comme des nations décadentes, très inférieures à Rome et enfin comme des monstres qui sont capables de menacer l'identité romaine. Au premier postulat, Cicéron place le peuple Grec qu'il considère comme ayant perdu toute légitimité pour présider aux commandements de la Raison universelle et à l'affirmation de sa Loi naturelle.

En effet, malgré sa reconnaissance de la dette des romains envers le peuple Grec (les arts libéraux : mathématiques, musique, rhétorique et philosophie), Cicéron ne se servira de ce constat que pour affirmer la réussite des Romains à avoir su faire fructifier ces savoirs reçus pour surpasser la nation Grecque, écroulée dans sa déchéance morale et délégitimée en raison de son incapacité à gérer les affaires de la Cité[581].Si cette filiation originelle avec les Grecs permet à Cicéron de faire de Rome la nouvelle dépositaire de la raison universelle et la légataire légitime, chargée d'accomplir les prescriptions de sa loi naturelle, les auteurs

[579] Blandine CUNY-LE CALLET, op.cit. p. 74.
[580] *Ibid.,* p. 76.
[581] [Le thème de la décadence grecque sert de leitmotiv pour Cicéron qui affirme que la perte de la Grèce de son autonomie politique constitue la preuve de l'incapacité des grecs à exercer leur "métier de citoyen". Selon Cicéron, cette décadence politique allait entrainer les Grecs dans une décadence morale car il est vrai, selon lui, que les qualités morales ne s'accomplissent pleinement que dans le service de la patrie… Pour Cicéron, la perte de la Grèce de son autonomie politique l'a dépossédée d'une activité fondamentale pour le plein accomplissement de la vie normale – la gestion de la cité – et elle a ôté à ses philosophes une part de leur légitimité]. *Ibid.,* 81 – 82.

romains du troisième siècle s'e serviront pour légitimer les guerres de Rome contre les Parthes. En effet, face à ce royaume oriental, qui s'est présenté comme le successeur légitime de ceux qui ont été dans le passé les grands maîtres de l'Orient, les Achéménides, les Romains allaient se définir comme des nouveaux Grecs et pouvaient envisager, par conséquent, les guerres parthiques comme de glorieuses réitérations des guerres médiques et de l'expédition glorieuse d'Alexandre[582].

Outre les Grecs, Cicéron décrit les autres peuples comme des peuples barbares, inférieurs à Rome, et les appréhende comme des entités naturellement "*immanis*" sauvages qui vivent dans un monde proche de l'animalité, mais que leur *Humanitas* – cette qualité d'être potentiellement raisonnable –et certaines valeurs qui lui sont indissociables (le respect des Dieux) peut atténuer[583]. Toutefois, Cicéron considère que *l'immanitas* des barbares, bien qu'elle soit normale, est réversible et peut en conséquence disparaitre et permettre aux barbares de se relever de leurs infériorités. C'est pour cette raison qu'il appelle Rome à étendre son patronage à l'univers entier et à unir dans une seule communauté gouvernée par la raison, les lois de Rome, l'ensemble de l'Humanité.

Cette mission civilisatrice, Rome s'en voit investie en raison de sa supériorité morale. La "Guerre Juste" prêchée donc par Cicéron est ainsi justifiée au nom de l'obtention de Rome de la Raison et non pas au nom de sa force militaire qui l'assimilerait aux peuples barbares et à leur bestialité. Cicéron affirme que les guerres entreprises par Rome visent toujours à faire cesser un état de désordre et d'injustice, à imposer la raison contre la déraison. C'est ce souci de faire régner la raison qui permet, par ailleurs, à l'entreprise dominatrice des Romains d'être privilégiées par le soutien des Dieux[584]. Cependant, Cicéron reconnaît que l'expansion "missionnaire" de Rome peut se heurter à l'opposition et au rejet de certains peuples qui refusent de se ranger sous sa bannière. Cette situation lui permettra, en conséquence, d'offrir à l'Altérité un nouveau visage : celui de la monstruosité qui conduit à l'exacerbation des tendances irrationnelles et l'accomplissement des pires des transgressions. La présentation de l'adversaire comme un être monstrueux, dépossédé de la raison, est une façon pour Cicéron de le disqualifier en refusant de reconnaître à son projet politique la moindre cohérence.

---

[582] Charlotte LEROUGE, Comment se construit une image des Parthes à Rome ; Identités romaines : conscience de Soi et représentation de l'Autre, op.cit., p. 147 – 156.
[583] Blandine CUNY-LE CALLET, op.cit., p. 77– 78.
[584] *Cicéron, Officis, I. 35.*

Ayant perdu la raison, il est normal que le monstre s'attaque à ce que la Raison a produit de meilleur en terme d'organisation politique et de civilisation : Rome et sa République ; ainsi, la détermination de Cicéron à identifier Hannibal de ce monstre destructeur ne peut apparaître surprenante[585].

Blandine Cuny-Le Callet écrit dans son article que l'identité romaine se décèle, chez Cicéron, à partir de son opposition avec celle de l'autre, barbare et monstre. Celui-ci, l'appréhende comme l'expression de l'affrontement éternel entre la raison de l'être et ses passions[586]. Ultérieurement, avec l'avènement de Constantin et la conversion religieuse de l'Empire romain feront évoluer la nature identitaire de Rome et amèneront la norme régulatrice de la vision de l'Autre à échanger son axiome "rationnel" contre celui que lui proposaient désormais les préceptes abstraits de la foi chrétienne orthodoxe. Désormais, la nature hostile et inférieure de l'Autre se révélera à partir de son refus de l'enseignement monothéiste du Christ et aux dogmes ecclésiastiques orthodoxes qui le préservent.

Cependant, si les différentes discussions doctrinales devaient jalonner le processus évolutif de l'Eglise chrétienne et provoquer l'avènement de nombreuses dissidences, condamnées par le Credo officiel de l'Eglise et combattues par l'institution impériale qui l'exprime, cette analyse s'intéressera, dans de ce passage suivant, à la réactions des auteurs chrétiens face à l'avènement de l'Islam et les défis conceptuels que leur imposaient une Religion qui difformait la Véracité du Christ et qui menaçait, selon eux, l'unité de son *Œkoumène*. D'abord perçus comme un danger capable de troubler l'ordre des provinces orientales de l'Empire, les arabes musulmans devenaient, au fil des années, un problème théologique et une hérésie permanents qu'il fallait proscrire.

Ci-dessous, cette étude exposera brièvement quelques fragments relatifs à la perception romano-byzantine de l'Islam afin de démontrer comment celle-ci s'est basée naturellement sur une assise théologique pour invalider les fondements conceptuels de l'Autre musulman. Afin d'argumenter cette idée, notre étude se référera à la thèse d'Adel Théodore Khoury, son travail compilateur des opinions de différents docteurs de foi byzantins médiévaux nous permettra, en effet, de compléter le tableau comparatif de l'altérité monothéiste conçue par chacune des deux parties.

[585] Blandine CUNY-LE CALLET, op.cit., p. 90-100.
[586] *Ibid.,* p 86.

b- La perception de l'Islam à travers les écrits des polémistes byzantins médiévaux.

Chargés de faire prévaloir l'Islam sur toutes les autres religions, les troupes musulmanes dirigées par les califes de Médine se présentent en général devant les auteurs chrétiens comme des guerriers coupables d'utiliser la force des armes pour imposer leur foi. Relégués au rang des *Dhîmis*, les chrétiens pouvaient certes appartenir à la nouvelle communauté universelle des croyants, *al-Ûmma,* sans prétendre toutefois, à cause de leur monothéisme erroné, à la même égalité juridique ou sociale que les nouveaux maîtres des anciennes provinces romaines. Ils furent amenés, en conséquence, à défendre leur foi et réfuter les attaques infligées à leurs dogmes par les musulmans.

Bien qu'ils soient les sujets d'une pression morale forte[587], à cause du refus des autorités musulmanes d'accepter les critiques émises envers leur foi monothéiste ou la mission prophétique de Mohamed, les auteurs chrétiens n'hésitaient pas à employer leurs plumes pour élaborer des traités où les opinons apologétiques, à la gloire de l'authenticité du christianisme, se mêlaient aux idées polémiques chargées de démontrer la nature perfide des sarrasins – appellation chrétienne classique des tribus nomades d'Arabie –, de leur prophète et de leur Texte fondateur. Ainsi, qu'il s'agisse des auteurs syriens ou des polémistes byzantins, et malgré la différence de leur méthodologie analytique, leurs traités devaient proposer les mêmes sujets : repousser les critiques de l'Islam contre la doctrine chrétienne, défendre le dogme trinitaire et la nature divine du christ, justifier le culte chrétien de la Croix, rejeter la mission de Mohamed, affirmer les erreurs et les contradictions du Coran et condamner, enfin, la conception islamique orthodoxe relative à la prédestination absolue de l'être.

Par conséquent, à travers les impressions des auteurs chrétiens orientaux, ceux dont les pays ont été annexés par le pouvoir califal ou ceux qui avaient évolué à Constantinople, devait surgir une image défavorable de l'Islam où celui-ci se présente à travers des aspects très négatifs et s'appréhende, à la fois, comme une erreur religieuse à l'exemple du paganisme ou du manichéisme et une croyance grossière, portée par les barbares du désert, attirés par un dogme primitif et une morale douteuse qui confortent leurs débauches .

[587] Adel Théodore Khoury, Les théologiens byzantins et l'Islam, Thèse de Doctorat, vol 1, Université de Lyon, 1966, p 39.

Toutefois, parallèlement à la sensibilité développée par les auteurs chrétiens envers cet Islam ignorant et irritant qui a osé attaquer leur Vérité religieuse, allaient se mêler d'autres considérations d'ordre politique et culturel. En effet, comme l'observe T. A. el Khoury, au-delà de l'analyse du débat théologique, l'hostilité et l'agressivité des auteurs chrétiens envers l'Islam s'expliquent également par leur refus de se voir provoqués par des bédouins qui non seulement « ignoraient les finesses intellectuelles de leur civilisation, héritière de l'Hellénisme Grec et porte flambeau de la Religion du Christ », mais qui menaçaient l'existence même de l'Empire romain d'Orient et remettaient en cause leurs concepts ontologiques relatifs aux desseins de la Providence divine qui le fonda. Ce sont ces raisons qui justifient, par ailleurs, le ton plus acerbe et plus indigné des auteurs byzantins qui n'hésitaient pas à formuler des écrits galvanisés et zélés où l'Islam se configure, obligatoirement, comme la plus horrible des idolâtries, un culte voué au Diable que seule le glaive de l'empereur permettra d'anéantir[588]. A travers les écrits de trois théologiens chrétiens médiévaux, cette analyse pourra illustrer fondements théoriques de la conception chrétienne orientale de l'Islam et fixer en conséquence son Image au sein de la conscience collective de l'Empire romain d'Orient.

Né à Damas en l'an 675 J. C, d'une famille chalcédonienne dignitaire qui était au service des califes omeyyade, le théologien Jean Damascène avait pu, par sa proximité avec la cour califale et jusqu'à sa destitution de ses fonctions, réunir un ensemble d'informations sur l'Islam qui l'aidèrent dans la rédaction de son Livre des Hérésies et le chapitre qu'il y consacre à la religion des califes de Damas[589]. La place relative à l'Islam dans l'approche de Jean Damascène est révélatrice de son intention première. Celui-ci cherchait, en effet, à fournir d'abord à ses destinataires un aperçu rapide d'une religion qu'il considère comme une erreur religieuse et à leur démontrer les éléments de sa fausseté. Ainsi, ce théologien va définir l'Islam comme une simple hérésie qui ne peut avoir la même importance théologique et intellectuelle que celles dont disposaient l'Arianisme et le Nestorianisme. Par conséquent, il estime qu'il est plus judicieux de traiter la foi des arabes avec le moins de considérations intellectuelles et de ne dialoguer avec ses disciples que dans l'objectif de montrer sa futilité et ses erreurs. Celles-ci couvrent par ailleurs, selon J Damascène, la totalité du champ

[588] Nicétas formule dans sa Réfutation du Coran le souhait que les armes de l'empereur viennent à bout des musulmans, comme sa réfutation a détruit l'erreur religieuse de l'Islam. Réfutation du Coran, Prologue, I ; PG 105, 672 A ; cité par Thodore Khoury, op. cit. p 319,
[589] T. KHOURY, *Ibid*., p 53-59.

conceptuel de l'Islam et s'étendent de la vanité de ses objections contre le culte chrétien jusqu'à l'aberration de ses normes législatrices et notamment celles relatives à l'institution juridique du mariage.

Conduisant sa réflexion sur l'Islam en tant que polémiste soucieux d'abattre les fondements d'une doctrine qu'il jugeait d'avance hérétique, Jean Damascène va aborder son sujet avec un sentiment de supériorité envers ces antagonistes incultes et rapporteurs d'histoires invraisemblables (exp : l'histoire du voyage nocturne du prophète). Ainsi, dans le chapitre 101 de son Livre des Hérésies, Jean Damascène qualifie l'Islam comme le culte idolâtre de la secte des sarrasins qui se sont attachés à la fausse révélation d'un faux prophète. Celui-ci, ayant acquis une certaine connaissance de l'Ancien et du nouveau Testament, allait s'ériger en fondateur d'une nouvelle religion qui n'a eu comme principal argument que la puissance militaire et l'usage de la force. Face à l'invraisemblance intellectuelle de cette doctrine, l'auteur écrit qu'il est facile de la désavouer et de repousser ses accusions envers le christianisme ; il écrit ainsi que si les chrétiens sont des "Associateurs" comme le prétendent les musulmans, ces derniers sont, de leur part, des mutilateurs de Dieu car ils privent ce dernier de sa parole et le présentent comme un être sans âme. J. Damascène rappelle à ses interlocuteurs musulmans que leur dénonciation du culte de la Croix, et sa perception comme une idolâtrie, n'a pas lieu d'être car leur vénération de la *Ka'ba* n'est, par ailleurs, que le rappel d'un culte païen consacré à la gloire de la déesse Aphrodite. Après avoir présenté son opinion de l'Islam, Jean Damascène s'arrête devant l'analyse de la sourate de la Femme qu'il juge comme avilissante pour l'institution du mariage à travers ces préceptes qui légalisent la polygamie, le concubinage et sa morale scandaleuse qui prêche l'usage immodéré des rapports sexuels !!!

Bien que l'approche de Jean Damascène à l'égard de l'Islam fût sommaire, elle devra influencer l'ensemble des théologiens chrétiens qui lui succéderont. En effet, jouissant de l'autorité indéniable de leur auteur, reconnu par ailleurs pour ses traités théologiques sur la question de l'Iconoclasme[590], et soutenus par la transmission orale qu'allaient leur assurer ses disciples, les idées de Jean Damascène sur l'Islam devront façonner les écrits des auteurs chrétiens qui se sont empressé de les emprunter et même de se les approprier. Parmi ces derniers, il faut souligner le travail de l'évêque monophysite d'Edesse, Théodore Abu Kura

[590]Voir à propos de ce point: Andrew Louth, St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology, New York, Oxford University Press, 2002; Peter Brown, Peter Robert Lamont Brown, The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, 200-1000 AD, Malden, Wiley-Blackwell, 2003, 2e éd.

(mort entre 820 – 825). Celui-ci, considéré, par la littérature théologique chrétienne comme un controversiste brillant, va s'appuyer sur une méthodologie analytique, basée sur la raison, pour établir sa réfutation de l'Islam.

A l'égard de l'Islam, T. Abu. Kurra établit une approche prudente où ses écrits polémistes en langue arabe, contrairement aux opuscules qu'il a rédigés en grec, ne contiennent pas des attaques directes envers Mohamed et envers le Texte coranique. Et à la différence de ses coreligionnaires et de Jean Damascène qui édifiaient leur objections envers les préceptes Coraniques à partir des arguments scripturaires, ce théologien fit appel à la logique et aux principes rationnels qu'il a estimé indispensables pour réfléchir sur les dogmes chrétiens et saisir leur véritable sens et démontrer en conséquence la vanité du refus musulman de la divinité du Christ.

Dialecticien habile et sûr de la validité de ses concepts métaphysiques et de ses opinions religieuses, T. Abu Kurra cherche, tout au long de ses rédactions relatives aux dogmes islamiques, à dévoiler à ses interlocuteurs musulmans ce qu'est la Vraie Religion, quels sont les critères qui la fondent et à leur faire admettre en conséquence la fausseté et leur foi. Sous la plume de ce théologien, l'Islam ne peut être authentique car son prophète ne dispose ni des critères prophétiques traditionnels qui crédibiliseraient ses revendications, ni de la dignité morale qui le placerait au-dessus de toute suspicion. Ainsi, dans ses opuscules théologiques, formulés sous formes de Dialogues et de réponses émises à l'égard des Sarrasins/Agarènes, T Abu Kurra s'emploie à démontrer la validité du dogme trinitaire[591], à affirmer la filiation divine du Christ qu'il considère comme un fils consubstantiel, intemporel et coéternel.

Parallèlement à ses rectifications des erreurs islamiques à l'égard de la théologie chrétienne, cet auteur n'hésite pas à affirmer l'impossibilité pour l'Islam de se prétendre de la même ligne d'évolution qui avait unifié auparavant les deux religions monothéistes prescrites par l'ancien et le nouveau Testament. En effet, le message de Mohamed ne dispose ni des miracles qui avaient cautionné les prophéties de Moise et du Christ, ni de l'annonciation par les écritures ou les prophètes antérieures. Le prophète de l'Islam est même aperçu, par T Abu Kurra, comme l'ennemi de Dieu et un possédé du démon qui a trahi sa mission originelle, celle de châtier les arabes insolents, pour se laisser corrompre par ces derniers et les commander dans leurs agissements immoraux et leurs iniquités.

[591] T. KHOURY. *Op.cit*., p 98-99

Enfin, T Abu Kurra ne manque pas de critiquer la législation islamique relative à la polygamie et défend l'excellence de la monogamie qui est, selon lui, la seule forme de mariage appropriée à la volonté et la justice divine[592]

Si les apologistes chrétiens syriens avaient formulés leurs thèses à l'égard de l'Islam à partir des liens directs avec les musulmans et de l'observation des actes et des connaissances qui régissent la vie de leur communauté, les théologiens de Constantinople ne bénéficiaient pas de cette proximité intellectuelle et sociale pour pouvoir identifier convenablement l'Autre musulman. Ainsi, pour édifier leur conception de l'Islam et de sa communauté, les auteurs byzantins devaient puiser les outils de leurs réflexions au sein du Texte fondateur de cette religion, le Coran, qu'ils interprètent comme une base suffisante pour combler leurs connaissances lacunaires de l'Islam[593]. En effet, selon l'approche des auteurs byzantins, l'usage exclusif du Coran va leur permettre de disposer de la doctrine officielle de leurs adversaires monothéistes et éviter en conséquence les incertitudes conceptuelles que ces derniers risquaient de leur opposer. C'est Nicétas de Byzance, chargé de présenter la réponse officielle de l'empereur Michel III (842 – 867) à deux traités islamiques qui rejettent le dogme chrétien de la nature divine du Christ, qui a été le premier à fixer – dans son traité *Réfutation du Livre fabriquée par Mahomet* – la méthodologie analytique byzantine de l'Islam et l'ossature idéelle des critiques qu'elle pouvait lui apporter.

Cependant, en se contentant des textes de Nicétas de Byzance et de sa lecture exclusive du Coran, la conception théologique byzantine allait s'enfermer dans une pensée étroite qui va produire des opinions unilatérales où l'analyse du Coran ne se bâtit qu'à la lumière de la partialité de leurs partis pris et occulter, en conséquence, les mutations importées par l'évolution des contextes culturel et religieux musulmans auxquels ils s'adressaient. En se figeant dans leur approche théorique de l'Islam et en ne se sentant pas sous la menace des autorités musulmanes, à la différence de leurs homologues syriens, les polémistes byzantins pouvaient aisément formuler des approches extrémistes et des critiques violentes à l'égard de l'Islam. Ainsi, ils n'hésitaient pas à attaquer directement la personne de son prophète et le texte coranique qu'ils jugent truffé de futilités et de grossièretés. Leurs plumes vont se saisir

[592] *Ibid*., p.106 -107.
[593] Absence des échanges directs entre les byzantins et les musulmans, leurs seuls canaux de rencontre étaient secondaires : échanges de missions diplomatiques, pèlerinage aux lieux saints ou des échanges formulés par les correspondances adressées par les polémistes musulmans.

de la question épineuse que pose le concept coranique du libre arbitre pour en faire un argument de poids pour lancer leurs dures critiques envers la foi islamique et la condamner. Avant de conclure ce passage relatif à la vision chrétienne de l'Islam, il nous sera judicieux d'observer quelques principes de la rédaction de Nicétas de Byzance afin d'observer de près les outils de sa réflexion et déceler ainsi les contours de cette approche qui va conditionner, pendant plusieurs siècles, la vision chrétienne de la Foi islamique.

L'ensemble de la critique de Nicétas envers l'Islam se situe dans son traité *Réfutation du Coran.* Celui-ci, rédigé après les victoires de Michel III sur les Arabes en Asie mineure (855 – 856), trouva logiquement dans l'exposé de la foi chrétienne – rédigé auparavant pour répondre aux objections musulmanes – une première base conceptuelle. Toutefois, si ce texte est un renforcement de la lecture apologétique du christianisme, il sera également le soubassement d'une nouvelle approche casuistique âpre de l'Islam, de son prophète et de son Texte fondateur.

Ainsi, quand Nicétas affirme qu'il va procéder à la quête de « quelque vérité et de quelque certitude [594]» au sein du Coran en s'appuyant essentiellement sur la Raison qu'il juge, à l'instar d'un *Jahiz* et d'un *Ibn Hazm* comme la seule mesure unanimement recevable pour valider la droiture de son approche[595], il ne se montrera pas soucieux, lui non plus, à chercher le moindre mérite à ses adversaires religieux ou prêter à leur Texte fondateur la moindre qualité conceptuelle. Rapidement, il va s'employer à démonter la fausseté de la mission prophétique de Mohamed et à affirmer que celle-ci ne pouvait être que « le fruit d'une inspiration démoniaque [596]».

La Réfutation du Coran se présente, en effet, comme un travail analytique où Nicétas de Byzance s'exécute à mobiliser une multitude d'arguments chargés d'entériner ses impressions envers cette erreur religieuse qu'est l'Islam. Comme ses prédécesseurs, il affirme que cette religion souffre de l'absence des témoignages oculaires et des annonciations prophétiques qui confirmeraient les prétentions prophétiques de Mohamed, que le Coran est un livre absurde qui ne peut être le produit logique d'une pensée ordonnée et sage et dont les idées restent opposées aux anciennes écritures révélées et contraires aux vérités naturelles[597].

---

[594] T. KHOURY, op.cit., p. 123.
[595] *Supra,*
[596] T. KHOURY, *Ibid*.
[597] *Ibid.,* p. 124.

A l'égard de Mohamad, le polémiste byzantin n'hésite pas à affirmer qu'il était un faux prophète, un usurpateur et l'auteur d'une « coupable machination contre le mystère de la religion chrétienne » qui, par sa réfutation de la divinité du Christ, ne cherche qu'ébranler la Vérité des dogmes chrétiens en lui introduisant les usages idolâtres des arabes et les concepts qu'il a reçu de sa formation manichéenne. Par conséquent, Nicétas de Byzance conclut que le prophète de l'Islam est un homme qui recevait sa révélation du Diable et que c'est vers l'adoration de ce dernier qu'il avait mené les barbares, incultes et dépourvus de la science divine, qui l'ont suivi. La thématique coranique de la guerre envers les infidèles exaspère également Nicétas et le pousse à écrire que le massacre des chrétiens est l'obsession principale des musulmans. Enfin, Nicétas de Byzance ne manquera pas de souligner que l'éthique sensuelle de l'Islam encourage la luxure jusqu'à conduire l'être à devenir l'esclave des passions qui l'assujettissent.

Toutefois, avant de clôturer ce passage et afin de saisir les soubassements conceptuels réels de la rédaction de Nicétas, cette analyse se réorientera vers les motifs de sa rédaction et le contexte politique de son avènement. C'est la compréhension de cet arrière-plan conjoncturel qui nous permettra de saisir la dimension effective de cette approche et la place centrale qu'elle devra avoir dans la rivalité idéologico- monothéiste entre l'Islam et le monde romano-chrétien.

Au début de son traité, cet auteur adresse au Basileus Michel III un éloge chaleureux dans lequel il chante son zèle pour la prédication de l'Evangile et ses victoires militaires et spirituelles sur les musulmans[598]. Ce conseiller de l'empereur, qui avait pour principale intention de rendre efficace la re-christianisation des populations de l'Asie mineure conquise, permit à travers son analyse du Coran de doter les polémistes de Byzance, et tous les ouvriers de la propagande religieuse de l'Empire Byzantin, d'un document officiel qui contiendrait l'arsenal des éléments intellectuels qu'ils pourraient rétorquer aux questions relatives à la foi qu'ils venaient de défaire. Il est indéniable que son entreprise allait servir les intérêts de la politique religieuse de Constantinople et l'administration générale de l'Empire. En démontrant la fausseté de l'Islam, Nicétas de Byzance consolidait l'attitude hostile de l'Empire romain d'Orient envers le Califat islamique qui le concurrençait sur le champ du monothéisme et contestait sa légitimité.

[598] Reference aux victoires qui permirent au pouvoir byzantin d'éliminer en l'an 863 la menace qu'exerçait les troupes islamiques sur son flanc oriental (la défaite de l'Emirat islamique autonome de Mélitène/Maltaya lors de la bataille de Poson) et la reconquête de l'Arménie qui permit au pouvoir byzantin de lancer son offensive en Asie mineure. Voir Warren Treadgold, A History of Byzantine State and Society, California, U S A, Stanford University Press, 1997, p 450 – 452.

Théodore A El Khoury écrit que la rédaction théologique Byzantine exprime une double fierté, celle d'une religion attaquée dans ses dogmes par les adeptes d'un culte barbare et erroné et celle d'une institution impériale romano-byzantine blessée à cause de l'évanouissement irréversible de son passé glorieux. C'est cette fierté qui explique le langage véhément et injurieux des auteurs byzantins envers l'Islam ; en effet, la violence de leurs traités donne plus l'impression de leur volonté de venger, au moins théoriquement, les multiples défaites militaires de l'Empire byzantin que d'établir une lecture objective de l'ennemi musulman qui en était responsable. En propulsant cette réflexion vers de nouvelles limites, nous pouvons écrire qu'en défendant leur fierté, les polémistes byzantins traduisaient parfaitement les mécanismes psychologiques consubstantiels qu'impose toute entreprise intellectuelle soucieuse d'affirmer la droiture et la primauté de l'identité de ses propres concepteurs. Et à l'instar des polémistes musulmans qui, à chaque fois que le Pouvoir califal était menacé, s'employaient à utiliser la Raison et les arguments théologiques adéquats pour reconsolider les préceptes et la légitimité religieuse et politique du Califat islamique face aux *Rûm*, "falsificateurs de la Véracité monothéiste", leurs homologues chrétiens pouvaient recourir aux mêmes outils de réflexion, puisés dans les Textes fondateurs du Christianisme et la Raison, "seule arbitre admissible", pour affirmer les origines altérés du Coran et l'absurdité de ses préceptes.

Ultérieurement, les commentaires dépréciatifs des auteurs byzantins circuleront au sein des masses chrétiennes vivantes au sein de l'occident latin et aboutiront à une nouvelle perception de l'Islam où celui-ci, tel qu'il est identifié par une idéologie papale soucieuse de soutenir les royaumes chrétiens espagnols et de conquérir l'Orient méditerranéen, est présenté comme l'ennemi infidèle capable de bafouer la valeur eschatologique de Jérusalem et d'humilier les frères chrétiens d'Orient. L'Islam se voyait donc schématisé, dans l'occident chrétien latin, à travers une image synthétique qui devait répondre aux exigences de ses destinataires et démontrer, auprès du grand public chrétien, le caractère odieux de la religion ennemie.

Après avoir étudié l'image des *Rûm* au sein des fragments constitutif (coran/hadith) et subsidiaires (Théologie/Historiographie) de la littérature arabo-islamique médiévale et expliquer, comment celle-ci, parallèlement à celle développée par la littérature théologique romano-byzantine à l'égard de l'Islam, était articulée sur les fondements identitaires de leurs auteurs, il est temps de s'interroger sur la manière dont cette rivalité conceptuelle et idéologique, insufflée par la défense de l'authenticité de la foi et la légitimité du nouveau

commandement de la cité universelle, devait façonner la rédaction Juridique islamique médiévale.

§2§ De l'absence de Rome au sein de la rédaction juridique Arabo-médiévale, vers de nouvelles approches.

A travers ce passage, deux nouveaux éléments d'analyse viendront parachever notre réflexion et la doter des connaissances qu'elle estime nécessaires pour débroussailler notre opinion quant à l'image de "Rome" au sein de la littérature juridique arabo-islamique médiévale. Après l'examen de la notion d'intellectuel au sein de l'Islam médiéval et la compréhension de sa fonction "organique", nous exposerons de manière concise les axiomes fondateurs de l'ordre cognitif commun aux penseurs islamiques médiévaux et nous expliquerons comment le juriste musulman médiéval, partie intégrante de ces derniers, devait y puiser son référentiel. Nous verrons donc comment le droit, en tant que produit des conjonctures temporelles et idéologiques, est devenu à travers sa reconfiguration islamique l'expression globale des revendications conceptuelles et identitaires d'*al-Ûmma*. Edifié pour consolider la charpente conceptuelle de la nouvelle communauté des croyants monothéistes, le *fiqh* islamique, notamment à travers la science de ses fondements[599], devait traduire l'excellence de "la meilleur communauté qui ait surgi parmi les hommes[600]" et véhiculer les postulats de son originalité. Appréhendé sous cet angle, il lui (le *fiqh* islamique) sera logique de s'arracher de ses fondements humains et préislamiques et se dissocier, corrélativement, de sa propre historicité.

A, le *Faqih* musulman, un l'intellectuel au sein de l'Islam médiéval.

Selon le professeur M. A. Al-Jabri, l'intellectuel se définit « à partir de son rôle au sein de la société en tant que législateur, opposant, messager d'un projet sociétal ou au moins en tant que le défendeur d'une opinion », il est celui qui se laisse guider par sa quête de la Vérité et qui fait preuve de son courage en menant sa réflexion au bout de ses limites, au risque de se heurter à ses propres résultats ou à l'autorité du pouvoir en place. Il devient donc le critique qui veille à définir, analyser et participer à dépasser les obstacles qui gênent la démarche

[599] Chapitre III
[600] *Coran, Sourate al Imran, Verset. 110.*

évolutive de la société et son aspiration vers une organisation plus juste, plus humaine et plus rationnelle[601].

L'intellectuel peut ainsi s'interpréter comme "la conscience de la société où il s'exprime" ; toutefois, l'esquisser à partir de son engagement exclusif envers la "prospection de la Vérité" risque d'être une entreprise aléatoire et incomplète. En effet, comme l'observe L. Coser, la recherche de la Vérité qui caractérise l'intellectuel ne peut s'effectuer en dehors "des valeurs centrales de sa société et de sa culture […], l'intellectuel doit rester d'abord concerné par la recherche et la conservation des valeurs collectives et sacrées qui gouvernent son groupe, sa société, sa civilisation et s'engage en conséquence envers elles[602]". Ce concept ne peut donc être saisi sans le terreau idéel et la structure sociétale qui le fait apparaître, c'est à travers leurs cadres institutionnel et culturel qu'il va s'exprimer et forger ses opinions. La définition de Edward A. Shils nous apparaît plus appropriée quand elle affirme que « les intellectuels sont ceux qui produisent des œuvres, qui créent et innovent dans le domaine culturel et idéologique (mais qui restent) des consommateurs et des reproducteurs des autres œuvres, ils s'inscrivent nécessairement dans une tradition intellectuelle, c'est-à-dire , un milieu culturel (un système de pensée) et agissent au sein d'une tradition (un système de croyances et de règles) qu'ils cherchent à maintenir ou à innover [603]». En conséquence, le groupe restera la condition nécessaire pour l'émanation de l'intellectuel qui a pour fonction de produire, et de transmettre dans l'espace et le temps, les discours garants de l'identité du groupe, les valeurs centrales de la collectivité. Cependant, en confirmant qu'à travers leurs œuvres, ces intellectuels peuvent à la fois prolonger la tradition dans laquelle ils s'inscrivent ou la dépasser à travers leurs critiques, l'opinion d'E. A. Shils va nous projeter devant un portrait dualiste où les intellectuels vont se répartir en deux catégories :

> soit les Intellectuels sont les gardiens de la Tradition, des valeurs et des institutions centrales de la Société et sont donc les défenseurs de l'orthodoxie, de la religion établie, les représentants de l'idéologie dominante ;
>
> soit, ils sont les représentants de la création qui élabore et développe des potentialités alternatives dans leur propre culture et dévoilent donc un visage de dissidence qui rejette le particularisme de la leur société au profit de la valeur de l'universalisme.

---

[601] Mohamed Abid Al Jabiri. Les Intellectuels au sein de la civilisation arabe : la Mihna d'Ibn Hanbal et la Nakba d'Ibn Ruchd. Centre des études de l'Unité Arabe. op.cit., p 19-23.
[602] Lewis COSER, Men of Idéas: a sosciologist's view, New York, Free Press, 1965, xviii-374 p.
[603] Edward Albert SHILS, The Intellectuals and The Power, and other essays, Chicago, University of Chicago Press, 1972, 481.p.

Ainsi, de manière schématique, ce sont les rapports avec l'autorité politique en place qui définiraient la place et le rôle de l'intellectuel dans le processus évolutif de la société ; celui-ci serait soit le conseiller du Prince et l'expert au service du pouvoir, soit l'opposant qui peut voir sa vie menacée en raison de "sa défection à l'égard du conformisme social"[604]. Comment pouvons-nous, donc, à travers cette configuration contradictoire, construire la définition du juriste arabo-islamique médiéval ? Devons-nous nous contenter de cette catégorisation pour l'appréhender et déterminer ainsi sa fonction édificatrice de la pensée arabo-islamique médiévale ? Dans ce cas, il sera facile de le répertorier au sein de la catégorie des intellectuels Traditionnels, ces gardiens de l'orthodoxie et de l'idéologie dominante, d'autant que les éléments d'analyses qui nous ont été fournis jusque-là nous incitent à se diriger dans ce sens. A travers cette première perspective, comment pourrons-nous réfuter ces opinions qui affirment que le Faqih islamique médiéval n'était que l'agent exécutif de la volonté du Prince[605].

Or, un tel postulat est, à travers son propre pivot, erroné, et bien que la compréhension du rôle du Juriste arabo-islamique médiéval, en tant qu'intellectuel, se construise d'abord à travers l'ordre cognitif uni qui a forgé ses opinions, cette approche dualiste est elle-même lacunaire et nécessite d'être nuancée. Ainsi, comme l'a démontré Antonio Gramsci, tout intellectuel (conservateur ou innovateur) est un intellectuel "organique" qui se situe, d'une manière ou d'une autre, sur l'échiquier où se déroule le processus évolutif des rapports qui lient les différentes structures sociales ou doctrinales. Ce penseur délimite le concept d'intellectuel de deux façons :

> La première consiste à définir les intellectuels par la place et la fonction qu'ils occupent au sein d'une structure sociale. Cette première définition, d'ordre sociologique, donnera le nom d'organique à cette première spécification de l'intellectuel ;
>
> la seconde interprétation est d'ordre historique et consiste à déterminer les intellectuels par la place et la fonction qu'ils occupent au sein d'un processus historique de la société et du pouvoir qui la dirige ; elle qualifie de traditionnels les intellectuels organiquement reliés à des classes disparues ou en voie de disparition. Donc, dans l'analyse historique, le terme organique prendra une nouvelle signification en étant précisé et limité par celui de traditionnel[606].

---

[604] Gerad LECLERC, Sociologie des Intellectuels, Que Sais-Je ? PUF, 2003, p. 16-20.
[605] Supra, chapitre 3
[606] Jean-Marc Piotte, La pensée politique de Gramsci, Une édition électronique réalisée à partir du livre de Jean-Marc Piotte, La pensée politique de Gramsci. Montréal : Éditions Parti-Pris, 1970, 302, Site de l'Université du Québec à Chicoutimi, Collection : Les Classiques des Sciences sociales, mise à jour régulière, http://classiques.uqac.ca/contemporains/piotte_jean_marc/pensee_de_gramsci/pensee_pol_gramsci.pdf. Consulté, 15 décembre 2012.

La distinction entre perspective sociologique et perspective historique ne signifie pas, par ailleurs, une division au sein de la pensée gramscienne car elle sera rapidement dépassée dans la mesure où son auteur va expliquer comment l'approche historique reprendra, intégrera et complétera l'approche sociologique. Ainsi, Gramsci écrit que chaque groupe (social, doctrinal, religieux) « au moment où il émerge à la surface de l'histoire trouve des catégories d'intellectuels qui existaient avant lui et qui, de plus, apparaissaient comme les représentants d'une continuité historique que même les changements les plus compliqués et des formes sociales et politiques n'avaient pas pu interrompre… [607]». Ces intellectuels qui représentent la continuité historique sont ceux que Gramsci désigne de traditionnels et écrit qu'ils vont faire l'objet d'une lutte qui s'instaure entre le groupe émergent qui cherche à les assimiler et l'élite en déclin auxquels ils sont naturellement attachés ; en effet, le premier sait que son hégémonie sur l'ensemble de la société est conditionnée par son incorporation des intellectuels traditionnels, la réussite même de son entreprise dépend de sa capacité à la réaliser….

En somme, Gramsci écrit que l'intellectuel va être défini par la place qu'il occupe dans l'ensemble des rapports sociaux et la manière dont il sert le groupe qui lui permet de développer ses idées contre sa contribution à façonner une homogénéité conceptuelle qui traduirait les préceptes fondateurs de sa propre vision de la société. En conséquence, l'intellectuel a pour fonction d'homogénéiser la conception du monde du groupe/structure doctrinale auquel il est organiquement relié et le fait à travers son savoir (ses écrits et ses enseignements) et ses critiques à l'égard des doctrines qui risquent de déformer la conscience qu'il porte. En conséquence, c'est à travers sa nature organique et sa fonction d'homogénéisation que les premiers jalons qui définissent l'intellectuel arabo-islamique médiéval doivent être saisis. Ainsi, si la perception idéelle par celui-ci des valeurs transcendantes qui régissent la raison collective de la société constitue la première strate de son avènement, c'est son comportement face aux exigences conceptuelles caractéristiques des groupes qui exercent le pouvoir, ou aspirent à la faire, qui permettra d'interpréter son rôle et la manière dont il va être défini.

[607] *Ibid.*

C'est en observant à la fois la pensée de l'intellectuel musulman au moyen âge et l'horizon conceptuel où il est intervenu et s'est exprimé que nous discernerons sa véritable posture et la manière dont il a contribué à la construction de la raison islamique collective. Or, cet "Horizon conceptuel" a été jalonné dès la fin de la Révélation par deux divergences fondamentales qui façonneront tout son processus évolutif. Ainsi, si la question de le Califat/l'Imâmat générale s'est érigée comme une problématique intrinsèque de la vie de la jeune communauté islamique et a provoqué en conséquence une multitude d'opinions destinées à la structurer, le clivage doctrinal relatif à la responsabilité de l'être et à son libre arbitre, apparu ultérieurement, va parachever les bordures limitatives des domaines de ses spéculations.

Désormais, l'Intellectuel arabo-islamique médiéval ne pourra agir qu'à l'intérieur de cette sphère et exprimer ses convictions à partir de ses axiomes fondateurs. Cependant, si la première génération des intellectuels musulmans semble être plus préoccupée à débattre de la notion du libre arbitre qu'à appartenir à une mouvance politique[608], l'avénement progressif d'un arsenal d'écritures, destinées à véhiculer le savoir islamique et à le préserver, aboutira à l'apparition d'une nouvelle génération d'intellectuels. Celle-ci, riche de ce fond idéel mis à sa disposition, ne va pas toutefois le développer ou le rénover et se consacrera à s'en servir, essentiellement, pour répondre aux exigences complexes de la nouvelle conjoncture historique d'*al-Ûmma* et des nouveaux défis que lui ordonnaient sa crise institutionnelle (la confrontation des diverses mouvances politiques, *al-Mû'tazila, Ahl al-Sûnna, al-Schi'â*) et les attaques spéculatives de ses contradicteurs (manichéisme, culture perse, opinions chrétiennes).

En exerçant son intellect, le penseur musulman médiéval devrait d'abord défendre les dogmes fondateurs du champ conceptuel relatif à sa communauté d'appartenance, *al-Ûmma*, cependant, son engagement ne se fera pas de manière spontanée et devra s'inscrire au sein de chacune des structures doctrinales qui prétendirent à son commandement, à sa préservation et à l'accomplissement de sa destinée. En conséquence, qu'il soit un juriste, un philosophe, un théologien, l'intellectuel musulman médiéval doit se définir à travers sa fonction organique et sa capacité à exprimer la Vérité véhiculée par la globalité que représentait *al-Ûmma*, et façonner ses configurations au sein de la structure doctrinale et sociale à laquelle il s'attachait.

[608] Mohamed A. Al JABRI. Les Intellectuels au sein de la civilisation arabe : la *Mihna* d'Ibn Hanbal et la *Nakba* d'Ibn Ruchd. Centre des études de l'Unité Arabe. Beyrouth, op.cit., p. 48-54.

A travers cette perspective nous pouvons comprendre l'œuvre conceptuelle des auteurs musulmans médiévaux qui pouvaient, certes, appartenir à des mouvances conceptuelles différentes mais qui devaient servir la Vérité, une et indivisible, véhiculée par les valeurs transcendantes qui régissent *al-Ûmma*. Et bien qu'elle puisse s'avérer importante, la relation de l'intellectuel arabo-islamique médiéval avec le pouvoir n'était aucunement démonstrative de son positionnement conceptuel. Le cas des penseurs Mû'tazilites est par ailleurs significatif de la spécificité du rôle de l'Intellectuel. Ceux-ci, faisant preuve d'une lecture révolutionnaire et rationnelle du Texte Révélé, n'hésitaient pas à entrer en coalition avec le pouvoir politique abbasside qui leur permettait de transcrire leurs propres préceptes doctrinaux en échange des possibilités que leur école lui offrait pour contrarier ses adversaires doctrinaux. Le cas *d'Al Jahiz* est par ailleurs révélateur de la nature ambivalente caractéristique de cette école ; ce penseur qui était capable de démontrer et défendre le concept du libre arbitre, pouvait également être un outil au service des appareils du pouvoir Abbasside et de son Credo déterministe.

Les Mû'tazilites étaient-ils donc des intellectuels traditionnels ? Des libéraux et des innovateurs ? Toute réponse ne pourra être que fausse car la question est, en elle-même, viciée. La catégorisation bipartite des intellectuels est donc trompeuse car chaque Intellectuel s'identifie à travers sa fonction organique et sa capacité à concilier la Vérité originelle de son groupe d'appartenance, en l'occurrence ici : *al-Ûmma*, avec les conceptions propres de son école de pensée. L'intellectuel islamique pouvait ainsi intégrer le service du pouvoir pour maintenir sa domination au sein *d'al-Ûmma* et voir ses propres idées se réaliser ou rester à sa marge et s'attacher à d'autres mouvances qu'il estime plus appropriées pour traduire ses opinions. Malgré les variations de ces écoles de pensée, elles resteront ancrées dans ce référentiel originel fixé, antérieurement, pour traduire la vision islamique de Monde et qui devaient en conséquence limiter l'horizon conceptuel où pouvaient s'exercer leurs intellects.

A partir de ces observations, nous constaterons que l'intellectuel s'appréhende d'abord à travers la Vérité (Vision du Monde) qui organise champ conceptuel originel ; ainsi, pour comprendre le rôle des Juristes classiques et la façon dont ils devaient forger la pensée Islamique médiévale, nous devrons nous orienter vers les postulats spéculatifs qui ont fondé la raison arabo-islamique orthodoxe et observer, une dernière fois, la manière dont ils allaient être transcrits à travers l'œuvre intellectuelle arabo-islamique classique et notamment son fragment juridique. C'est à travers cette lecture déductive que nous pourrons comprendre

comment la perspective des juristes musulmans de l'héritage romain devait s'établir à travers l'ordre cognitif qui l'a originellement agencé.

B/ Les atomes architectes du Référentiel arabo-islamique médiéval.

« Cette classe (compagnon des prophètes) avait pour elle la puissance de la mémorisation, l'intelligence pénétrante en matière de religion, la clairvoyance en herméneutique. Elle fit ainsi jaillir des textes sacrés, des fleuves de science et en a extrait les trésors, jouissant en cela d'un entendement singulier… Cet entendement est comme le fourrage et l'herbe qui fait pousser la bonne terre ; c'est par lui que cette classe se distingue de la seconde classe, c'est-à-dire celle qui a conservé les textes, qui avait pour souci de les conserver et de les fixer exactement. On s'est ensuite adressée à elle et on a reçu d'elle les textes pour en extraire et mettre au jour les trésors…

Ibn Taymiya, Naqd Al Mantique, p79.

Par le terme Référentiel, notre approche désigne le cadre commun des préceptes originels de la Raison arabo-islamique et l'ensemble des connaissances liminaires qui devaient introduire les opinions et les interprétations des auteurs musulmans au moyen âge. En effet, comme le souligne M. Al-Jabri, « penser un concept et l'étudier en dehors de cette globalité/Référentiel fondateur, ne pourra que lui faire perdre son importance philosophique et psychologique et dénaturer, en conséquence, l'essence exacte de sa valeur [609]».

Bien qu'elle transgresse les limites concrètes de l'espace et du temps et élimine pratiquement la perspective Historique, l'approche traditionnaliste de la formation de la raison arabo-islamique allait s'imposer comme la principale grille de lecture chez les penseurs islamiques qui la véhiculaient et la défendaient ; c'est ce soubassement conceptuel qui idéalise la Génération- témoin de la Révélation - et enseigne la continuité ininterrompue de ses enseignements qui va permettre de valider la notion d'un Islam authentique connu dès son origine, perpétué par les fidèles contre la déviation et la déformation ou les mutilations que risqueraient de lui introduire les lectures hérétiques[610].

[609] *Ibid*,. p8.
[610] Mohamed ARKOUN, La Pensée Arabe, Que sais-je ? PUF, 7ème éd, 2008, p.26.

Selon cette orthodoxie conceptuelle, la Vérité de l'Islam (ses enseignements orthodoxes, tous les prototypes de la conduite religieuse et de l'action humaine, de l'organisation sociale) est donc concentrée dans son âge fondateur et elle est parfaitement définie dans les sources modèles (Coran, Hadith) idéalement compris par la génération éminente des compagnons, puis recueillis et transmis scrupuleusement par des génération des suivants et les générations successives des pieux docteurs. Bien qu'elle se fonde sur le mythe pour exprimer la vérité vécue par la collectivité, c'est cette interprétation anachronique qui va modeler l'ensemble de la pensée islamique médiévale ; comme nous l'avons souligné précédemment, l'œuvre conceptuelle d'*al-Shafi'i* et sa structuration d'un *fiqh* sacralisé en constitue, par ailleurs, la meilleure illustration. Ainsi, face aux principes et aux règles qui remontent à l'époque antéislamique et qui l'ont façonné, le savoir arabo-islamique médiéval cherchera à les rattacher à l'âge fondateur *d'al-Ûmma* et les érigera en une tradition authentique, un cadre référentiel révélé à partir duquel aurait lieu son regard sur toutes choses : l'Univers, l'Homme, l'Histoire. Peu importe que la codification de ce savoir se situe à des intervalles chronologiques importants (à partir du VIIIe – IXe s) de la fin de la Révélation (an 632 J.C), c'est celle-ci qui va définir la conscience arabe aussi bien dans sa manière de penser le Passé que dans son déploiement ultérieur[611].

Conçue donc à partir de ses liens authentiques avec l'âge fondateur de l'Islam, la pensée islamique médiévale va articuler ses rapports avec celui-ci à partir d'un nombre de postulats infaillibles. Ainsi, si la révélation coranique contient tout ce que l'homme doit savoir sur sa propre destinée, sur autrui, sur le monde, sur Dieu, c'est l'œuvre interprétatrice de Mohamad qui permettra de l'expliquer et d'éclaircir le sens exact de la Révélation. Par son œuvre et par la magnificence de ses actes, la vie du prophète de l'Islam est constituée comme un modèle parfait que le fidèle doit se forcer à imiter. La Valeur des conduites humaines est strictement interprétée à partir de la lecture des sources transmises et des modèles symboliques idéaux (prophètes, compagnons, saints, imâms), tout écart à l'égard de ces modèles est vécu et présenté comme une déchéance et une dissidence coupables d'affaiblir la communauté…

[611] Mohamed Abed al JABRI. Introduction à la critique de la Raison Arabe. Paris, Editions La Découverte. Paris. 1994.

Tous les groupes doctrinaux constitutifs de la pensée islamique, malgré leur hétérogénéité et leurs prétentions distinctives à détenir l'Islam Vrai et à pouvoir le perpétuer, pratiquent la même activité mythologisante du passé, sa projection des notions diverses et des situations historiques changeantes se construit sur "la Table de Significations idéales" dressée en ce temps-là[612]. Toutes les structures doctrinales qui ont forgé la pensée arabo-islamique médiévale entretiennent le même genre de rapports avec cet âge fondateur et développent en conséquence une littérature où toutes les configurations de la pensée islamique sont dominées par l'a priori théologique, la réintégration même des faits historiques au sein de leurs textes n'y est admise que dans la mesure où ceux-ci ne portent pas atteinte aux vérités de la foi islamique d'une part et aux principes de la cohésion de chaque école, d'autre part. Logiquement, ce postulat devait atteindre l'historicité même des sociétés humaines, unifiées sous la bannière de l'Islam et l'aligner sur les exigences de l'au-delà métaphysique qui avait forgé la pensée des auteurs qui la décrivent et la fixent.

Au sein de la conscience arabo-islamique médiévale, l'introduction par le Coran d'une nouvelle situation herméneutique et l'Intervention de la Révélation islamique qui en résulta, constitue la clef suffisante pour comprendre "la signification totale" de l'Humanité ; c'est à travers elle que doit s'exercer l'intelligence des hommes. Ainsi, toutes les consciences qui reçoivent l'Islam, comme expression de la Vérité, vont décider de la signification de celle-ci à partir de l'exégèse des énoncés coraniques. La déduction des valeurs transmises par le Texte coranique permettra ainsi de parachever le sens des connaissances acquises préalablement et de proposer un savoir islamique médiéval dont la finalité, immédiate et ultime, était la consolidation de la communauté islamique. La pensée arabe s'est trouvée, en conséquence, cloîtrée dans ce principe qui enseigne que la Vérité ultime, éternelle et totale, est incluse dans le Coran ; peu importe la manière dont elle va être saisie et communiquée (lecture littéraliste, rationnelle ou interprétation implicite), la multitudes de ses écoles de pensée ne devra pas faire perdre de vue l'existence d'une plate-forme intellectuelle et culturelle commune à tous les esprits qui ont contribué à l'élaboration de la pensée classique arabo-islamique. Celle-ci, confinée dans le même cadre spatio-temporel et le même horizon esthético-éthique, devait consacrer un seul et unique constat, celui de la centralité de l'Islam[613].

[612] Mohamed ARKOUN, La Pensée Arabe, *op.cit.*, p. 27.
[613] *Ibid,* p.56.

Selon la conception dogmatique de l'Islam médiéval, l'univers entier est une création divine, parfaitement ordonnée, cependant, sa fragmentation originelle l'incite à aspirer à l'unité et à la faire émerger ; et parce que le Vrai/Justice se trouve au sein de la communauté de Mohamed, il était normal, pour l'intellect médiéval, de définir celle-ci comme le noyau central qui permettrait à cet univers de définir à la fois, sa géographie, sa religion, sa culture, son éthique et sa loi.

La centralité de *Dar al-Islam* devenait donc la Vérité capable de fixer les assises conceptuelles qui permettent d'ériger la perception de soi et celle de l'autre, elle couvrait en conséquence toutes les divisions de la pensée islamique et s'exprimait à travers l'ensemble de ses manifestations et notamment à travers les écrits des géographes[614], des historiens, des théologiens et logiquement des Juristes médiévaux musulmans qui élaborèrent une répartition juridique dualiste de l'univers. Ainsi, ces derniers vont interpréter le monde à travers une division bipartite où "*Dar al-Islam*" cohabite avec "*Dar al-Hârb*", si la première notion désigne l'ensemble des territoires soumis à la souveraineté du Califat, la deuxième renvoie à la sphère territoriale et doctrinale non-islamique, restée en dehors de la loi divine et sourde devant son Vérité.

Chez les *Fûqaha* musulmans, *Dar al-Islam* a été structurée à partir d'un pacte sacré et dispose donc de la Vérité Authentique qui la légitime en face de *Dar al-Hârb* qu'il faudra ramener à la voie divine, *al-Shari'â,* et soumettre aux valeurs éthiques de l'Islam. En conséquence, l'état qui anime la relation qui unit ces deux sphères restait dans les écrits juridiques médiévaux, intrinsèquement, conflictuel : c'est une guerre permanente – qui peut être manifeste ou inexprimée - car aucune paix ne peut exister légalement entre les deux mondes ; nulle conciliation ne peut être possible entre deux contradictions[615]. Chez les juristes musulmans médiévaux, chaque souverain musulman, en sa qualité de garant de la Loi divine, devait employer ses moyens pour accomplir le dessein universaliste *d'al-Ûmma*.

---

[614] Ibn Fakih al Hamadani, *Mukhtassar al buldan*. Abrégé des livres des pays. Traduit par H. MASSE. Institut français de Damas. Syrie. 1973; Said al Andalussi. *Kitab al massalik wa al mamalik*. Collection bibliotheca geographorum arabicorum. Volume 39 publication of the institute for the history of Arabic & Islamic science. Frankfurt, Fuat SEZGIN. 1992; Kudama Ibn Jafar, *Kitab al kharaj.* Collection bibliotheca geographorum arabicorum. Volume 39 publication of the institute for the history of Arabic & Islamic science.op.cit; Ibn Hawkal, *Surat al ard,* la configuration de la terre. Traduit par J.H.KRAMERS. Paris, Maisonneuve & Larose, 2001.Ibn Rusta, ahmad ibn umar abou ali, *Al akhlaf al nafissa.* Les atouts précieux. Le caire. 1955. Koray, DURAK, Who Are The Romans, The Definition of Bilad al-*Rûm* in Medieval Islamic Geographies, Journal of Intercultural Studies, 2010, p. 285-298.

[615]. Abdellah Ibrahim, *al-markaziya al-Islamiya,* la centralité islamique : de l'autre dans l'imaginaire islamique médiéval, Casablanca, al-Markaz al-Thakafi al-Arabi, 2001, p. 35-42.

A travers ce dualisme existant entre *Dar al-Islam* et *Dar al-Hârb,* c'est la première qui se constitue comme le réceptacle de cette volonté divine, c'est à travers elle qu'éclate la Vérité dans son sens universaliste ; *Dar al-Hârb,* quant à elle, est l'incarnation logique de cet Autre rejeté à cause de ses convictions païennes ou de son monothéisme altéré. Comme le faux a été progressivement attribué, au sein de la conscience collective islamique, aux *Rûm*, il ne sera pas étonnant de savoir que ceux-ci devaient élaborer leurs rédactions en intégrant ce postulat fondateur.

En effet, puisque la science *d'al-fiqh* a d'abord été élaborée comme une exégèse vouée à interpréter la Vérité coranique et asseoir son contrôle de l'Histoire de l'Humanité et la destinée prédéfini de l'être, cette science qui cherchait à saisir le sens des énoncés divins, en vue de leur explication sous forme de qualifications religieuses des actes humains, devait d'abord permettre à l'écriture sacrale (Coran – traditions du prophète) de systématiser la conscience, la réflexion, l'imaginaire et l'action de chaque membre de la communauté musulmane[616]. Et comme la perception islamique de Rome allait faire de son "Erreur monothéiste" un paradigme inconditionnel pour façonner sa propre identité, il apparaît difficile que la science juridique islamique médiévale qui avait établi la dichotomie conceptuelle entre *Dar al-Islam* et *Dar al-Hârb* pour distinguer entre l'Authenticité de la Fausseté, la Justice de l'Injustice, ait pu exprimer à l'égard de cette nation égarée quelconque obligation conceptuelle. Corrélativement aux autres fragments de la littérature islamique médiévale attachés tardivement à des assises sacrales, la littérature juridique islamique médiévale se devait de traduire l'excellence de la Vérité théologique fondatrice d'*al-Ûmma* en incorporant artificiellement ses préceptes régulateurs au sein de l'âge fondateur de l'Islam.

[616]. Mohamed ARKOUN, Religion et société d'après l'Exemple de l'Islam, Studia Islamica, N. 55, Maisonneuve & Larose, 1982; pp 5 – 59.

Conclusion de la deuxième partie.

Considérée donc comme une parcelle ordonnatrice de la globalité socioculturelle et religieuse islamique médiévale, la pensée juridique arabo-islamique se révèle comme une œuvre intellectuelle émise au service de l'Authenticité de l'Islam, d'une part, et de la perception propre de l'orthodoxie institutionnelle qui l'avait édifiée, d'autre part. A travers ce point de vue, sa posture devant les legs juridiques romains ne devait pas seulement s'articuler sur l'axiome identitaire consubstantiel de la Raison arabo-islamique médiévale, mais également véhiculer les desseins caractéristiques du système doctrinal qui l'instituait.

Ainsi, en déracinant les normes régulatrices de la vie communautaire de leurs origines historiques, notamment romaines, et en les incorporant au sein de l'assise mythique de l'âge fondateur de l'Islam, la littérature juridique arabo-médiévale ne permettait pas seulement d' "épurer" le droit de ses aspects profanes et d'éloigner les manifestations de l'erreur conceptuelle, que représentait l'héritage romain, qui pouvaient atténuer l'excellence de la charpente organisatrice *d'al-Ûmma*, elle réconfortait également l'approche déterministe orthodoxe, relative à l'évolution de la société humaine, et son occultation de la liberté législatrice de l'être et de sa capacité à réguler les affaires de sa communauté.

Conclusion Générale.

S'affirmant comme une armature conceptuelle au service des desseins collectifs du groupe social qui l'accueille et qui l'applique, la conception du droit nous est apparue inaccessible sans la prise en compte de deux éléments préalables, l'approbation de sa genèse composite d'une part et l'observation des traits de la communauté sociale où il intervient, d'autre part. Si la première condition nous a permis de sortir *le fiqh* islamique de ses contours célestes et de l'exonérer de "la partialité" inhérente que lui offrent ses caractéristiques religieuses, la deuxième a été primordiale pour comprendre la manière dont le groupe social s'aperçoit et les prolongements de cette vision sur sa propre identité et sur ses normes régulatrices.

En effet, c'est en s'alignant sur le regard que porte une communauté humaine sur elle-même que nous pouvons comprendre l'attitude du législateur et des juristes chargés de façonner le droit destiné à assurer son propre maintien. Ainsi, parce que la communauté musulmane s'est considérée, au sein de l'approche orthodoxe, comme une nation monothéiste chargée de clôturer le message ontologique relatif à l'être et d'abroger les préceptes antérieurs des autres nations qui l'ont précédé et qui se sont égarées de la vérité monothéiste, il était logique que sa rédaction juridique classique œuvre un droit au diapason avec l'image que s'est portée *al-Ûmma* sur elle-même, sur ses desseins eschatologiques et sur la manière dont elle allait appréhender le monde où elle est intervenue.

En formulant ce constat, le chercheur peut déceler la présence indéniable de plusieurs connexions au sein du droit : celle qui relie la communauté à ses juristes, une autre qui relie la communauté à la souveraineté chargée de la guider sur les sentiers de sa destinée et enfin les liaisons existantes entre les auteurs du droit et l'organe dépositaire de la souveraineté. Ces connexions structurent le droit et le façonnent à travers des configurations qui risquent de le mener loin de sa finalité organisatrice originelle. Le droit devient donc un miroir qui reflète à la fois les attentes de l'autorité dépositaire de la souveraineté et celles de la communauté où il intervient, il se transforme donc en une représentation idéelle assignée à refléter les attentes "identitaires" de la société humaine au lieu de l'aider à s'accommoder, efficacement, aux aléas dus à son évolution temporelle.

A travers cette perspective, la norme régulatrice peut aisément s'arracher de sa réalité historique et échapper à ses origines humaines pour se métamorphoser en un principe abstrait et contraignant qui serait capable d'entraver l'évolution de la société et même de la fermer. Il faut rappeler que ces connexions intrinsèques qui interfèrent au sein de la formation du droit n'ont pas été exclusives au droit musulman et peuvent être observées également au sein du processus constructif du *Jus* romain.

La compréhension de l'image de Rome et de ses legs juridiques et institutionnels au sein de la rédaction juridique arabo-médiévale s'érige devant le chercheur comme une équation qui nécessite la clarification des trois variables intervenantes au sein de sa formulation : la communauté, la souveraineté, le rôle des juristes. En disséquant l'approche islamique orthodoxe de ces trois notions, cette équation se résoudra tout en nous invitant à réfléchir sur la finalité du droit au sein de la pensée islamique.

ۏ ۏ ۏ ۏ ۏ

Terreau originel de la construction juridique, le groupe social apparaît comme le seul élément immuable au sein du processus créatif du droit, ce sont ses valeurs et son adhésion qui conditionnent son avènement. Or, en se confondant avec l'architecture harmonieuse de l'univers et en cherchant à se structurer à partir de son ordre unitaire, l'avènement de l'idée de la communauté universelle allait arracher le groupe social de sa "réalité terrestre" et l'inscrire au sein d'un processus voulu par la providence bienveillante d'un Au-delà inaccessible.

Façonné d'abord à Rome, le concept de la Cité universelle verra son axiome fondateur se modifier parallèlement à l'évolution impériale et se déplacer graduellement de son essence stoïcienne originelle – celle de la raison universelle – vers le Credo d'une foi monothéiste révélée par le Dieu transcendant des chrétiens. En ralliant la religion chrétienne, Rome/Constantinople s'inséra dans la finalité eschatologique de l'*Oikoumène* et devient le chef-lieu et le phare de la communauté universelle des croyants monothéistes. Garant de l'ordre divin et de la destinée religieuse des hommes, l'empereur romain chrétien pouvait réinterpréter et pérenniser l'origine sacrale de son autorité. Ultérieurement, *al-Ûmma* islamique, forte de ses victoires militaires et de son expansion territoriale rapide, s'adossa sur les socles transcendants et métaphysiques de son propre monothéisme religieux pour s'identifier comme la nouvelle illustration parfaite de l'édifice civique cosmopolite.

Avec l'avènement d'*al-Ûmma*, la Communauté universelle achevait un cycle où l'incarnation de la souveraineté et son exercice de la fonction juridique deviennent les expressions de la volonté divine et les outils appropriés pour mener l'homme sur la voie de son Salut.

S'imbriquant ainsi dans les desseins providentiels d'un Dieu indivisible et transcendant, la souveraineté islamique pouvait, à son tour, se sacraliser et se présenter comme la passerelle qui relie les visées temporelles de la communauté monothéiste et celles qui lui ont été prescrites par son concepteur divin. Le Califat islamique devenait ainsi une "hiérophanie" chargée de modeler la conscience collective de la communauté universelle islamique et de lui fixer ses dogmes fondateurs. Appelé à prolonger cette souveraineté sacralisée, le droit pouvait donc se présenter comme un procédé "donné" au profit des finalités eschatologiques organisatrices de la nouvelle cité monothéiste, *al-Ûmma*.

La sacralité du droit apparaît en conséquence comme attribut non originel et devient le corolaire de la façon dont a été fixée la légitimité du pouvoir au sein de la Cité universelle. Ainsi, après avoir analysé la légitimité impériale à Rome et son abandon progressif de son fondement humain, nous nous sommes arrêtés devant l'approche doctrinale ordonnatrice de la notion de la souveraineté au sein d'*al-Ûmma* et la manière dont elle s'est ancrée au sein des origines métaphysiques édificatrices de la communauté islamique.

En s'appuyant sur le concept d'*al-jabr* qui relie la volonté divine à l'ensemble des événements temporels et actes humains, la pratique du califat omeyyade esquissa les soubassements d'une légitimité aux origines surnaturels avant de s'en servir pour occulter et évincer le libre-arbitre et la raison humaines de la gestion des affaires de la société. Ainsi, en éclipsant la liberté législatrice, notamment à travers sa bénédiction de la lecture littéraliste et rigide du texte révélé et en persuadant *al-Ûmma* de son excellence religieuse, la souveraineté califale sunnite accomplissait sa fonction "hiérophanique" et réussit à imbriquer au sein de la conscience collective islamique l'idée d'un *fiqh,* à son image, aux origines transcendantes et d'en faire un don divin prodigieux. Par son origine authentique, celui-ci était appelé à abroger les normes qui l'avaient précédé et échapper, en conséquence, aux attributs profanes et imparfaites de leur genèse humaine. Postérieurement, la science d'*Uçul al-fiqh* se chargera de théoriser et d'institutionnaliser la sacralité invariable du *fiqh*. En effet, cette méthodologie soucieuse d'organiser et de systématiser les normes et les pratiques juridiques de la société

islamique, telle qu'elle a été ordonnancée par l'œuvre *d'al-Shafî'i*, ne conçois la légalité des actes humains qu'à partir de leur conformité exclusive avec les préceptes divins.

Ainsi, les *fûqaha* médiévaux pouvaient absorber les origines des institutions juridiques préislamiques et les incorporer méthodiquement au sein du Texte révélé. La science d'*Uçul al-fiqh* apparaît donc comme un dispositif conceptuel qui a permis de "purifier" le *fiqh* et le débarrasser de ses origines profanes extra-islamiques. Interprété à partir de ses attributs théologiques et armé d'une vocation universaliste qui intègre l'ensemble de l'humanité, le droit musulman va régler l'activité humaine à partir de son arrière-plan eschatologique. Et en systématisant un droit sacral et préétabli, la méthodologie littéraliste des *uçuli* pouvait aligner l'élaboration de la norme sur les exigences doctrinales de l'approche déterministe et exclure, en conséquence, la liberté législatrice de l'homme.

Ce constat permet de clarifier le refus manifeste des *Uçuli* à l'égard des législations préislamiques, *Shar'â man qablânâ*, et leur abstention à les consentir en dehors d'un sceau coranique. Edifiées antérieurement à l'Islam, ces législations contenaient intrinsèquement, au regard des *Uçuli*, une "impureté référentielle" inadéquate à la finalité salvatrice et à la nature universaliste de la loi islamique. Ainsi, parce que la législation romaine était conçue nécessairement comme une œuvre séculière portée par une autorité politique déchue et destinée à une nation/*Ûmma* monothéiste égarée, elle ne pouvait interférer au sein du processus créatif de ce *fiqh* chargé de réguler la vie de "la meilleure communauté qu'Allah ait fait surgir parmi les hommes". Le caractère sublimé des origines révélées du droit islamique, tel qu'il se manifeste par les écrits des *Uçuli,* rend chimérique l'éventuelle présence des legs juridiques romains au sein d'*al-fiqh*.

Parallèlement à son institutionnalisation de la sacralité d'*al-fiqh*, la théorie shaféite *d'Uçul al-fiqh*, dotait également le califat abbasside des assises théoriques capable de le justifier et de valider ses assises fragiles. Ainsi, en garantissant à la fois l'authenticité divine des origines du droit islamique et en reconnaissant au paradigme *Sâlâf-Ijmaâ,* la tradition et le consensus de la communauté, la capacité d'exprimer l'infaillibilité de la communauté islamique, le pouvoir abbasside entérinait implicitement la validité de sa base fondatrice – cet *Ijmaâ* qui faisait l'objet de nombreuses polémiques doctrinales – et s'immunisait contre les attaques dirigées par les autres mouvances politiques envers sa légitimité sacralisée.

A travers la science d'*Uçul al-fiqh*, la raison théologique portée par l'approche orthodoxe littéraliste pouvait "transcendantaliser" et annuler la réalité matérielle et flexible de l'historicité de l'Islam. Le droit devenait donc le produit exemplaire d'une doctrine soucieuse de ne pas seulement penser l'organisation de la société humaine à travers sa propre vérité religieuse, mais également de faire de ses *fûqaha* les architectes de son bien-fondé. Par conséquent, en exerçant son discernement, le juriste musulman médiéval devait d'abord défendre les dogmes fondateurs du champ conceptuel relatif à sa communauté d'appartenance : *al-Ûmma* et servir la Vérité monothéiste qu'elle véhicule. Il accomplissait ainsi son rôle d'intellectuel organique appelé à homogénéiser la conception du monde avec les préceptes spéculatifs de l'institution orthodoxe à laquelle il était lié et qui lui exigeait d'entériner sa volonté de réduire la "signification totale de l'Humanité" à sa propre interprétation du Texte révélé.

En approuvant que la Véracité monothéiste se confonde avec l'approche orthodoxe d'*al-Ûmma*, le *faqih* pouvait définir celle-ci comme le noyau central qui permettrait de scinder le monde en deux sphères, théologiquement opposées. Ainsi, si "*Dar al-Islam*", affiliée à l'autorité du calife sunnite, s'est constituée comme l'expression incontestable de la Vérité et le réceptacle identitaire des croyants monothéistes, *Dar al-Hârb* renvoyait à la demeure de cet Autre décrié et rejeté à cause de son inconscience religieuse ou de son monothéisme altéré. L'évolution institutionnelle et territoriale d'*al-Ûmma,* et conformément à la lecture idéologique du Califat orthodoxe, conduira celle-ci à identifier *Dar al-Hârb* à l'Empire romain et son christianisme falsifié ; ce postulat deviendra ainsi un axiome régulateur de la conscience collective islamique médiévale. Face à un tel constat, il apparaît illusoire de voir la pensée juridique médiévale reconnaître à une Rome qu'elle a érigée en symbole de la détérioration de la vérité ontologique quelconque mérite conceptuel.

A l'instar des autres composantes de littérature arabo-islamique médiévale qui se sont intéressés explicitement aux *Rûm* et qui se sont employées à démontrer son erreur théologique, le *fiqh* peut être considérée comme une composante de la raison islamique médiévale, sa rédaction se révèle par conséquent comme une œuvre intellectuelle émise au service conjoint de l'Authenticité de l'Islam et du Credo propre de l'orthodoxie sunnite qui l'a institutionnalisé.

A travers ce point de vue, la posture du juriste musulman devant les legs juridiques romains ne devait pas seulement refléter l'axiome identitaire consubstantiel de la Raison arabo-islamique médiévale, mais également véhiculer les traits caractéristiques du système doctrinal déterministe auquel il était lié. En détachant le droit de ses origines romaines, même partielles, les juristes musulmans le détachaient, en effet, de ses origines humaines profanes.

En instituant une œuvre juridique à partir d'un paradigme théologique fondateur, les *fûqaha* et les *uçuli* cherchaient à théoriser un droit homogène, unifié et révélé à l'image de ce Dieu indivisible qui en est la source. Toutefois, l'observation de près des faits relatifs au processus créatif *d'al-fiqh* et l'analyse de ses institutions et de ses règles, contrarient facilement l'intention de ces auteurs et révèlent le droit comme le produit d'une illusion collective, et comme le suppose Yadh ben Achour, le champ normatif orthodoxe peut aisément s'interpréter comme "une utopie collective vivante et agissante"[617], une utopie qui n'est pas seulement le pur produit de la seule raison théologique mais le prolongement d'une conscience collective modelée par la souveraineté orthodoxe déterministe. Puisque la sacralité et l'unité du *fiqh* seraient donc "une illusion institutionnalisée", comment pouvons-nous qualifier les juristes musulmans médiévaux ?

ᾧ ᾧ ᾧ ᾧ ᾧ

Au-delà de leur fonction organique, la fixation des juristes médiévaux de cette utopie collective fait d'eux ce que le Professeur P. Bourdieu « les gardiens d'une hypocrisie collective[618] ». En effet, en appliquant la grille de lecture que celui-ci propose pour comprendre le rôle des juristes au sein de la société humaine où ils interviennent, les *fûqaha* orthodoxes apparaissent comme les opérateurs d'une "pieuse hypocrisie" qui leur permet la prononcer le droit comme un don reçu d'une autorité transcendante et de « donner comme fondé a priori, déductivement, quelque chose qui peut être fondée a posteriori empiriquement[619] ». En agissant de telle sorte, les juristes islamiques médiévaux instituaient également l'idée de "la violence symbolique" qui leur permettait d'obtenir « une connaissance fondée sur la méconnaissance […] et de faire apparaître comme fondé dans une autorité

[617] Yath BEN ACHOUR, politique, religion et droit dans le monde arabe, Tunis, Casablanca, Cérès/Eddif, 1992, p. 76-77.
[618] Pierre BOURDIEU, « Les Juristes, gardiens de l'Hypocrisie collective », Normes juridiques et Régulation sociale, sous la dir, F. CHAZEL et J. COMMAILLE, Paris, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1991, p. 95-99.
[619] *Ibid.,* p. 96.

transcendante, située au-delà des intérêts de celui qui les formule, des normes qui dépendent pour une part de leurs positions occupées et de leurs rôles au sein du champ cognitif auquel ils étaient rattachés[620] ».

Tel qu'il a été théorisé, le *fiqh* apparaît donc comme un outil qui a permis à *al-Ûmma* de s'auto-légitimer, et par l'universalisation, et par sa dé-historicisation. En s'élevant ainsi comme les interprètes autorisés de la parole divine, les juristes musulmans ont été les gardiens de l'hypocrisie collective qui leur inculquait de raconter la naissance du droit en dehors de sa propre réalité. Ils maintenaient ainsi un système idéel façonné par une souveraineté orthodoxe qui veillait à consolider l'utopie structurelle qui la légitimait. Pourtant, en observant rapidement le rôle des juristes sous l'Empire romain, nous apercevrons que cet impératif pérennisant de l'hypocrisie collective n'a pas été spécifique aux *fûqaha* musulmans médiévaux mais qu'il s'institue comme un principe universel pour la théorisation institutionnelle du droit

En s'érigeant, sous l'Empire, comme la source et le porte-voix du Jus, le juriste romain exerçait une fonction de pouvoir au sein de la Cité universelle et illustrait les besoins du rapport organique qui le liait au *princeps*. Parce que celui-ci se voyait à l'image du *logos* qui régit l'univers et l'ordonne, le droit qui régulait les activités de la Rome universelle devait, naturellement, s'agencer selon cette unité métaphysique. En tant que collaborateur du prince, le juriste romain pouvait détacher le *casus* de son origine factuelle et l'ériger en norme générale abstraite tout en professant l'idée de l'union indissoluble d'une *Res Publica* et de son empereur qui veillait sur le maintien de l'ordre cosmique. Ainsi, le juriste romain préservait la fiction républicaine au sein de l'Etat romain et consolidait, à l'instar de l'âge d'or fondateur du califat de Médine, une autre manifestation de l'utopie collective. Lorsque les juristes romains analysent le pouvoir du Prince, ils veillaient à revivifier la tradition fondatrice de la *res publica* et les principes de la philosophie politique antique qui le présentent comme un mandataire de la communauté romaine. Ainsi, parce que l'exercice de la souveraineté restait théoriquement conditionné par le consentement du peuple romain, le juriste romain – conseiller institutionnel du *princeps* – pouvait enseigner que l'obéissance des "sujets de l'empereur" restait inconditionnelle et corolaire à cette délégation du pouvoir[621].

---

[620] *Ibid*.,

[621] Marc PENA, Les juristes romains et le Concept de l'Empire*:* Actes du colloque de Strasbourg*,* (11-12 septembre 1997), Aix en Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1998, p. 307-314.

Inspirés d'une loi universelle transcendante et ancrés au sein d'un passé lointain et idéalisé, le droit romain et le *fiqh* islamique ont été les régulateurs des empires unifiés et universels qui les ont portés. Dans les deux cas, le juriste, proche institutionnel ou doctrinal du Prince, accepte les règles du jeu du champ idéel où il intervient et se transforme en serviteur de la machine d'Etat, il détermine la politique du droit et participe à la cohésion guettée par le Princeps/le Calife sunnite et sa volonté de bâtir une seule cité réunissant les citoyens romains/les croyants monothéistes au sein d'une communauté refuge où le civisme impérial/religieux avait succédé depuis longtemps, au sein de la conscience collective, à la citoyenneté municipale des grecs pour édifier une citoyenneté universelle vidée de son contenu politique mais riche d'impératifs généraux et moraux. En réajustant la lecture de M. Pena aux propres cas des *fûqaha* médiévaux et en unifiant la terminologie spécifique à ces deux entités doctrinales : l'Empire romain et *al-Ûmma,* le rôle du juriste apparaît le même au fil des siècles et sa plume semble être originellement destinée au service des utopies collectives des communautés universelles qui se sont succédées au sein du bassin méditerranéen.

Comme l'écrit le professeur P. Bourdieu, le droit est originellement impur et il ne peut prétendre à ce qui ne l'est pas[622], la constatation de la fonction trouble des juristes qui le fixent appuie cette idée et incite en conséquence le chercheur à s'interroger sur l'harmonie existante entre la rédaction juridique des *fûqaha* et la finalité réelle du droit ; l'approche sunnite orthodoxe peut-elle être la seule à dire ce qu'est la norme, en Islam, et à déterminer sa nature ? Pour répondre à cette question, nous nous orientons vers la science islamique d'*al-Maqasid*. Celle-ci, par ses enseignements permet d'offrir un nouvel angle de vue pour lire le droit et sa fonction au sein de l'Islam.

ۏ ۏ ۏ ۏ ۏ

A la différence de la science d' *Uçul al-fiqh* où l'analyse porte essentiellement sur les mots du texte révélé pour découvrir la norme, celle d'*al-Maqasid* (les finalités de la loi islamique) quoiqu'enracinée dans les préceptes coraniques, s'intéresse principalement à la philosophie générale du Texte révélé et essaie de déceler ses injonctions au-delà des cadres étroits de son

[622] Pierre BOURDIEU, op.cit., p. 99.

interprétation littéraire. En cherchant à interpréter le droit musulman à travers son esprit général et en l'accordant aux aléas des évolutions du temps et des circonstances territoriales, *îlm al-maqasid* affiche son autonomie conceptuelle et se délie de la rigidité de la méthodologie orthodoxe des *uçuli* et de son démonstration déductive et analogique.

Le juriste andalou, a*l-Shâtibî*, principal théoricien de la théorie *d'al-maqasid*, propose de remplacer la méthodologie littéraliste d'*al-Uçul* par un raisonnement inductif, *al-îstiqra'ê*, qui s'édifie à partir de l'observation synchronique du Texte révélé et de la pratique sociétale. S'il accepte d'observer les préceptes révélés au Coran, *al-Shâtibî* refuse d'aliéner la raison édificatrice de la règle et de sa finalité à partir de la structure précise des mots et des phrases coraniques, il estime que la rigidité qui caractérise la lecture littéraliste est à l'encontre de l'objectif réel du Législateur. Ainsi, ce juriste stipule que les intérêts de la règle n'existent pas exclusivement sous une forme unitaire et absolue et peuvent, au contraire, être dispersés sur plusieurs références textuelles qui ne se présentent pas comme des commandements probants. C'est le poids collectif de leurs manifestations qui permet de comprendre leur signification et de l'intérêt recherché par l'ultime législateur, le Dieu. L'objectif final de la règle peut donc s'édifier d'une pluralité d'expressions spéculatives et nos seulement à travers la lecture rigide du Texte.

La méthodologie *d'al-Shâtibî* examine conjointement les lois coraniques en les situant dans l'histoire. En conséquence, elle distingue les lois révélées à Médine de celles révélées à la Mecque. Selon l'auteur d'*al-Muwafaqaat* les versets mecquois se réfèrent aux normes générales universelles et constituent les objectifs de la loi islamique, *al-maqasid al-kulliyyah*, tandis que les versets médinois réfèrent à des règles juridiques spécifiques, *al-maqasid al-juz'iyyah,* qui permettent d'expliquer les principes universels et de les appliquer selon les nécessités d'un cadre temporel et sociétal précis. Ainsi, *Al-Shâtibî* estime que si l'abrogation des décisions juridiques spécifiques reste effective en raison de leur nature relative et variable, la révocation des principes universels de loi islamique reste impossible en raison de leur caractère atemporel et universel[623].

La théorie d'*al-maqasid* permet d'affranchir la norme coranique de sa stagnation textuelle et de l'approprier aux évolutions et circonstance changeantes de la société et permettre ainsi à *al-fiqh* de rester dynamique, créatif et toujours applicable. Selon cette doctrine, les préceptes mecquois universels sont l'esprit et l'intention d'Allah : le législateur ultime, ils doivent donc

[623] Selon *al-Shâtibî*, ces intérêts humains fondamentaux sont répartis à travers cinq catégories, universellement reconnus : la religion, la vie, la reproduction, la propriété et la raison.

se substituer aux décisions juridiques spécifiques et autres interprétations du droit qui s'affichent en contradiction avec la raison divine architecte. A travers la science *d'al-Maqasid,* la norme islamique ne doit pas nécessairement suivre le Texte révélé à la lettre mais accomplir un but plus élevé et plus grand, celui de de la création d'une société juste et morale.

Incontestablement, l'essence théologique de la pensée d'*al-Shâtibî* l'a conduit à formuler une théorie du droit où ses fondements restent ancrés au sein des principes universels monothéistes, toutefois, la lecture de ce penseur de la législation islamique lui permet de la délier des certitudes que lui offre sa conception immuable. En appropriant le droit musulman à sa nature variable et relative, *al-Shâtibî* atténue l'aspect sacral que lui impose l'approche orthodoxe, et au-delà de ses considérations théologiques, la science *d'al-Maqasid* permet à ce penseur de restaurer la particule humaine au sein de la norme juridique islamique.

Une autre caractéristique de la pensée d'*al-Shâtibî* se décèle à travers le contexte historique de son avènement. En effet, celle-ci a été développée en Espagne du huitième siècle de l'hégire, lorsque la plupart des territoires musulmans étaient revenues à la domination chrétienne et où l'ancienne terre d'Andalousie était devenue, pour les juristes orthodoxes, une nouvelle partie de *Dar al-Hârb*. Apparue donc à travers ce contexte particulier, la théorie d'*al-maqasid* permet de prend compte de la réalité pluraliste et des divergences religieuses et doctrinales que peuvent rencontrer les musulmans et encourager, par conséquent, ces derniers à appréhender la dissemblance des composantes architectes de leur société sans les apercevoir comme une menace certaine de leur identité. En réfutant le caractère absolu des versets médinois et de leurs applications illustratives, et en replaçant la compréhension du droit islamique à travers son cadre contextuel, *al-Shâtibî* permet de confirmer la possibilité d'autres approches au sein même de la conscience médiévale islamique et lui prescrit d'autres finalités que justifier la légitimité de l'excellence de la communauté islamique.

Certes *al-Shâtibî* s'abstient à interpréter le droit en dehors de son axiome théologique et admet que les finalités de la loi islamique ne peuvent être vérifiées par la seule raison humain ; d'ailleurs, comme pouvait-il le faire au sein d'une pensée médiévale où le Dieu monothéiste était omniprésent et s'interprétait comme la seule source de toutes les valeurs[624]. Néanmoins sa méthodologie laisse le *fiqh* ouvert et ne prétend pas, à l'instar des juristes orthodoxes, à le fixer et à le fermer.

[624] Jacques LEGOFF, Le Dieu au Moyen-Âge : entretiens avec Jean-Luc POUTHIER, Paris, Bayard, 2003, p. 94.

Par sa réflexion, ce juriste andalou n'oublie pas de voir le droit comme un élément d'organisation de la société humaine et l'institue en fonction de ses variations temporelles ; pourtant, en tant qu'homme croyant, il n'oublie pas la destinée eschatologique de la communauté universelle où il intervient. Ainsi, *al-Shâtibî* se devait de respecter le message ontologique de l'Islam et théoriser un droit "théocentrique" qui témoigne de la responsabilité de l'être devant son créateur et qui lui remémore les clauses de ce pacte originel/*al-Mithaq* qui lui permet de préserver son monde. A travers la perspective *d'al-Shâtibî,* Interpréter le droit à travers son assise théologique ne doit ni signifier sa conservation au sein des moules littéralistes, ni l'assujettir au Credo dogmatique de la mouvance doctrinale qui l'établit. Ce droit doit se maintenir, premièrement, dans la direction balisée par les préceptes coraniques universels, ceux que le législateur divin a réellement prescrit pour l'ensemble de l'humanité et non pas ceux déduits par l'une des interprétations qui confisquerait sa parole. Dans son traité consacré au fondement théologique du droit, le professeur Jacques Ellul écrit que le droit humain reste un dispositif soumis au jugement dernier et aux préceptes liés au salut de l'être[625], ce n'est pas la lecture d'un juriste musulman médiéval qui pourra le contrarier.

Certes, la théorie des finalités du droit d'*al-Shâtibî* reste une alternative insuffisante pour comprendre la genèse effective du droit ; cependant, son mérite réside dans sa capacité à démontrer qu'au sein même d'un âge médiéval, baigné dans le religieux, il pouvait avoir d'autres perspectives pour lire les finalités du *fiqh*. Et si ce juriste a été cabale d'observer le droit à travers ses assises conjoncturelles variables et d'accepter l'hétérogénéité de la société où il intervient, il est temps pour la pensée islamique contemporaine d'élaborer des approches qui seront capables d'entériner la lucidité de la raison islamique et de la sortir du caractère absolu et sacralisé de son âge mythique fondateur et de l'inconscience qui en résulte.

Par leurs aspects fragmentés et réduits, les préceptes normatifs au sein du Coran ne peuvent faire de ce Texte un système législatif global et laissent penser qu'il n' pas été révélé vers une finalité "juridiste". Or, si la majorité des musulmans restent actuellement méfiants devant l'hypothèse d'affranchir le Coran de son rôle juridique, qu'ils apprennent, au moins, à la relativiser et à l'interpréter en dehors de ses traits absolus et arbitrairement sacralisés. Et à défaut d'envisager la loi islamique comme un système conceptuel composite et profane, la conscience islamique collective doit l'appréhender, à l'instar d*'al-Shâtibî,* comme une expérimentation qui peut être modifiée, abrogée et réformée.

[625] Jacques ELLUL, le Fondement théologique du droit, Paris, Dalloz, 2008, p. 76-94.

Ainsi, elle pourra lire les préceptes institués par *al-fiqh* non pas comme des ordres divins valables hors du temps et de l'espace mais comme des tentatives humaines qui cherchaient à apporter des solutions, basées sur une éthique supérieure, à des problèmes vécus dans un temps et un lieu particulier[626].

La pensée islamique contemporaine doit accepter l'idée que la sacralité qui revête le droit ne lui est pas innée et qu'elle est le produit d'une pensée sunnite qui a confondu la vision éthique de l'Islam avec les conditions historiques particulières qui étaient à l'origine de son propre avènement. En agissant de la sorte, elle pourra nuancer les distances qui séparent la Vérité éthique de l'Islam de celle enseignée par l'approche institutionnelle orthodoxe et mettre terme, par conséquent, aux embarras conceptuels qui caractérisent le processus créatif du droit musulman. Cette lecture qui démythifie le droit pourra déconstruire sa genèse sacrale et la substituer par une approche qui le lira à travers sa propre historicité, elle permettra ainsi à la conscience islamique collective de repenser ses normes régulatrices et de les accepter comme les produits relatifs de la raison humaine.

Accepter l'historicité du droit permettra également de réinterpréter la vision islamique orthodoxe de "Rome", d'accepter sa dissemblance théologique, et de l'observer en dehors de ce paradigme fondateur opposant le Vrai et le Faux qui empêche la raison islamique de se renouveler et se réformer au nom de l'excellence de son identité collective. Interprété arbitrairement comme la charpente édificatrice de cette identité, le *fiqh* pourra renouer avec ses origines profanes préislamiques et ouvrira, en conséquence, la voie à un réexamen et une valorisation de l'apport tangible des *Rûm* au sein de l'organisation juridique de la société islamique.

En reconnaissant la partie romaine de sa construction, la pensée juridique islamique en admettra son historicité et entamera ainsi une démarche salvatrice qui lui permettra non seulement d'approuver la capacité législatrice de l'être, mais également d'affranchir ce dernier des soubassements conceptuels qu'ils lui ont été imposés par l'orthodoxie sunnite. Cet exercice permettra de rétablir la liberté et la responsabilité originelles de l'individu, telles que celles-ci ont été révélées par sa vérité monothéiste, philosophique ou religieuse, et aidera ainsi la raison islamique de renouer avec la véritable universalité et sortir, enfin, de l'approche orthodoxe déterministe qui ne cesse de la fossiliser au nom de sa propre vérité doctrinale.

[626] Abdou FILALI-ANSARY, "Un Laboratoire Politique" Philosophie Magazine, Hors-Série : Le Coran, H6, Paris, (février-Avril 2010), p.82-83.

Bibliographie

La liste des sources soulignées, ci-dessous, est présentée à titre indicative et ne prétend pas à couvrir la totalité des champs disciplinaires explorés au long de cette étude. Son objectif premier est de fournir au lecteur une assise référentielle qui lui permettra de mieux appréhender les différents axes de ce travail et l'aidera, en conséquence, à avoir une idée générale des opinions qui y sont exposées.

Grâce aux diverses bases de données (onomasticun arabicum, http://onomasticon.irht.cnrs.fr/php/oa.php, édité par le CNRS; *JSTOR* http://www.jstor.org/) et des bibliothèques numérisées (al-mostafa, http://al-mostafa.com , *Khizanat al Thurat al Arabi*, http://khizana.blogspot.fr/...) il est désormais facile d'accéder aux manuscrits médiévaux arabes. Concernant, les sources exégètes et celles relatives à la science d'al-Hâdith, il faut souligner l'apport considérable du site édité par le ministère des affaires islamiques de l'Arabie Saoudite. En effet, grâce aux différentes encyclopédies qu'il répertorie (Coran, Hâdith, Fiqh, Dogme et la Sîra), ce site permet au chercheur de disposer d'un outil de travail approprié pour consulter et utiliser les préceptes des différentes mouvances juridiques et doctrinales de la pensée islamique : http://www.al-islam.com

Concernant les sources latines, elles sont consultables à travers des sites spécialisés comme celui http://thelatinlibrary.com et celui du professeur Philippe **REMACLE** : http://remacle.org. Outre sa traduction des textes grecs et latins, l'intérêt majeur de ce site se manifeste par sa capacité à assembler des sources qui ne sont pas originelles de la sphère gréco-romaine et à permettre, en conséquence, au chercheur d'avoir de nouvelles perspectives sur les patrimoines conceptuels des autres peuples (arabes, persans, nordiques...). Les Textes mentionnés ci-dessous continuent de faire, par ailleurs, l'objet des éditions classiques (les belles lettres).

Le Coran et les Hâdith

Le Saint Coran, L'Atelier Graphique Al-Bouraq, Beyrouth, 2005.

AL NAYSSABÛRI, *Asbâb al Nouzoul*, Beyrouth, Dar al Koutoub al Ilmiya, p 197.

AL TABARI, *Al Jamiâ al Bayan ân Taâwil al Qur'ân, Beyrouth, 15,* Vol Dar al-Maârif, 1980.

AL QURTUBI, *Al-Tafsir.*

BOUBAKEUR. H, le Coran, Tome 2, Paris, Fayard, 1985.

IBN ATIYA, *al-Muharâr al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz,* Tahkik Majd MAKI, Dar Ibn **Hazm,** 2002, 2020.p.

BOKHARI- *Sâhih*, traduit de l'arabe en Français par Harkat **AHMED**, Beyrouth*,* Al-Maktaba Al-Asriyah, 2003, 3e éd.

MÛSLIM, *al-Sahîh, tahqiq abu Qutayba, al-Riyad,* , 2vol, dar al-Tayiba, 2006.

Sources juridiques

AL-BASRI, Abu al-Hussayn, *Al-Mu'tamad fi Uçul al Fiqh*, 2Vol. Vérifié par Khalil EL MÎSSE, Beyrouth, Dar Al Kutub al-Ilmiya, 1983.

Al-SHATIBI, *Al-Muwafaqaat fi Ûsul al-Shari'â, 4. vol,* Tahkik Abdellah et Mohamed el Derraz, Dar al kûtub al Îlmiya, Beyrouth, Liban, (date n.d).

AL MAWARDI, *al-Ahkam al-Sultaniyâ,* Le Droit du Califat, traduit en Français par Léon **OSTROROG,** Beyrouth, Editions de Patrimoine arabe et islamique, 1982, 178 p.

IBN AL-LAYT. Mohamed (Al Cadi), Lettre du calife Haroun al-Rašīd à l'empereur Constantin VI, par texte présenté, commenté et trad. par Hadi Eid, Paris, Cariscript, 1992.

IBN AL ARABI, Abu Bakr, *Ahkam al Qur'an,* corrigé et annoté par Mohamed A ATTA, Beyrouth, Dar Al Kutub al-Ilmiya, 3éd. 2003.

IBN HAZM, Ali Ibn Ahmed Ibn Saïd, *Al Nubtha al Kafiya fi ahkam ussul al fiqh,* Tahkik Mohamed Ahmed Abd Al Aziz, Bayreuth, Dar al Kutub al Ilmiya, 1985.

IBN JAFAR, KUDAMA. *Kitab al kharaj.* Collection bibliotheca geographorum arabicorum., Vol 39 publication of the institute for the history of Arabic & Islamic science. Frankfurt, Fuat SEZGIN. 1992.

IBN YOUSSEF. Yaâkub Ibn Ibrahim, *Kitab Al Kharaj* Vol 2, Le Caire, al Matba'â al Salafiya.(date n.d).

CICERON*, De legibus.*

GAIUS, *Institutes.*

IBN QUTAYBIYA, *Al Imâma wa al-Siyassa,* 2. Vol, maktabate Mostafa al-Babi al-Hâlabi, Le Caire, 1969.

Sources Historiographiques,

AL-KUFI, Ibn A'tham, *Kitab Al-Fûtûh,* Bayreuth, *Dar al-Nadwa al-Jadida,* 1970, 2787 p.

AL WAKIDI, Muhamed Ibn Umar, *Kitab al Maghazi*, Volume 3, London, Oxforde University Press, 1960.

AL BALADHURI, *Kitab Futuh al Bûldane*, édité par M. J. de Goeje, Leyde, Liber expugnationis regionum, 1870.

AL TABARI, *Tarikh al Russul wa al-Mûlûk*. Beyrouth, 5.Vol. Dar Al Kutub al-Ilmiya, 1987.

AL YAKOUBI, *Tarikh*, 2.Vol, traduit et annoté par M.Y.NAJM Dar Sader, Beyrouth. 1995.

IBN AL ATHIR, *al-Kamil fi al-Târikh,* al-Matba'â al-Mouniriya, Le Caire, 1939.

IBN AL WARDI, *al-moukhtassar fi Târikh al Umâm wa al Bachar,* 2 vol, Beyrouth, Dar al-Kutub wa alilmiya, 1996.

IBN KHALDUN, Discours sur l'Histoire universelle, *Al-Muqaddima*, traduit par Vincent MONTEIL, Sindbad, Paris, 1978.

Les Prolégomènes, Traduits et commentés par William MAC GUCKIN, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1934 (réimpression de 1996).

--- *Kitab Al Ibar Wa Diwan Al Moubtada' Wa Al Khabar.* 2 vol. Tunis, Ad-Dar al Tunussiya. 1984.

DION CASSIUS, Histoire Romaine.

EUSEBE DE CESAREE, Histoire ecclésiastique, commentaire. Tome I, sous la direction de S. Morlet, L. Perrone, Paris, les éditions du CERF, 2012, IX-413 p.

HERODOTE, Histoires

TACITE, Annales.

TITE LIVE. Histoire Romaine.

Sources philosophiques

AL FARABI, *Kîtab al Mîllâ wa Nossûs Okhra,* étudiée et annotée par Mohsen MAHDI, 2.éd. Beyrouth, Dar-Al Machreq, 1991, 141 p.

AL JAHIZ, *Al Bayane wa Al Tabyîine*. 4.VOL,Tahkik Abdesselam M. HARUN, Le Caire, Maktabat al-Khanji, 1998.

AL JAHIZ, *Rassa'il. , Al Bayane wa Al Tabyîine*. 4.VOL,Tahkik Abdesselam M. HARUN, Le Caire, Maktabat al-Khanji, 1964.

CLEANTHE, l'hymne à Zeus.

CICERON, Des termes extrêmes des biens et des maux.

CICERON, Secondes Académiques.

CICERON, *De officiis.*

MARC AURELE, Pensées pour moi-même. GF- Flammarion, Paris, 1992, 224 p.

Sources théologiques.

AL ASH'ARI, *Al Luma'â fi al-Râd âla ahl al-Ziyagh wa al-Bidaê,* tahqiq Hamdi GHRABA, Le Caire, 1975.

AL-BAGHDADI, *Al Farq bayna al Firaq wa bayan al firqa al najiya minhôm,* Maktabate, Vérifié et présenté par Mohamed Othman Al Khicht, Le Caire, Ibn Sina, 1988,320 p.

AL-BAYHAQI, Abu Bakr Ahmad *Dald'il al-nubutwwa wa ma'rifat ahwal sahib al-Shari'â*, vol 1, Beyrouth, ed. 'Abd al-Mutf' Qal'aji 1985.

AL SHAHRASTANI, *al-Milal wa al-Nihâl,* Maktabate al Salam Al Alamiya. (n.d).

IBN ABI TALEB, Ali, *Nahj Al Balagha.*

IBN HAZM, *al-Fassl fi al-millal wa al-Ahwaê wa al-Nihal,* Vol 1, vérifié par Mohamed Ibrahim Nassr, Beyrouth, *Dar al-Jil*, 1985.

IBN SAÂD, *kitab al tabaqat al kabira fi al sirat al nabawiya al charifa*.

IBN TAYMIYA, *Minhaj al Sûnna al-Nabawiya fi Naqd Qalam al-shi'îa wa al Qadariya,* Vol I, Al Matbaâ' al-Amiriya, Le Caire, 1904.

JEAN D'ASIE, Histoire Ecclésiastique.

THEOPHANE LE CONFESSEUR, *Chronographia* I.

EVAGRE LE SCHOLASTIQUE, Histoire Ecclésiastique.

AELIUS ARISTIDE, Eloge de Rome.

Sources géographiques

AL-ANDALUSSI, Said. *Kitab al massalik wa al mamalik*. Collection bibliotheca geographorum arabicorum. Volume 39 publication of the institute for the history of Arabic & Islamic science. Frankfurt, Fuat SEZGIN. 1992.

AL HAMADANI, Ibn Fakih *Mukhtassar al buldan*. Abrégé des livres des pays. Traduit par H. MASSE. Institut français de Damas. Syrie. 1973.

IBN HAWKAL, *Surat al ard,* la configuration de la terre. Traduit par J.H.KRAMERS. Paris, Maisonneuve & Larose, 2001.

IBN RUSTAH, *Kitāb al-A'lāk an-Nafīsa*, ed. M. J. De Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum [BGA], E. J. Brill, Leyde, 1892.

THIERRY. D. Portrait géographique et Historique de l'Europe, où l'on voit la description des pays, la religion et l'Etablissement des monarchies. 3ème partie, Paris, Mars 1674.

ETUDES CONTEMPORAINES.

ABDERRAZIK. A, L'islam et les fondements du pouvoir, traduit de l'arabe par FILALI-ANSARY. A, Paris, Éd. La Découverte/CEDEJ, 1994.

AFAYA. M. N, *Al Gharb wa al-Mutakhayâl, Sûrat al-Akhar fi al-Fikr al-Arabi al-Islami al-Wasit, Beyrouh*, al-Markaz al-Thakâfi al-Arabi, 2000. 336 p.

AL-ADHAMA. A, *al-arab wa al-barâbira, al Muslimun wa al-Hadarat al-Oukhra,* Londres, Riyad al-Ryss li al-kitab wa al-Nachr, 1991. 252 p.

AL-BAGHDADI. A. M*, Al-Fikr al-Siyassi inda Abi Al-Hassan Al-Mawari*, Bayreuth, Dar Al-Hadathat, 1984.

AL-GHANOUCHI. R*, Houkouk Al-Mouwatanna, Houkouk ghayr Al-Muslim fi al-Moujtamaâ al-islami,* Al Maâhad al-Alami li al fikr Al Islami, Virginie, Etats-Unis, 1993.

AL-JABRI. M. A, Introduction à la critique de la Raison Arabe, Paris, Editions La Découverte, 1995, 171 p.

--- **AL-JABRI.** M. A, *al-Mûthkafûn fi al-Hadara al-Arabiya, Mihnat Ibn Hanbal wa Nakbat Ibn Rûchd*, Beyrouth, 3ème édition, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya, 2008.

--- **AL-JABRI**. M. A, *fhm alkra'n alhkim: altfsir alwadhh hasab tartib al-nzoul,* 4vol, Beyrouth, *Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya*, 2010.

AL-JAZIRRI. A, *Al Fiqh âla al Madhahib al arba'â,* 4 Vol. Le Caire, dar Ibn Al-Haytham, 2003.

AL-KEBISSI. A. U, *Al-Aql wa al Qur'an : Hamîman farâqa baynahoumaal Jâhl, Makanât,* paru dans *al-Aql fi al-Fiqr al-Arabi,* Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya, 2e éd, Bayreuth, Juillet 1998.

AL-SAA'TI, *Al-Fâth Al-Rabbâni Li Târtib Mûsnad Al-Imâm Ibn Hanbal Al-Shaybani*, vol I, Bayreuth, Dar Ihyaê Al Turâth Al-Arabi, 2e éd., 1976, 175 p.

AL-TAFTAZANI*, Abu Al Wafa al Ghanimi, al-Insane wa Al Kawn fi al Islam,* Dar Al-Takafa li al-Nachr wa Al-Tawzie. 1995.

AMOS. S, The History and the Principles of the Roman Civil Law: An Aid to the Study of Scientific and Comparative Jurisprudence, Kessinger Publishing, 1989.

ARKOUN. M, Ouverture sur l'Islam. Editions : Jacques Grancher. Paris. 1992.

--- La question éthique et Juridique dans la Pensée islamique, 1 Vol, Paris, Vrin, 2010.

--- La Pensée Arabe, Que sais-je ? PUF, 7ème éd, 2008.

--- Pour une critique de la raison islamique, Paris, Maisonneuve & Larose, 1984.

AHRWEILER. H, L'idéologie politique de l'empire Byzantin, Paris, Presses Universitaires de France, 1975. 158 p.

AUVRAY-ASSAYAS. C, Cicéron, les belles lettres, Paris, 2006.

AZAM. M, *Al Falsafa al tabiâiya înda al-Jahiz,* Egypte, Dar al Hidaya li Al-Tabâ wa al-Nachr wa al-Tawziâ, 1995. 202.p.

BADRANE A.B, *Tarikh al Fiqh Al Islam wa nathariyate al milkiyat wa al Oukoud.* Vol.1, Beyrouth, Dar an Nahda al Arabiya, 1999, 599 p.

BASTIDE. R, Le sacré sauvage, Paris, Stock, 1997 p.

Ben ACHOUR. Y, Aux fondements de l'Orthodoxie Sunnite, Paris, PUF. 2008. 368 p.

--- Normes, Foi et Loi, Rabat, Eddif, 1994, 270.p.

--- Politique, religion et droit dans le monde arabe, Tunis, Casablanca, Cérès/Eddif, 1992.

BENABOU. M. La résistance africaine à la Romanisation. Editions la découverte. Paris. 2005.

BERGEL. J.L, Théorie Générale du Droit, Paris, Dalloz, 2004.

BERQUE. J, Le Coran, Essai de Traduction, Paris, Albin Michel, 2002.

BERQUE. J & **CHARNAY**. J.P, L'Ambivalence dans la Culture Arabe, Paris, Editions Anthropos, 1967, 473 p.

BLAUDEAU. Ph, Alexandrie et Constantinople (451-491) De l'Histoire à la Géo-Ecclésiologie, Ecole Française de Rome, 2006.

BOUAMRANE Ch, Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane, Solution Mu'tazilite. Librairie philosophique J. VRIN. Paris. 1978.

BODSON.A, La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

BOURDIEU. P, Les Juristes, gardiens de l'Hypocrisie collective, Normes juridiques et Régulation sociale, sous la dir, F. **CHAZEL** et J. **COMMAILLE**, Paris, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1991, p. 95-99.

BOWERSOCK. G. W, Roman Arabia, Harvard University Press. 1994.

BREUKELMAN. C, *Tārīẖ al-adab al-ʿarabī, 10 vols, traduits en Arabe par Maḥmūd Fahmī Ḥiǧāzī,* Le Caire, Al-Hayʾat al-Miṣriyyat al-ʿāmmat li al-Kitāb, 1993-1999.

--- C, *Tārīẖ al-šuʿūb al-islāmīyyaẗ, traduit en arabe par Nabīh Amīn Fāris et Munīr al-Baʿlabakkī.* Beyrouth, Dār Al-ʿilm Lil-Malāyīn, 16ème éd., 2005. 901 p.

BRISSON. J.P, Autonomiste et christianisme dans l'Afrique romaine : de septime sévère à l'invasion vandale. Paris, 1958.

CAILLOIS. R, L'homme et la sacré, Gallimard Idées, 3eme édition, Paris, 1950.

CANFORA. L, César, le dictateur démocrate, traduit de l'italien par Corinne Paul-MAIER avec la collaboration de Sylvie PITTIA, 3e édition, Paris, Flammarion. 2009.

CARCOPINO. J, Jules César, Presses Universitaires Françaises, 6e édition, 1990.

CASTRRIADUS. C, l'Institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1999.

CAYLA. O & **THOMAS.** Y: Du droit de ne pas naître (à propos de l'affaire Perruche). Le Débat. Gallimard, Paris, 2002.

CHABBI. J, Le Coran décrypté, Figures bibliques en Arabie, Fayard, France, 2008.

CHABEL. M, le sujet en Islam, Seuil, Paris, 2002.

CHARNAY. J.P, Esprit du Droit Musulman, Paris, Dalloz, 2008.

--- "Pluralisme normatif et Ambiguïté dans le fiqh, L'Ambivalence dans la Culture Arabe, Paris, Editions Anthropos, 1967, p. 381-396.

CHEHATA. Ch, Etudes de droit musulman, Paris, Presses Universitaires Françaises, I97I,

--- "L'Ikhtilaf et la Conception musulmane du Droit", L'Ambivalence dans la Culture Arabe, Paris, Editions Anthropos Paris, 1967, p. 264-266.

CHIAPPINI. Ph, le sacré et le droit, Dalloz, L'esprit du droit, Paris, 2006.

CHEDADDI. A, Les Arabes et l'appropriation de l'histoire : émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe/VIIIe siècle, Arles, Sindbad/Actes Sud, 2004.

COBIN. H, Histoire de la philosophie islamique, Arman Colin, Paris, 2004, 190.

COLLINET. P, Histoire de l'école de Droit de Beyrouth. Paris, Recueil Sirey, 1925.

COSER. L, Men of Idéas: a Sosciologist's View, New York, Free Press, 1965, 374 p.

COSTALAT-FOUNEAU. A.M, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1997, 139 p.

COULSON. N. J, Histoire du Droit Islamique, Traduction de l'anglais par Dominique ANVAR, Paris, Presse Universitaire de France, 1995.

COURTOIS. Ch, Les Vandales et l'Afrique, Paris, 1955.

CUNY-LE CALLET. B, Le Monstre politique et la destruction de l'identité romaine dans les discours de Cicéron, Identités romaines : conscience de Soi et représentation de l'Autre dans la Rome Antique. Textes édités per Mathilde **SIMON**. Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 2011.

CIZEK. E, Mentalités et Institutions Politiques Romaines, Fayard, Paris, 1990.

DUBOUCHET. P, Droit et Philosophie, l'Harmattan, Paris, 2009.

DUMEZIL. G, la religion romaine archaïque, Payot, Paris, 1974.

DURAND. G, l'imagination symbolique. PUF, Paris, 5ème édition, 2008. 132 p.

EL-CHEIKH. N.M, Byzantium Viewed by the Arabs, Cambridge, Center for Middle Eastern Studies Uversity, 2004, 271 p.

El-HAJWI. M, *Kitab al fikr a-sâmî fi târîkh al fiqh al islami,* Rabat-Fez, 1921-1926.

ELIADE, M. le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1965.

ELLUL. J, Le fondement théologique du droit. Dalloz. 2008.

EL-SANHOURY, A. Le Califat, Lyon, Imprimerie Bosc. Frère & Riou, 1926.

FLUSIN. B, Triomphe du Christianisme et définition de l'Orthodoxie, Le Monde byzantin, Tome I l'Empire romain d'Orient 330-641, sous la direction de Cécile **MORRISSON**, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.

FÖGEN. M. Th, Histoires du droit romain : De l'origine et de l'évolution d'un système social, Traduit de l'allemand par Denis **TRIERWEILER**, La Maison des sciences de l'homme, Paris, 2007.

FREND. W. H. C, Saints and Sinners in the early Church, London, 1985.

GATTESCHI. D, Manuale di diritto pubblico e privato ottomano, seguito da un'appendice dei trattati ed atti diplomatici risguardanti l'Egitto e dei regolamenti in esso vigenti, Alexandrie, 1865, 570 p.

GAUDEMET. J, Les institutions de l'antiquité, 7e éd. Editions Montchrestien, Paris, 2002.

--- les naissances du droit : le temps, le pouvoir et la science au service du droit, 4ème éd, Montchrestien, Paris, 2006.

GAUDEMET. J & **CHEVREAU.** E, Droit Privé romain, Paris, Montchrestien, 2009, 3e éd., 430. p

GENY.F, sciences et Techniques en droit privé positif, T III, Librairie de la société du recueil Sirey, Paris, 1921.

GIBB. H. A. R**,** The Islamic Background of Ibn Khaldûn's Political Theory, BSOS, VII 1933-1935.

GILLIOT. C, Exégèse, langue et théologie en Islam: l'exégèse coranique de Tabari, Paris, J. Vrin, 1990, 320 p.

GOLDZIHER. I, Le Dogme et la Loi dans l'Islam, 2e éd., Paris, l'Eclat et Geutner, 2005.

GRAF. D.F, Rome and Its Arabian Frontier from the Nabataeans to the Saracens, Collected studies series, Hampshire, England-Brookfield, VT: Variorum: Ashgate, 1998.

--- The Saracens and the Defense of the Arabian Frontier, Bulletin of the American Schools of Oriental Research, No. 229, The American Schools of Oriental, 1978.

GUTAS. D, Pensée grecque, culture arabe : le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive : IIe-IVe-VIIIe-Xe siècles, trad. **CHEDADDI** (A), Paris, Aubier, 2005. 340 p.

HAMDI ZAKZOUK, Mahmoud : *Kitab al Istichraq wa al Khalfiya al Fikriya li al Siraâ al Hadari, (*Le livre de l'orientalisme et le fondement intellectuel du conflit des civilisations*), Dar al-Maârif,* Le Caire, 1997, 168.p.

HAMDI. N, *Halli al Insan Moussâyâr aw Moukhâyâr,* Markaz Buhût al-Azhar, 1991, 166p.

HASSAN ZAYD. M. A. *Al Ijara Bayn al Fiqh Al Islami wa al Tatbiq al Mouâssir*, le Caire, al-maâhad al-Âlami li al-fikr al-islami, 1996.

HUMBERT. M, Institutions politiques et sociales de l'Antiquité, Paris, Editions Dalloz, 2007.

HUGONIOT. Ch, Rome en Afrique, de la chute de Carthage aux débuts de la conquête arabe, ChampsUniversité, Flammarion, paris, 2000.

HUSSEIN, F. *Bahth fi Nach'ât al Dawla al Islamiya, Markaz*, Beyrouth, Dirasat al Wahda al Arabiya*,* 2010, 319 p.

IBRAHIM. A, *al-markaziya al-Islamiya, Sûrat al-Akhar fi al-mikhyal al-Islami khilâl al Qurun al-Wûsta, Beyrouh*, al-Markaz al-Thakâfi al-Arabi, 2001, 208 p.

IQBAL. M, Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, trad. Eva **MEYEROVITCH**, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien, Maisonneuve, 1955.

JERPHAGNON. L, Histoire de la Rome antique : les armes et les mots, Hachettes Littératures, Paris, 2002.

--- Les Divins Césars : idéologie et pouvoir dans la Rome Impériale. Hachettes Littératures, Paris, 2004.

JOMIER. J, Dieu et l'homme dans le Coran, Paris, Cerf, 1996.

KAUFMANN. J.C, L'invention de soi : une théorie de l'identité, Paris, Hachette Littérature, 2005.

KHALLAF. A, Les fondements du Droit Musulman, Ilm Uçul al Fiqh, traduit de l'arabe par Claude DABBAK, Asmaa GODIN, Mehrezia Labidi MAIZA, Paris, Editions al Qalam, 1997.

KHOURY. A.T, Les théologiens byzantins et l'Islam, Thèse de Doctorat, 2.Vol, Université de Lyon, 1966.

LACROIX. B, Orose et ses idées. Montréal, Institut d'études médiévales ; Paris, J. Vrin, 1965.

LADJILI-MOUCHETTE. J, Histoire juridique de la Méditerranée: Droit romain, droit musulman, Centre d'Etudes, de Recherches et de Publications, Tunis, 1990.

LAMMENS. H, La Mecque à la veille de l'Hégire, imprimerie catholique, Beyrouth, 1928.

LAROUI. A, l'histoire du Maghreb, un essai de synthèse, Casablanca centre culturel arabe, 1991.

LECLERC. G, Sociologie des Intellectuels, Que Sais-Je ? PUF, 2003.

LECOMTE. G, Du Profane et du Sacré dans les Sciences Arabes, L'Ambivalence dans la Culture Arabe, Paris, Editions Anthropos, 1967.

LE GOFF. J, Le Dieu au Moyen-Âge : entretiens avec Jean-Luc POUTHIER, Paris, Bayard, 2003.

LEGENDRE. P, L'autre Bible de l'Occident : Le monument romano-canonique, Etude sur l'architecture dogmatique des sociétés, Fayard, Paris, 2009.

LEROUGE. Ch, Comment se construit une image des Parthes à Rome ; Identités romaines : conscience de Soi et représentation de l'Autre, Identités romaines : conscience de Soi et représentation de l'Autre dans la Rome Antique. Textes édités per Mathilde **SIMON**. Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 2011.

LEVY. J.P & **CASTALDO.** A, Histoire du droit civil, 3ème édition. Dalloz. 2002.

LEWIS. B, Comment l'Islam a découvert l'Europe ?, traduit de l'anglais par Annick Pélissier, Paris, Gallimard, 2005, 339 p.

LJAMI. A, Ibn Hazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam. Brille, Leyde, 2003.

LOUTH. A, St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology, New York, Oxford University Press, 2002.

MARAVAL. P. Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe. PUF. Paris. 1997.

MARTIN. P.M. L'idée de la royauté à Rome, Tome 2, haine de la royauté et séductions monarchiques, du IVe siècle av. J.-C. au principat augustinien. Adosa, Clermont Ferrand, 1994, 511 p.

MASPERO. J, Histoire des Patriarches d'Alexandrie, depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Eglises Jacobites. Librairie ancienne Edouard Champion, Paris, 1923.

MATHONAT. B, Les Principes de la Formation Morale dans la Tradition Judéo-Chrétienne et la Philosophie Grecque (Platon, Aristote, le Stoïcisme). Université de Paris IV Sorbonne, 1985.

MACNAGHTEN W. H, Principles and Precedents of Mohamadian Law: a Compilation of Primary Rules Relative to the Doctrine of Inheritance and Contract, Calcutta, Madras, 581 p.

MASSE. H, L'Islam, Paris, Armand Collin, 1961, 7e éd, 223 p.

MOHSEN. I, « L'exégèse coranique à travers l'Histoire », Le Coran et la Bible, Bayard, Paris, 2002.

MODERAN. Y, Les Maures et l'Afrique Romaine, Ecole Française de Rome, 2003.

MOKRANI. A, *Naqd al-Adyane înd Ibn Hazm*, Virginie, al-Maâhad al-Alam li al Fikr Al Islami, 2008, 388 p.

MULLER. R, les Stoïciens, la liberté et l'ordre du monde, Paris, J. Vrin, 2006.

NICOLET. C, le métier du citoyen dans la Rome républicaine, Gallimard, Paris, 1976.

OLIVIER. B. Les identités collectives à l'heure de la mondialisation, Paris, CNRS Editions. 2009.

OTTO. R, Le Sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel, trad de l'allemand par André JUNT, Paris, Payot, 2001, 284 p

OUMLIL.A, *Al-khitab al-Tarikhi : dirassa li manhajiyat ibn khaldûn,* 4e éd., Casablanca, Al-Markaz al-Thaqafi al Arabi, 2005, 296 p.

--- *Fi Sharî'yate al-Ikhtilaf*, Beyrouth/Casablanca, dar al thâqafa al-arabiya, 2e éd., 2005. 159 p.

PARKER S. T. Romans and Saracens : A History of the Arabian Frontier, Dissertation Series 6, American school of oriental searches, Distrubed by Winona Lake, 1986.

PENA. M, Le Stoïcisme et l'Empire Romain : historicité et permanences, Aix en Provence, Presse universitaire d'Aix Marseille, 1990.

PICCIRILLO. M, L'Arabie Chrétienne, MENGES, paris, 2002.

PIOTTE. J.M, La pensée politique de Gramsci. Montréal, Éditions Parti-Pris, 1970, 302 p.

RACHET. M, Rome & les berbères : un problème militaire d'Auguste à Dioclétien. Collection Latomus. Volume 110. Revue d'études latines. Bruxelles. 1970.

RIES. J, Les chemins du sacré dans l'histoire, Aubier Montaigne, Paris, 1985.

SAMI N. L, Al Hûriyya al Mas'ûlla fi al-Fikr al-Islami al-Falsafi, Maktabate al-Hûriyya al-Hadithâ, Le Caire, 414 p.

SARTRE. M, Bostra des origines à l'Islam, librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1985.

--- La construction de l'identité des villes de la Syrie hellénistique et impériale : Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain, Textes réunis par Hervé INGLEBERT. Picard.2002.

--- L'Orient Romain : provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.C. – 235 J.C.), Seuil, Paris, 1991.

---Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine, Latomus, Bruxelles. 1982.

SAWAS Pacha, Étude sur la théorie du droit musulman, 2 Vol, Paris, Marchal et Billard, 1892-1898.

SCHACHT. J, Introduction au droit musulman, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, 252 p.

SEIGNETTE, N. *Moukhtassar de Khalil* : Abrégé de la loi musulmane selon le rite Malékite, Constantine, A. Challamel, 1911.

SHAHID. I, Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam, Varorium Reprints, London, 1988, p. 321–343.

SHILS. E.A, The Intellectuals and The Power, and other essays, Chicago, University of Chicago Press, 1972, 481 p.

SCHIAVONE. A, Jus : l'invention du droit en Occident, traduit de l'italien par Geneviève et Jean **BOUFFARTIGUE**, Belin, Paris, 2008.

SEDILLOT –L. A : Histoire Générale des Arabes : leur empire, leur civilisation, leurs écoles philosophiques, scientifiques et littéraires. Tome 1. 2ème Edition. Maisonneuve. Paris. 1877. Editions d'Aujourd'hui. 1984.

SPANNEUT. M, Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise: de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Paris, éd. Le seuil, 1957. 475 p.

STETIE. S, Mahomet, Paris, Albin Michel, 2001.

TATE. G, Justinien, l'Epopée de l'Empire d'Orient (527 – 565), Fayard, Paris, 2004.

TOLAN. J, Les Sarrasins : l'Islam dans l'imagination européenne au moyen âge. Traduit de l'anglais par Pierre Emmanuel Dauzat., Paris, Flammarion, 2003.

TREADGOLD. W, A History of Byzantine State and Society, California, U S A, Stanford University Press, 1997.

TURNER. V, le phénomène rituel : Structure et contre structure, Paris, PUF, 1990.

TYAN. E, Les Institutions du Droit public musulman, T.I &2, Paris, Recueil Sirey, 1954.

--- Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, E.J. Brill, Leyde, 1960.

VAN DER LEEUW. G, La religion dans son essence et ses manifestations, Paris, 1948. P.

VILLIERS. R, Rome et le Droit privé, Paris, Albin Michel, 1977. 633 p.

VINSONNEAU. G, Socialisation et Identité, publié dans Identité (s) : L'individu, le groupe, la société. Cordonné par Catherine Halpern & Jean Claude Ruano-Borbalan, Auxerre, éditions sciences humaines, 2004.

WOLFF. C, Les Brigands en Orient sous le Haut-Empire, Ecoles Française de Rome, 2003.

YASSINE. A, *al-Sûlta fi al Islam : al aql al fiqhi al-salafi vayna al-nass wa al-Tarikh*, Casablanca, al-markaz al-thaqafi al-Arabi, 2e éd. 2000. 349 p.

--- A, *al-Sûlta fi al-Islam: naqd al-nathariya al-siyassiya,* Casablanca, al-markaz al-thaqafi al-Arabi, 2009. 352 p.

ZIYADA. K, *Tatawûr al-Nathrâ al-islamiya ilâ Europa*, Londres, Riyad al-Ryss li al-kitab wa al-Nachr, 2009, 262 p.

ZVI. Y, César et son image : des limites du charisme en politique, Paris, les Belles lettres 1990.

Articles de périodiques.

ABD ELHAMID. H, Du Droit Romain au Droit Musulman, la permanence de l'idéal métaphysique, Méditerranées, N°4, Empires et Passés Méditerranéens, Paris, L'Harmattan, 1995, p 47-60.

--- Ûmma, Khilâfa, Citoyen: Réflexions sur quelques conceptions fondamentales du droit public musulman, Méditerranées, N°9, La Citoyenneté ENTRE Orient et Occident, Paris, l'Harmattan, 1996, p 25-41.

ABEL. A, « Un hâdith sur la prise de Rome dans la tradition eschatologique de l'Islam », Arabica, T. 5, Fasc. 1, Leyde, Brille, (Jan., 1958), pp. 1-14.

ABEL. A, changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman, Studia Islamica, No. 2, Maisonneuve & Larose, 1954, p. 25-27.

ABU AKL. Z, Les principes du droit comme logique propre aux sciences religieuses selon Averroès, Greco Arabo Latino Incontro di Culture, Università di Pisa, Dipartimento di Filosofia, Pise, 2010, dernière mise à jour Mai 2013, http://www.gral.unipi.it.

ANTOINE. G, Un colloque entre orthodoxes et théologiens nestoriens de Perse sous Justinien, Compte-rendu des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 114e année, N. 2, 1970. pp. 201-207.

--- Justinien et L'église de Perse, Dumbarton Oaks Papers, Vol. 23. (1969 - 1970), pp. 39-66.

ARNALDEZ, R. Ibn Hazm, Encyclopædia Universalis, URL: http://www.universalis-edu.com.sicd.clermont- universite.fr/encyclopedie/ibn-hazm.

ARKOUN, M. Religion et société d'après l'Exemple de l'Islam, Studia Islamica, N. 55, Maisonneuve & Larose, 1982; pp 5 – 59.

BERNAND. M, Les Uçul al-fiqh de l'époque classique *status quaestionis* ; Arabica, T. 39, Fasc. 3, Brill, Nov., 1992, pp. 273-286.

BERTING, Identités collectives et image de l'autre : les pièges de la pensée collectiviste, Revue Hermés, n°30, 2001, Paris, Centre national de la recherche scientifique, p. 41-58.

BIENENSTOCK. M, « De l'esprit : les philosophes allemands et l'« Aufklärung » », *Revue germanique internationale* [En ligne], 3 | 1995, URL : http://rgi.revues.org/496 ; DOI : 10.4000/rgi.496, Editeur : SNRS, mis en ligne le 05 octobre 2011, consulté le 16 Avril 2013.

CHEHATA. Ch, Les concepts de *Qabḍ Ḍamân* et de *Qabḍ Amâna* en droit musulman Hanéfite, *Studia Islamica*, No. 32 Paris, MaisonNeuve & Larose, 1970, p. 89-99.

De PREMARE. A.L, Les textes arabes dans leur environnement, Arabica, T. 47, Fasc. 3, Les usages du Coran. Présupposés et Méthodes, Leyde, Brill, (2000), p. 391-408.

DEL HOYO, T. H. Milites in oppidis hibernabant. El hospitium militare invernal en ciudades peregrinas y los abusos de la hospitalidad subtectis durante la República, Dialogues d'histoire ancienne. Vol. 27 N°2, 2001. p. 63-90.

DENNY, F.M, *al-Ûmma* in the constitution of Medina, Journal of near eastern studies, vol 36, No. 1. the University of Chicago Press, (Jan., 1977), p. 39-47.

DERANTY J-P, « Lectures politiques et spéculatives des Grundlinien der Philosophie des Rechts », Archives de Philosophie, 2002/3 Tome 65, p. 441-462.

DURAK. K, Who Are The Romans, The Definition of Bilad al-Rûm in Medieval Islamic Geographies, Journal of Intercultural Studies, 2010, p. 285-298.

DURAND. J.D, Ordres Religieux Et Histoire Culturelle Dans L'occident Médiéval, *LUSITANIA SACRA,* 2ª série, 17, 2005, 299-328, site officiel de l'Université Catholique Portugaise**,** http://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/4566.

DURKHEIM. E & MAUSS. M, « De quelques formes de classification, Contribution à l'étude des représentations collectives ». *Année sociologique, VI,* Les Presses universitaires de France*, (1901-1902)*, pp. 1 à 72. Rubrique " Mémoires originaux ". Nouvelle édition corrigée, le 25 septembre 2002, avec la coopération de M. Jean **LASSEGUE,** LATTICE-CNRS, Montrouge, France.

EL CHEIKH. N.M, Mohamed and Heraclius: A Study in Legitimacy, *Studia Islamica*, No. 89, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999, p. 5-2I.

FAHD. T, Rapports de la Mecque avec l'Abyssinie : le cas des Ahâbîs, l'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel, actes du colloque de Strasbourg, 24-27 juin 1987, édités par T. FAHD, Leyde, 1989.

FILALI-ANSARY. A, Un Laboratoire Politique, Philosophie Magazine, Hors-Série : Le Coran, H6, Paris, (février-Avril 2010), p.82-83.

FREZOULS. E, Rome et la Maurétanie tingitane : un constat d'échec ?, Antiquités africaines, N°16,1980. pp. 92-93. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/antaf_0066-4871_1980_num_16_1_1058.

GILLIOT. C, Exégèse et sémantique institutionnelle dans le commentaire de *Tabari*, *Studia Islamica*, No. 77, 1993, p. 41-94.

--- Langue et Coran selon Tabari : I. la précellence du Coran, Studia Islamica, No. 68, Paris, Maisonneuve & Larose, 1988, p. 79-106.

GUTMAN.D, Mircea ELIADE : les clefs du sacré, publié dans le magazine Sciences Humaines, Numéro 4, Mars 1991.

GUYON, G, A propos du Cosmopolitisme Chrétien, Méditerranées, N°25, Cosmopolitisme et Antiquité, Paris, Harmattan, 2000, p.55-74.

--- les premiers chrétiens et les valeurs de la vie publique romaine (Ier- IIIe siècle) « *L'utilitas communis* » chrétienne et « *l'utilitas reipublicae* », Méditerranées, N°16, Religion et vie publique, Paris, Harmattan, 1998. P 89-115.

--- L'Utopie citoyenne chrétienne (De la plebs christiana au civis christianus) Méditerranées, N°8, Citoyenneté antique, Citoyenneté Contemporaine, Paris, Harmattan, 1996, 47 – 69.

HADOT. P & **MESLIN.** M, A propos du Donatisme, Archives des sciences sociales des religions. N. 4, 1957. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0003-9659_1957_num_4_1_1684.

HALLAQ W.B. On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad. *Studia Islamica*, No. 63. Maisonneuve & Larose, 1986, p. 129-141.

--- Was al-Shafî'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence? International Journal of Middle East Studies, Cambridge University Press, Vol. 25, No. 4, Nov 1993, p 587-605.

--- Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, No. 1. Cambridge University Press, Mar., 1984, p. 3-41.

HAMIDU ALLAH. M, La lettre du Prophète à Héraclius et le sort de l'original, Arabica, T. 2, Fasc. 1, Brill, Leyde, Jan., 1955, p. 97-110.

KISTER M. J, *Al Hira*: Some notes on its relations with Arabia. Arabica, T. 15, Fasc. 2, Jun., 1968, Brill, Leyde, p. 143-169.

LADJILI J, L'Empire dans les passés méditerranéens : l'Empire du Droit romain, l'Empire du droit musulman, Méditerranées, N°4, Empires et Passés Méditerranéens, Paris, L'harmattan, 1995, p 11- 28.

LETSIOS. D. G, Le cas d'*Umru Al KAYS* & la question de « la *Foederati* » romaine en Arabie au 4ème S. L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel, actes du colloque de Strasbourg, 24-27 juin 1987, édités par T. FAHD, Leyde, 1989.

MAKDISI. G, The Juridical Theology of *Shafi'i*: Origins and Significance of Uçul al-Fiqh, Studia Islamica, No. 59 , Paris, Maisonneuve & Larose, 1984, p 5-47.

MEULEMAN. J. H. La causalité dans la "*Muqadimah* d'Ibn Khaldûn, Studia Islamica, No. 74, Paris, Maisonneuve et Larose, 1991, p. 105-142.

MONTGOMERY WATT. W. The Place of Religion in the Islamic and Roman Empires, Numen, Vol. 9, Fasc. 2, Leyde, BRILL, Sep., 1962, p. 110-127.

NICOLS. J, Hospitium and Political Friendship in the Late Republic, University of Oregon, actes de séminaire, Aspects de l'Amitié au sein du monde gréco-romain, édité par Michael PEACHIN, Geschichte, Heidelberg, on 10-11 June, 2000. https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/4959/nic-hosp.pdf?sequence=1.

NYBAKKEN. E. O, The Moral Basis of Hospitium, The Classical Journal, Vol. 41, No. 6, The Classical Association of the Middle West and South, Mar., 1946, p. 248-253.

NICOLS. J, Hospitium and Political Friendship in the Late Republic, University of Oregon

PENA. M, Les juristes romains et le Concept de l'Empire*:* Actes du colloque de Strasbourg*,* (11-12 septembre 1997), Aix en Provence, Presses Universitaires d'Aix-MArseille, 1998, p. 307-314.

PISTAKIS. G, A propos de la citoyenneté romaine de l'Empire romain d'Orient, Paris, Méditerranée, N° 12, L'Harmattan, 1997.

POUND R, Theories of Law, The Yale Law Journal, Vol. 22, No. 2, Dec., 1912, p. 114-150.

RAYMOND. B. Le départ des Étrusques de Rome selon l'annalistique et la dédicace du temple de Jupiter Capitolin. Revue de l'histoire des religions, tome 159 n°2, Paris, Armand Colins, 1961, p. 141-156.

REY-COQUAIS. J.-P, Syrie Romaine, de Pompée à Dioclétien, The Journal of Roman Studies, Vol. 68 Society for the Promotion of Roman Studies, 1978, p. 44-73.

SAVAN. H, On Foederati, Hospitalitas, and the Settlement of the Goths in A.D. 418, The American Journal Of Philology, Vol. 108, No. 4 Maryland, U.S.A, The Johns Hopkins University Press, Hiver 1987, p. 759-772.

SOULTANE. Z, *Al-Sahifa wa al-Dawla Al Haditha, Al Waây al Islami, Al-Sharika al-Asriya li-al Tibaâ wa al-Nachr,* No 535, Koweït, Mars 2010, p. 22-25.

JANNIARD. S, Armée et acculturation dans l'orient Romain Tardif. L'exemple des confins syro-mésopotamiens. V-VI Ap J.C, Mélanges de l'école Française de Rome. Antiquités. MEIRA. 118-1 2006.

TZITZIS. S, Le Volksgeist entre philosophie politique et philosophie du droit : le cas de l'Ecole historique du droit, Article publié en ligne : Février 2007, http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=383, consulté avril 2013.

TALBI. M*, Ibn Khaldûn* et le sens de l'Histoire, Studia Islamica, No. 26. Maisonneuve et Larose, 1967, p. 73-148.

TAVOLIERI D'ANDREA. C, La fiscalité nel mondo antico. Il caso dell'hospitium militum, Zeitschrift für antikes Christentum, vol. 11, n°3, Berlin, De Gryter, 1997, p. 448-463.

TYAN. E, Méthodologie et sources du droit en Islam (Istiḥsān, Istiṣlāḥ, Siyāsa šarʿiyya), Studia Islamica, No. 10, Paris, Maisonneuve & Larose, 1959, p. 79-109.

TURKI. A, La logique juridique, des origines jusqu'à S*hafi'i* (Réflexions D'ordre Méthodologique, *Studia Islamica*, No. 57, Paris, Maisonneuve & Larose, 1983, p. 31-45

VICTOROFF. D, Persuasion collective et image de soi, Revue française de sociologie, Vol. 4, No. 1, Éditions OPHRYS et Association Revue Française de Sociologie, Jan. - Mar., 1963, p. 37-40.

Recueil d'articles sous la direction de Mohamed Hamidû Allah.

Hal li al-Qanun al-Rûmani Taâthir âla al-Fiqh al-Islami, Beyrouth, Dar al-Bûhûth al-Ilmiyâ, 1973. 177. P.

- **AL DAWALIBI.** M.M, *Al Madkhal fi al Houkouk al roumaniya* (Introduction à l'étude du droit romain), Damas, 1948, *Hal li al-Qanun al-Rûmani Taâthir âla al-Fiqh al-Islami*, 1973, p. 85-114.
- **FITZ GERALD.** S.V. "The alleged debt of Islamic law to the roman law", law Quarterly Review, January 1951, N° 67, p 81 – 102; Traduit par Mohamed Salim AL-AWA, *Al din al Mazoûm li al Qanun al Rûmani âla al Qanun al islami*, *Hal li al-Qanun al-Rûmani Taâthir âla al-Fiqh al-Islami,* p. 117-166.
- **HAMIDU ALLAH**. M, *Taâthir al-Qanun al-Rûmani âla al-Fiqh al-Islami,* Intervention lors du congrès des orientalistes, tenu à Haydar Abad en 1941, Traduite en arabe en 1968, p. 27-44.
- **NALLINO**. C.A, Diritto musulmano, diritti orientali cristiani, Raccolta di scritti editi e inediti. Rome, 1942. Traduit en arabe par Mohamed Hamidû Allah sous le titre de *« Natharât fi Alaqât al-fiqh al-islami bi al-Qanûn al-Rumani »,* p. 9-24.

Site internet & Dictionnaires.

Ministère marocain des affaires religieuses, "Pourquoi le droit musulman a triomphé du droit romain", Revue *Daâwat al-Haq, N° 171,* site officiel [en ligne], Rabat, [s.d.]dernière mise à jour : juillet 2011, www.habous.net/daouat-alhaq/item/4491

Ministère des affaires islamique et des *Awqaf*, Arabie Saoudite, *Mawqi'al-Islam*. http://quran.al-islam.com/

Lissan al-Arab, Ibn Manzûr, corrigé et vérifié par Abdel Allah Ali **AL-KABIR** et Mohamed Ahmed **HASSABA ALLAH,** Beyrouth, *dar al Ma'ârif.*

Dictionnaire de la culture juridique, Presses Universitaires de France, Paris, 2003.

Dictionnaire Des Antiquités Romaines et Grecques, 3e éd. La Librairie Hachette. Paris. 1883.

Dictionnaire des Religions, dirigé par Paul **POUPARD**, Vol 2 : L –Z, Presses Universitaires de France, Paris, 2007.

Dictionnaire des Sciences Humaines, publié sous la direction de Sylvie **MESURE** et Patrick **SAVIDAN**, Presses Universitaire de France, 2006.

Encyclopédie de l'Islam, Nouv. éd. E.J. Brill Leyde, Maisonneuve et Larose, Paris, 1960.

Encyclopædia Universalis. URL: http://www.universalis-edu.com.sicd.clermont-universite.fr/encyclopedie/ibn-hazm.

Glossaire

Al-Adilâ Al-Koulîya : les prescriptions générales qui permettent au juriste de déduire la norme juridique.

***Al hûkm*:** le jugement.

***Al-Hâq*.** Le Droit, la Vérité.

***Akhbar-Al Ahad*:** les traditions rapportées par un seul narrateur.

***Al- Maqasid (ilm)**:* les finalités de la loi islamique.

***Al-Maqasid Al-Kulliyyah** :* les finalités globales.

Al-Maqasid Al-Juz'iyyah: les finalités partielles.

Al Mûjtâhid : celui qui fait un effort rationnel dans l'interprétation de la loi.

Äqliyât : les données rationnelles.

***Aql*,** la Raison.

Atiya : le Don.

Ayn : l'objet d'une transaction.

Âwad : un prix, une compensation.

Dar Al Hârb : le domaine de la Guerre.

Dar Al-Islam : le domaine de l'Islam.

Dhîmis : croyant monothéiste, juif ou chrétien, vivant sous la juridiction de l'Islam.

Daribat al diyâfâ : charge fiscale qui consistait à loger et ravitailler les soldats musulmans.

***Daribat al Mâkous** :* la Taxe douanière collectée sur les marchandises.

Faqih : juriste.

Fard kifaya : obligation collective.

Fitya, fatwâ: l'avis juridique.

Hâdiyâ : la libéralité, l'offrande.

Hakim : le Sage.

Hiba : Donation.

Hibât Thâwab : l'acte de donation conclu contre une compensation pécuniaire.

Ibaha : permission.

Ijâra : contrat de location.

Ijmaâ : le consensus.

Ijtihâd : du point de vue juridique, désigne l'effort d'un Mûjtâhid dans l'interprétation ou la réinterprétation des sources de la loi islamique.

Ilâ : la cause fondatrice de la norme.

***Imâmat* :** la direction spirituelle et politique de la communauté islamique.

***Istihssan*,** un mécanisme rationnel, utilisé largement par les Hanafites, qui permet d'éviter l'application d'une règle normalement fondée sur un précédent et de le remplacer par une nouvelle règle plus adéquate aux circonstances contingentes du cas traité.

***Jizya* :** impôt de capitation payé par les gens du livre.

Kafâra : l'argent versée par un individu afin de se racheter d'un acte illicite qu'il aurait commis.

***Kasb* :** la théorie d'*al Ash'arī* qui enseigne que l'homme peut acquérir les actes créés originellement par Dieu. Cette doctrine rend l'homme seul responsable de ses faits.

***Khilâfa* :** le vicariat du prophète à la tête de la communauté islamique. La suppléance d'une personne.

***Kitab*:** le livre.

***Mâtn**:* le texte qui relate la tradition prophétique rapportée.

***Mûbah*:** permis, licite.

Mûkalâf : l'individu majeur et responsable.

Mûlk: la Royauté, le Pouvoir.

Nûdhr : la promesse donnée à Dieu d'effectuer un acte charitable.

***Qadaê* :** le jugement divin.

Qiyâs: analogie. Méthode de déduction juridique.

Rîba : usure.

Sâdaqâ : l'aumône.

***Sahîfa* :** la charte de Médine.

Sânad : la chaîne des rapporteurs du Hâdith.

Sâlâf : la première génération des compagnons du prophète et leurs successeurs.

***Sâlam**:* le contrat de la vente à livrer.

Sîra : biographie du prophète.

Shura: le principe islamique de la consultation et de la concertation.

Sunna : tradition, ensemble des paroles et des actes du prophète.

Tamlik: acquérir la propriété d'un objet (terre, bétail…)

***Uçuli*:** théoricien du Droit.

Uléma : savants.

Ûmma : la communauté islamique.

Wilâya : protection, autorité générale.

Zâkât : aumône légal, l'obligation annuelle faite à chaque musulman, ayant la condition financière nécessaire, de payer une partie de ses sources aux individus les plus démunis.

Ecoles juridiques sunnites.

Le Droit musulman sunnite se divise en quatre grandes écoles juridiques. Elles s'accordent sur le Coran et la tradition prophétique comme sources du droit, mais divergent sur le recours au consensus de la communauté islamique et l'usage de la raison personnelle pour la déduction de la règle juridique.

L'école hanbalite : cette école est fondée sur les enseignements de l'imâm *Aḥmad ibn. Ḥanbal* (780-855) qui prônait l'origine divine du droit. Son enseignement a été une réaction à l'école mû'tazilite qui prêchaient l'origine humaine des actes. Le Hanbalisme rejette également l'opinion personnelle et le raisonnement analogique institué par les hanafites. Selon cette école, la spéculation humaine ne peut introduire que des innovations néfastes au sein des préceptes révélés. En conséquence, les sources du droit hanbalite sont le Coran, la Sunna, *al-ijmaâ*, les avis des compagnons, *al hâdith al-da'if* (tradition unilatéralement rapportée).

C'est école qui adopte une interprétation très littérale et très stricte des textes sacrés est présentée comme la plus conservatrice des écoles sunnites. Aujourd'hui, elle est la doctrine juridique officielle de l'Arabie Saoudite.

L'école hanéfite : fondée par *Abû Hanîfa An-nu'man* (80-150 AH), cette école est apparue en Irak, à *Kufa* et s'est répandue à Bagdad. Elle a adopté les méthodes de son fondateur et celles des maîtres de cette école après lui comme *Abû Yûsuf et Abû El Hassan*. Ses fondements comprennent, en plus du Coran et de la *Sunna*, *l'Istihssan*, la coutume et les paroles des compagnons du Prophète. Cette école est caractérisée surtout par l'utilisation de la raison et de l'opinion : *Al-Ra'y*. Cette école est répandue de nos jours en Afghanistan, en Inde, en Turquie, en Iran, en Syrie, en Russie et en Chine.

L'école malékite : fondée par *Mâlik Ibn Anas* (93-179 A.H) et apparue à Médine, cette école met l'accent sur l'avis des compagnons du prophète et sur la pratique des médinois. Elle donne aussi une place importante aux coutumes de la société s'ils ne contredisent pas la loi divine ainsi qu'à l'établissement des normes juridiques à partir de l'intérêt général de la société (*al masâlih al mursala).* Les ouvrages de référence de cette école sont, entre autres, le *Muwatta'* de l'Imâm Malek et la *Mudawanna*, un recueil des avis juridiques compilé par *Sahnûn Ibn Saïd At-tanûkhî.* Cette école s'est répandue en Andalousie, au Maghreb, en Afrique subsaharienne, aux Emirats, au Koweït, à Bahreïn, au Soudan, et au Khurasan.

L'école shaféite : elle a été fondée par *Muhammad Ibn Idriss Al-Shafi'i* (150-204 A.H) qui a vécu à la Mecque, puis en Iraq avant de s'installer en Egypte. Elle est positionnée entre l'école hanafite qui prime l'opinion personnelle et l'école malékite qui se base essentiellement sur la sunna. Pour son fondateur, la sunna est valorisée comme une source de droit, cette école accorde une grande importance au consensus de toute la communauté. Cette école s'est répandue en Egypte, au Yémen, et dans certains pays de l'Asie comme l'Indonésie, la Malaisie et la Thaïlande.

Autres écoles juridiques islamiques.

L'école mû'tazilite : Selon cette école, l'homme crée ses propres actions bonnes et mauvaises et mérite pour tout ce qu'il fait récompense ou châtiment dans l'autre monde. Dieu est infaillible pour lui attribuer le mal ou l'injustice. L'homme est donc libre en tout ce qu'il fait.

Les tenants de la théorie Mû'tazilite réfutent également le caractère incréé du Coran et enseignent que seule la Raison humaine permettra de faire triompher la vérité divine.

Le Zâhirisme : école théologique et juridique apparue au cours du IXème siècle à Ispahan en Iran. Son fondateur *Dawud ibn `Alî* (817-883) a été d'abord un disciple de l'école hanéfite avant de passer au shafî'isme et de poser, par conséquent, les bases première de son rejet postérieur de l'usage de la libre opinion.

Le Zâhirisme juridique écarte l'effort rationnel et l'interprète comme une interférence subjective entre la volonté divine (exprimée littéralement à travers le Texte sacrée) et le croyant. Sa méthodologie déductive de la norme juridique se base donc sur le Coran, le Sunna authentique et le consensus des compagnons du prophète à la différence des autres écoles orthodoxes qui admettent le consensus des savants religieux de la communauté islamique. Cette école qui rejette *al-taqlid* (imitation des docteurs de loi précédents) avait trouvé son expression la plus illustre sous la plume d'*Ibn Hazm* en Andalousie (994- 1064).

Les courants d'interprétation des textes fondateurs de l'Islam.

L'école Qadarite : Mouvement théologique qui professe que Dieu ne prédétermine pas les actes humains, elle théorise le libre arbitre de l'homme.

Ecole d'al jabr (le déterminisme). Cette doctrine que les œuvres de l'individu lui sont imposées par Dieu sans que celui-ci n'ait de volonté, ni de capacité.

Ahl Al-Hâdith: les adeptes de la tradition prophétique.

***Ahl Al-Kalam*:** ceux qui cherchent les principes théologiques à travers la dialectique et l'argumentation rationnelle.

***Ahl-al Ra'y*:** les adeptes de la libre opinion.

Index des Noms de Personnes.

Abd El Malek Ibn Marwan: 182, 183, 291.
Abu Bakr le Vérédique : 286.
Abu Huraîra : 165, 221, 291.
Abu. Kurra. T: 333, 334.
Abu Sofiane: 180, 287.
Abu Youssef (cadi hanéfite) : 225.
Al-Amîrî : 109, 110.
Al-Ash'ari : 185, 186.
Al-Baladhûri: 225.
Al-Basri (Hassan): 183.
AL-Basri (Hussay): 237, 240, 242, 246.
Al Baïhaqi: 289.
Aelius Gallus :14, 16.
Al Najachi : 324.
Al-Nayssabûri : 276, 277, 280, 281.
Alexandr : 20, 70, 138, 142.
Al-Awza'i : 205.
Al-Jalâlayn : 280.
Al-Qurtubi: 280.
Al-Shafi'i (Shaféites): 3, 49, 50, 163, 190, 191, 192, 205, 214, 215-219, 231, 2332, 233, 236, 237, 239, 240, 243, 244, 247-263, 289, 306, 344, 345, 352.
Al-Shâtibî: 164, 264, 357, 356, 369.
Al-Zahiri: 255.
Al-Tabari : 277, 278, 280, 281.
An Nazzam: 191, 262.
Antonin Le Pieux : 18.
Auguste : 13, 14, 29, 42, 67, 140, 141, 142, 149, 177.
Aurélien : 21,70, 146.
Arius : 33, 301.
Baghdâdi : 82, 84.
Baydawi : 152.
Bokhari : 221, 255,287.
Brutus : 65.
Caracalla : 115, 145.
César : 66, 67, 146, 276,312.
Cicéron : 89, 95, 96, 97, 99, 100, 176, 325, 328.
Constantin : 71, 75, 115, 116, 118, 146,291, 295, 328.
Constantin IV: 291, 295.
Démocrite : 298.
Deus: 251.
Dioclétien : 21, 43,73, 146.
Enée : 140, 142.
Etrusque : 62, 63,64, 135.
Fârâbi: 79-81, 108,109.
Galien: 297.
Georges Elmacin : 311.
Ghaylane: 183.
Hadrien: 18, 310.
Haroun Al-Rachid: 295, 304.
Hegel: 173.
Héraclius: 283, 290, 309.
Hicham Ibn Al-Âs: 289.
Ibn Abbas: 281.
Ibn Al-Layth, Mohamed: 295, 297, 328.
Ibn Arabi : 239, 240, 241.
Ibn Arafa : 213.
Ibn Hanbal: 255, 258.
Ibn Hazm : 238, 246-248, 262, 295, 296, 302-306, 335.
Ibn Kathir: 280, 287.
Ibn Khaldûn: 84, 121, 152, 274, 293, 294, 307-316.
Ibn Al-Qayîm Jawziya : 257.

Ibn Qutayba : 182, 255.
Ibn Ruchd : 244-246.
Ibrahim (Abraham): 30, 77, 121, 282, 289, 320-323.
Jean Damascène : 331-332.
Jahiz : 107, 108, 190,191, 295-302, 305, 307, 334, 342.
Jupiter : 135, 142.
Justinien : 12, 26, 27, 28, 36, 37, 43, 44, 179, 200, 205, 206, 209.
Khosrô II : 276.
Lucrèce : 63.
Malek : 237.
Macedonius : 301.
Marc Aurèle : 18, 145, 310.
Mars : 134.
Mas'udi, 79-82.
Mawardi : 79, 82-84, 87,88, 151, 153, 155, 159, 167.
Michel III : 333-335.
Mohamed: 75,76,77,78,79,84,85,120,121,122, 132, 149, 152, 154, 155, 160, 162, 197, 200-202, 230, 233, 241-243, 246, 262, 268, 269, 282-291,294, 295,302, 315, 316, etc…
Mûslim : 161, 285.
Nabuchodonosor II : 280.
Nicétas De Byzance : 333-335.
Omar Ibn Al Khâtab: 226, 229, 230, 286.
Octave: 66, 67, 139, 140, 141, 142.
Orose: 311-314.
Phocas: 276, 287.
Quirinus: 134, 141.
Rabbel II: 15,16.
Romulus : 311, 312.
Saint Augustin: 71, 178,179.
Samosate : 302.
Savigny : 173.
Sévère : 20, 70.
Tacite : 63,65, 212.
Tarquin : 63,127, 141.
Tertullien: 71,102, 103, 117.
Tibère : 16, 28, 37.
Trajan : 12, 14, 15, 16, 18.
Vahan : 287.
Vespasien : 15,311.
Zacharie : 212.
Zeus:69,134

Index des Termes Juridiques

Al-Adilâ Al-Koulîya : 233.
Al hûkm: 148, 238.
Al Ahkâm al-Shari'ya : 234, 238, 240.
Ahl Al-Hâdith: 249, 254-257.
Ahl Al-Kalam: 257.
Al-Hâq: 320.
Ajir: 221.
Al jabr (jabrite) : 166, 180,181, 186, 187, 192.
Al Mûjtâhid : 233, 234, 238, 241, 244, 258.
Al-Muwafaqaat: 164, 264, 357.
Al-ra'y: 188-190, 205, 249, 252, 254, 255
Al-Risâla : 231,232, 236, 248, 251-260.
Altérité : 7, 129, 317-328.
Analogie : 107, 197, 218, 234, 235, 241, 252, 260, 292.
Äqliyât : 192.
Aql, 239.
Atiya : 213.
Ayn : 218.
Âwad : 218.
Consensus: 3, 14, 146, 150, 154, 160, 162, 164, 190, 196, 217, 218, 220, 221, 235, 241, 242, 245, 247, 259, 261, 263, 352.
Dar Al Hârb: 324, 346, 347, 353.
Dar Al-Islam : 324, 346, 347, 353.
Daribat Al Mâkous : 230.
Dhîmis : 121,122, 300.
Diyâfâ : 211,212, 223-229.
Donatio Sub Modo : 215.
Dû'âfa Al-Riwaya: 254.
Fas: 132, 133, 170,171.
Fitya: 189.
Foederati: 19-23.
Foedus: 19.
Hakim : 241.
Hâdiyâ : 214.
Hanbalites, 214, 215, 237.
Hanéfites : 213, 214.
Hiba/La Donatio : 210, 212-216.
Hibât Al-Thâwab : 215.
Hiérophanie : 126, 129, 130, 351.
Hospitium : 212, 223, 227-229.
Hypocrisie Collective : 354.
Ibaha : 162.
Ijâra/La Locatio : 210, 216, 219, 221, 222, 223
Ijmaâ : 231, 238, 239, 242, 245, 247, 258-263, 352.
Ijtihâd : 50, 196, 239, 241, 252, 259.
Iktissab : 186.
Ilâ : 234, 257.
Imâmat : 182, 189, 341.
Istihssan, 259.
Jus: 114, 132, 136, 168, 169, 172, 174, 176, 177, 178, 194, 198, 200, 201, 205, 206, etc…
Jus Gentium : 114.
Jurisprudentia : 5.
Jusnaturalisme: 175, 177, 234.
Kafâra : 214
Kasb: 185, 186.
Khabar (akhbar) al Ahad: 161, 163, 242, 244, 245, 310.
Khâridjite: 123, 147, 148, 189, 262.
Khilâfa: 151, 152,161.
Kitab: 201, 225, 239, 262.
Logos: 355.
Malékites : 213, 214.
Mâtn: 191.
Maqasid : 356, 357, 358.
Maqasid Kulliyyah : 357.
Maqasid Juz'iyyah: 357.
Mûbah: 248.
Mûkalâf: 233, 238, 239.

Mûlk: 152.
Mû'tazila : 183-187, 189-192, 237, 250, 254-259, 264, 297-301, 341, 342.
Nomos: 171,
Nûdhr : 214
Numen: 69, 131, 142.
Oikoumène: 118, 122, 123, 125, 350.
Persona: 97, 98.
Pneuma: 91.
Providence: 71, 91, 92, 106, 107,109, 118, 144, 145,147, 178-180, 184, 242, 313, 330, 350.
provocatio ad populum: 113.
Qadaê: 181
Qadarite: 181, 183-185, 189.
Qiyâs: 205, 231, 239-243, 245, 247, 251-253, 258-260.
Rîba : 217.
Rûm: 8, 266, 269, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 289, 291, 293, etc…
Sâdaqâ : 213, 214.
Shaféites : 214, 215,
Sânad :191.
Sâlâf : 259, 261, 263, 352.
Sâlam: 218.
Shar'â Man Qablânâ: 245, 265, 352.
Shari'â: 3.4, 6, 75, 77, 122, 153, 164, 207, 346.
Shura: 311.
Tamlik: 217.
Thâwab : 214.
Uçul al fiqh: 3, 8, 187, 197, 198, 199, 209, 231-240, 242-244, 246, 248, 249, 252, 254,255, 262, 263,265, 266, 351, 353.
Uçuli: 197, 198, 208,209, 232-236, 243-245, 250, 253, 264-266, 352, 354, 357.
Uléma : 221.
Ûmm : 253.
Urbs: 67.
Wilâya: 151.
Zâhirisme: 295, 304,305.
Zâkât: 212, 214,285.

Index des Noms des pays et des régions

Afrique du Nord :
12,29,41,42,43,44,45,47,198,306,315.
Andalousie : 307,358.
Arabie : 4, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 23, 24, 26, 27, etc…
Arménie : 18.
Athènes : 64,205, 310.
Azerbaïdjan : 225, 226.
Baghdâd: 82, 83, 164, 27, 306.
Bosra : 14.
Bostra : 16, 30, 31.
Cordoue : 246, 312, 317.
Constantinople : 9, 23, 24, 31, 35, 36, 39, 43, 44,73, 168,169,170,171,172, 174, 175,176,179, 180, etc…
Damas : 164, 180, 181,183, 272, 330.
Edesse : 11, 37, 331.
Egypte : 11, 14, 15, 21, 37, 46, 139, 205, 209, 225.
Ethiopie : 270, 279, 324.
Grèce : 66.
Gorgān : 225.
Hedjaz: 11, 16, 18, 22, 29, 30.
Jarâch : 226.
Iraq : 226.
Jérusalem: 280-282, 336.
Ka'ba : 280, 283.
Maghreb : 3, 29, 41, 82.
Mecque (la) : 29,30, 47, 276, 279, 282, 283, 357.
Médine : 49,54, 75, 83, 85, 120, 121, 123, 152, 155,158, 180, 188, 191, 199,203, 225, 226, 227,228, etc…
Méditerranée : 8,16, 29, 30, 53, 55, 92, 122, 196, 197, 204, 266, etc…
Mésopotamie : 11, 18, 21.
Mu 'ta : 283.
Océan indien : 11.
Orient : 7, 9, 11, 12, 13, 29, 30, 31, 33, 34, 47, 60, 69, 125, 140, etc…
Osrohène : 11.
Palestine : 15, 18, 19, 21, 26, 40, 203, 284.
Palmyrène : 11.
Petra : 13, 14, 16.
Provincia Arabia : 16.
Quraïche : 161, 164, 270, 323.
Ruwaffa : 18.
Syrie : 3,11, 13, 15, 16, 21, 30, 37, 39, 40, 202, 205, 226, 283.
Tabūk : 283.
Yâthrib : 55.

Tables des matières

Introduction p.1

Chapitre préliminaire : L'Arabie romaine p.11

Section 1 : La politique arabe du pouvoir central romano-byzantin p.14

§1§ : La fin de l'Arabie nabatéenne p.14

A/L'annexion de la Nabatée : une incohérence à l'égard de l'organisation pompéienne de l'Arabie .. p.15

B/L'annexion de la Nabatée: une exigence ou une continuité de la politique impériale en Arabie ? .. p.16

§2§ : L'Arabie romaine : la chronique d'une illusion p.19

A/De l'annexion de la Nabatée à la fin du IVe siècle ..... p 19

B/Les alliances arabo – romaines de la fin du 4e s jusqu'à l'avènement de l'Islam p.24

a-Les Arabes fédérés p.24

b-Le phylarchat ghassanide p.27

§3§ Vers la disparition de la *Romania Arabia* p.29

Section 2 : le bilan de la présence romaine p.30

§1§ De la présence de Rome en Arabie du IVe au VIIe siècle : un équilibre précaire p.31

A/Le rôle stratégique de l'Arabie dans la politique commerciale romano- byzantine p.31

a-Le renouveau économique du Hedjaz p.31

b-La prospérité "paradoxale" de l'Arabie byzantine p.32

B/De l'échec religieux de Rome en Arabie p.34

a-Le christianisme face à ses dissidences orientales p.35

b-Le christianisme arabe (V^{e}-VIIe s) : de la crise nestorienne à la consécration du monophysisme p.37

c-Les successeurs de Justinien et l'abandon du rêve de la foi impériale unie et indivisible p.39

§2§- L'acculturation de l'Arabie, l'anatomie d'un échec p.40

§3§ La romanisation de l'Afrique du Nord : une entreprise originellement "périlleuse" .. p.42

A/ Rome face aux insurrections berbères p.43

B/ La résistance religieuse des tribus maures p.47

Première Partie. De la construction de la norme juridique au sein de la Cité universelle :

La genèse du Droit entre la Cité romaine et Al-Ûmma islamique p.58

Chapitre I : la communauté universelle et l'individu entre Rome et l'Islam p.57
Note introductive : la communauté universelle dans la pensée stoïcienne p.58

Section I : La Cosmopolis entre l'Empire romain et *al-Ûmma* islamique p.63
§1§: La Cité universelle à travers le modèle impérial romain p.63
A/L'œuvre institutionnelle romaine p.64
B/L'idéal unitaire : source de la légitimité monarchique p.70
C/La Cité universelle chrétienne p.74
§2§ : Al Ûmma ou la cité universelle dans le système juridique musulman p.77
A/Al Ûmma dans le Coran p.78
B/Al-Ûmma Fârâbienne p.81
C/Al Ûmma chez Al Mas'udï p.82
D/Al Mawardi et Al Baghdâdi ou la construction d'al Ûmma sunnite et croyante p.84
E/L'universalisme et l'essence métaphysique d'al Umma dans l'œuvre khaldûnienne p.86

Section 2 : La mutation identitaire de l'homme au sein du Cosmopolis p.90
§1§ La notion philosophique de l'être p.92
A/L'homme dans la théorie stoïcienne p.92
B/Cicéron : la méditation de l'homme citoyen .....p.97.
§2§ La rencontre stoïcio-chrétienne et l'avènement de l'homme croyant p.101
A/De L'identité de l'homme au sein de la pensée chrétienne p.103
a-L'enchaînement physique selon Athénagore p.104
b-Tertullien et l'idée de l'enchaînement rationnel p.105
B/L'homme dans la pensée islamique : la consécration de l'être religieux p.105
§3§: Vers la citoyenneté théologique p.113
A/La citoyenneté cosmopolite rationnelle p.113
a-La nature juridique de la citoyenneté romaine p.114
B/La citoyenneté cosmopolite théologique p.118
a-Le citoyen dans la cité universelle chrétienne p.119
b-Le citoyen dans la communauté religieuse islamique p.121

Chapitre II : Le Droit entre ses origines sacrales et la volonté humaine p.127

Note introductive : de la notion du sacré p.130

Section I : les origines de la souveraineté au sein de la *Civitas*/*Ûmma* p.135

§1§ : Le caractère sacral de la souveraineté à Rome p.136

A/La corrélation entre le sacré et la souveraineté au sein de la Res Publica p.139

B/La corrélation entre le sacré et la souveraineté au sein de l'Empire p.142

§2§ Les origines sacrales de la souveraineté au sein de l'Islam p.149

A/Le concept de la souveraineté à travers la lecture sunnite p.151

a-L'approche sunnite orthodoxe du Califat p.152

b-La sacralité de la souveraineté islamique : de la fabrique de la légitimité p.159

B/De la versatilité des origines divines du pouvoir en Islam sunnite p.162

a-Khabar Al Ahad : de la subordination de la révélation coranique à la volonté du Prince . p.163

b-De l'instrumentalisation des textes révélés par les dynasties Omeyade et Abbasside p.167

Section 2 : De la jonction intrinsèque entre le sacré et le Droit p.170

§1§ L'ambiguïté originelle de la rationalité du Jus Civilis p.171

A/Le Jus Civilis, l'espace privilégié des nouveaux dépositaires de la souveraineté sous la Res Publica p.171

B/Le Droit romain sous l'Empire : un édifice à l'image de la cohérence universelle p.177

§2§ : La doctrine juridique sunnite ou l'effacement progressif du rôle de la liberté et de la raison humaine p.181

A/La liberté métaphysique en Islam : entre al Jabr et al Kadar p.182

a-Le rôle fondateur de la dynastie Omeyyade dans l'avènement de la doctrine Jabrite. p.182

b-L'école Mû'tazilite, vers le rétablissement de la liberté intrinsèque de l'être humain .. p.185

c-La liberté métaphysique chez al Ash'ari ; une objectivité doctrinale douteuse ..... p.187.

B/De la construction de la norme juridique en Islam sunnite : Vers un déclin progressif de la raison humaine p.189

a-Al Fiqh entre Ahl al Ra'y et Ahl al Hadith p.190

b-La doctrine Mutazilite, de la primauté de la raison législatrice chez l'être p.192

Conclusion de la première partie p.195

Deuxième partie : Rome, une notion régulatrice de la Raison islamique médiévale.

Chapitre 1 : Jus romanis, un Droit profane à l'épreuve de la science d'Uçul al Fiqh p.203

Section 1/ De la rencontre éventuelle entre le Jus romain et le Fiqh islamique p.203
§1§ Les origines romaines du Fiqh islamique : les contours de la controverse scientifique ... p.204
A/Des origines romaines du Fiqh islamique p.204
B/De l'originalité intrinsèque du Fiqh islamique p.208
a-La défaillance tangible du Jus romanis en Arabie et la Méditerranée islamique ..p.208
b-Les assises purifiées du Fiqh islamique p.211
§2§ : Une lecture comparative de certaines institutions juridiques islamiques p.213
A/Aqd al Hiba ou la donation dans le Fiqh islamique p.216
a-L'interprétation de la Hiba par l'école Hanéfite p.217
b-*Aqd Al Hiba* chez les juristes malékites p.217
c-Les interprétations chaféite et Hanbalite de L'acte de la Donation p.218
B/*Aqd al Ijara*/ location dans le *Fiqh* islamique p.220
a-La conception juridique islamique du contrat de la location p.223
b-Les origines islamiques du contrat de la location p.224
c-De la question des origines romaines d'al *Ijara* islamique .....p 226
C/Des convergences existantes entre *al-Diyafâ* islamique et l'*Hospitium militum* p.227

Section 2 : *Uçul al Fiqh*, une science au service de l'approche littéraliste sunnite p.235
§1§ La science d'*Uçul al Fiqh* entre les lectures contemporaines et les approches classiques . p.236
A/La science d'*Uçul al Fiqh*, un "sceau" de la sacralité du Droit islamique p.236
B/La science d'*Uçul al Fiqh* à travers les écrits islamiques médiévaux p.241
a-La conception des *Uçul al Fiqh* chez *Ibn Arabi* p.242
b-La science *d'Uçul al Fiqh* à travers *Al-Mu'tamad* p.244
c-L'interprétation averroïste de la science d'*Uçul al Fiqh* p.247
d-La science d'*Uçul al Fiqh* chez *Ibn Hazm* p.250
§2§ : La science *Uçul al Fiqh* ou la fabrication de la pensée juridique islamique p.253
A/De l'authenticité de l'apport conceptuel d'*al-Shafi'i* : vers de nouvelles interrogation p.255
a:-*Al Risâla*, un soubassement fictif pour la science d'*Uçul al Fiqh* p.256
b-*Al Risâla*, une synthèse juridique ambigüe p.260
B/Al Risâla, un texte élaboré au profit de la conscience juridique sunnite p.260

a-La méthodologie juridique d'al-Shafi'i : une caution théologique pour le Fiqh islamique p.260
b-Al Ijmaâ, un mécanisme juridique au service de la conception traditionnaliste des califes abbassides p.262

Chapitre II/ Rome: Une image régulatrice de la pensée islamique médiévale p.270

Une note préliminaire : De la Notion des Rûm au sein de l'Islam Médiéval : quelques lectures contemporaines p.272
A/ De la conception théologique de l'Autre non-musulman p.273
B/ De la fonction régulatrice de Byzance au sein de la pensée islamique médiévale p.275

Section 1 : La configuration de Rome à travers la Littérature Islamique médiévale p.278
§1§ Les "*Rûm*" au sein des Textes Fondateurs de l'Islam orthodoxe p.278
A/De l'image des *Rûm* au sein du texte coranique : un bouleversement conceptuel p.278
a-Sourate al *Rûm* : et un témoignage privilégié de l'authenticité prophétique de Mohamed. p.280
b-La révélation coranique à Médine ou l'évincement progressif des Romains de la sphère monothéiste p.284
B/La présentation de Rome au sein de la *Sîra* et des Hâdith eschatologiques p.288
a-L'empereur Héraclius, un témoin privilégié de la véracité de la mission prophétique de Mohamed p.289
b-La défaite des Rûm, de la fonction eschatologique de Rome p.294
§2§Les Rûm à travers la littérature islamique médiévale p.298
A/L'égarement religieux des Rûm à travers les écrits de la théologie islamique médiévale p.298
a-La perception théologique orthodoxe de la foi chrétienne des Rûm p.299
b-La perception d'Al Jahiz des dogmes religieux des Rûm p.301
c-La critique d'Ibn Hazm de l'orthodoxie chrétienne p.306
B/La mutation casuistique de Rome chez Ibn Khaldûn p.311
a-La méthodologie historiographique d'Ibn Khaldûn p.312
b-Le discours Khaldûnien relatif aux *Rûm* p.313
c-La critique de la lecture Khaldûnienne de l'histoire des *Rûm* p.315

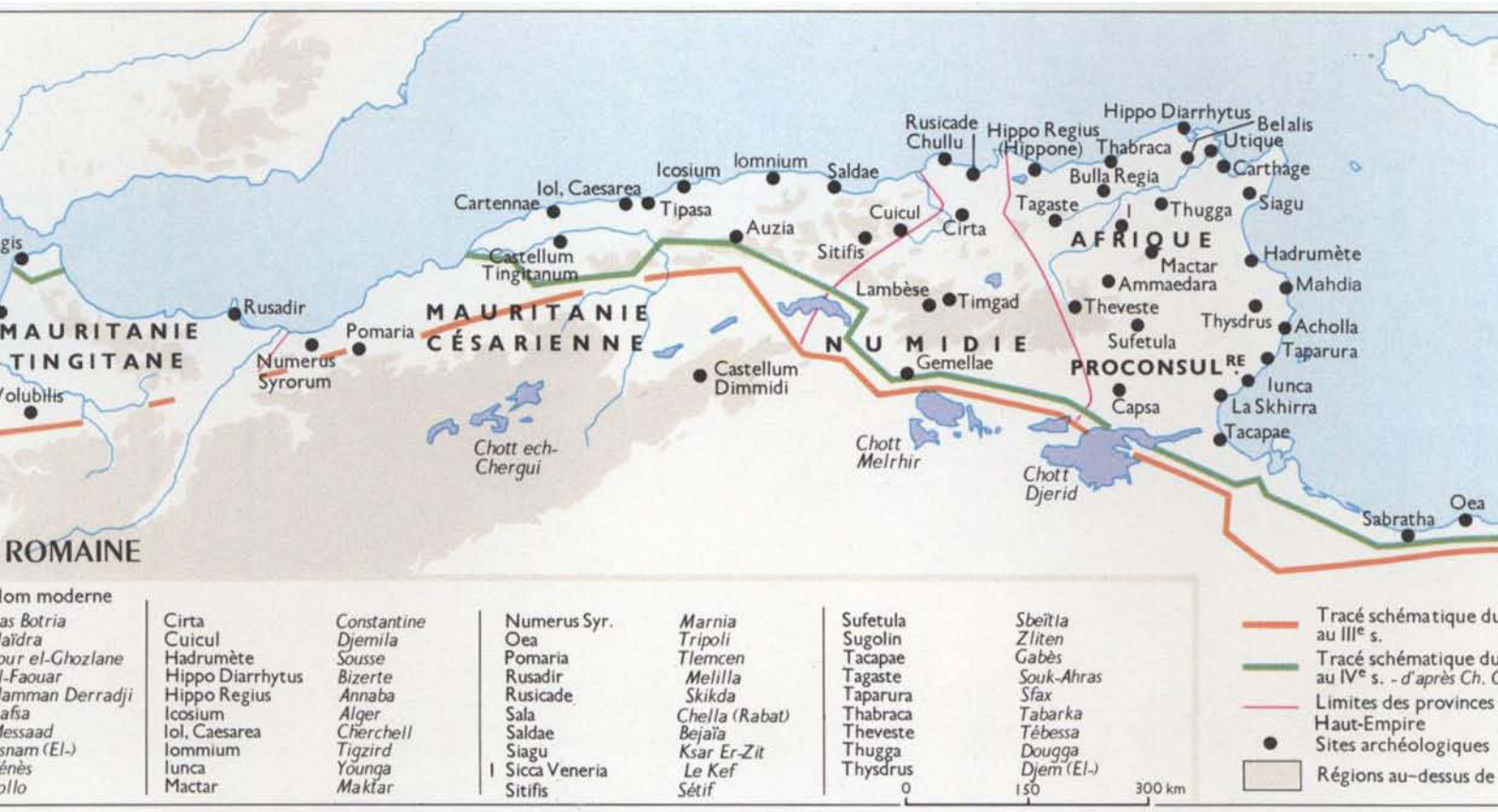
Section 2/ Rome, un "Autre" consubstantiel au Soi Islamique p.320
§1§ De la fonction identitaire de la Vérité monothéiste p.321
A/De l'image, la définition d'un mécanisme fondateur pour la construction identitaire ... p.321
B/L'Islam ou le façonnement ultime de la Véracité monothéiste p.324
C/L'Autre romain, une incarnation de l'égarement doctrinal au sein de la perspective islamique. p.327
D/De la notion de l'Autre chez les Auteurs romains p.329
a-La Perception de l'Autre chez Cicéron p.329
b-La perception de l'Islam à travers les écrits des polémistes byzantins médiévaux p.333
§2§ De l'absence de Rome au sein de la rédaction juridique Arabo-médiévale, vers de nouvelles approches p.341
A/Le Faqih musulman, un intellectuel au sein de l'Islam médiéval p.341
B/Les atomes architectes du Référentiel arabo-islamique médiéval p.347

Conclusion de la deuxième partie p.352

Conclusion Générale p.353

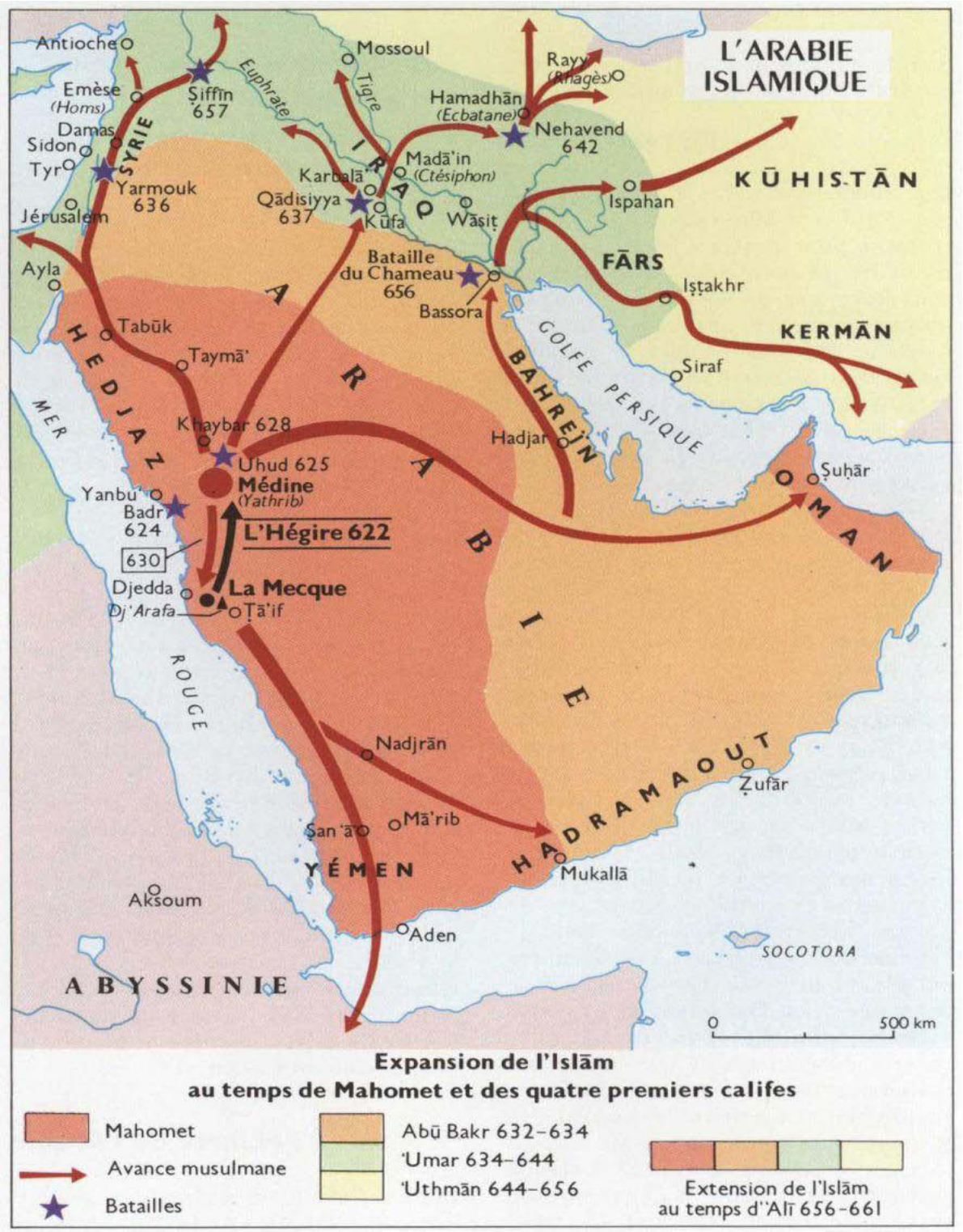
Bibliographie ..... i-xix
Glossaire : ..... xx-xxiii
Index des noms de personnes ..... xxiv-xxv
Index des termes juridiques ..... xxvi-xxvii
Index des noms des pays et des régions xxviii
Tables des Matières ..... xxix-xxxiv
Cartes : ..... xxxv-xxxviii

L'Afrique Romaine



Source : Archives Larousse

Itinéraire des expéditions islamiques de 622-661.

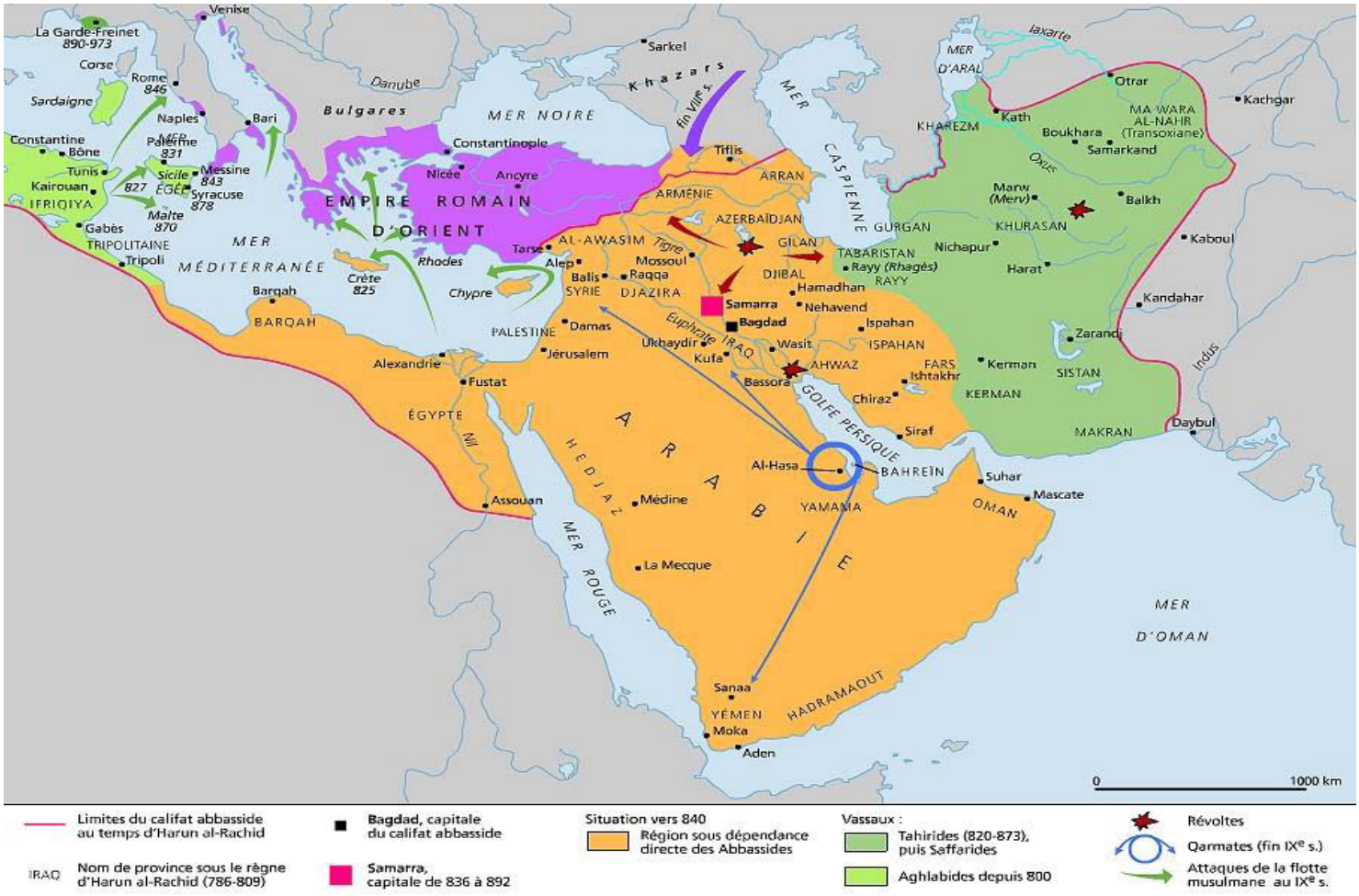


Source : Grande Encyclopédie Larousse

L'expansion de l'Islam sous le Califat Omeyyade (661-750)

Source : Archives Larousse

L'Empire Abbasside du VIIIe au IXe siècle



Source : Archives Larousse

Soutenance
Laboratoire Centre Michel de l'Hospital

Mercredi 3 Juillet 2013 à 14h00

Salle des Actes – Ecole de Droit

Doctorant :

EL MOUKHTARI Khalil

Directeur de thèse :

Jean-Pierre CORIAT, Professeur à l'Université de Paris 2 Panthéon-Assas

Titre de Thèse:

« L'image de Rome dans la littérature juridique arabo-islamique médiévale. Le droit musulman entre ses origines profanes et sa configuration sacralisée»

Résumé en français:

Appelé à traduire conjointement les exigences conceptuelles d'une orthodoxie sunnite qui s'est désignée comme le dépositaire de la Vérité monothéiste, les exigences identitaires d'une *Ûmma* islamique soucieuse de s'inscrire au sein de l'évolution monothéiste de l'humanité et les revendications d'une institution califale préoccupée à consolider sa légitimité "précaire", le *fiqh* se présente sous la plume des auteurs musulmans comme un canevas idéel, authentique et sacralisé.
Ainsi, considéré comme le support architecte *d'al-Ûmma,* le droit musulman n'allait pas seulement se détacher de de ses origines préislamique, et notamment celles qui seraient dues à une Rome érigée en symbole de l'égarement monothéiste, il allait également échapper aux principes, jugés faillibles, de la raison humaine et s'accommoder au référentiel mythologisé de la pensée qui l'a établi.

Mots-clés :

Communauté, le Sacré, la Souveraineté, Rome, Orthodoxie Sunnite, Califat, *Uçul al-Fiqh*, Intellectuel, Identité, Image, Monothéisme, Raison, Liberté, Stoïcisme…

Résumé en anglais :

Called to translate jointly the abstract requirements of a Sunni orthodoxy which introduced itself as the agent of the monotheist Truth, the identical requirements of an Islamic *Ûmma* worried of joining within the monotheist evolution of the humanity and the claiming of a califale institution worried to strengthen its "precarious" legitimacy, the *fiqh* appears under the feather of the Muslim authors as an authentic and sacred pattern.

So, considered as the support of the *Ûmma*, the Islamic law was not only going to give up its preislamic origins, and particularly those who would be due in Rome, set up as symbol of the monotheist wrongness; it was also going to escape the principles of the human reason and adapt the mythical reference of the thought who established it. By the analyzing of the Rome's idea through the papers of the medieval *fûqaha*, this study tries to read the islamic law through its effective historicity and to understand the various factor and the circumstances which built it.

Composition du jury :

Rapporteurs :

- Jacques BOUINEAU, Professeur à l'Université de La Rochelle
- Abdelhamid HASSAN, Professeur à l'Université Aïn Shams du Caire, Egypte

Suffragants :

- Marie BASSANO, Professeur à l'Université d'Auvergne Clermont 1
- Florent GARNIER, Professeur à l'Université d'Auvergne Clermont 1

Directeur de thèse :

- Jean-Pierre CORIAT, Professeur à l'Université Paris 2 Panthéon-Assas