



La théorie politique d'Abū Yaʿlā (m. 458/1066) à travers ses Aḥkām al-sultāniyya

Habib Akhrouf

► To cite this version:

Habib Akhrouf. La théorie politique d'Abū Yaʿlā (m. 458/1066) à travers ses Aḥkām al-sultāniyya. Droit. Université Paris sciences et lettres, 2017. Français. NNT : 2017PSLEP025 . tel-02106594v2

HAL Id: tel-02106594

<https://theses.hal.science/tel-02106594v2>

Submitted on 23 Apr 2019

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.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

La théorie politique d'Abū Ya'īlā (m. 458/1066) à travers ses Aḥkām al-sultāniyya

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : ÉTUDES ARABES ET CIVILISATION DU MONDE MUSULMAN

Soutenue par :

Habib AKHROUF

le 10 octobre 2017

Dirigée par :

Mohammed Hocine BENKHEIRA

COMPOSITION DU JURY :

M. Mohammed Hocine BENKHEIRA
École Pratique des Hautes Études
Directeur de thèse

M. Makram ABBES
École Normale Supérieure, Lyon
Président du jury, Rapporteur

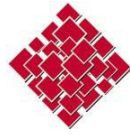
M. Moussa ABOU RAMADAN
Université de Strasbourg
Rapporteur

M. Ismail WARSCHEID
IRHT section arabe, Paris
Examineur



École Pratique
des Hautes Études





École Pratique
des Hautes Études

Mention « Religions et systèmes de pensée »

École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études
UMR 8582 GSRL CNRS-EPHE/ Groupe Sociétés, Religions, Laïcités

La théorie politique d'Abū Ya'lā (m. 458/1066) à travers ses *Aḥkām al-sultāniyya*

Par Habib AKHROUF

Thèse de doctorat de : Études Arabes, Civilisations Islamiques et
Orientales

Sous la direction de M. Mohammed Hocine BENKHEIRA
Directeur d'études

Soutenue le 10/10/2017

Devant un jury composé de :

M. Mohammed Hocine BENKHEIRA, Professeur, EPHE, Paris.

M. Makram ABBES, Professeur, ENS, Lyon.

M. Moussa ABOU RAMADAN, Professeur, Université de Strasbourg.

M. Ismail WARSCHEID, Chargé de Recherche, IRHT section arabe, Paris.

Remerciements

Qu'il me soit permis d'exprimer ma profonde gratitude et ma reconnaissance à l'égard de mon directeur de thèse, M. Mohammed Hocine BENKHEIRA pour avoir accepté de reprendre la direction de mon travail de thèse et pour m'avoir prodigué des conseils et remarques, si précieux.

Je tiens également à exprimer mes vifs remerciements aux membres du jury de m'avoir fait l'honneur d'accepter de siéger à la présente soutenance.

Résumé : La présente thèse porte sur l'étude des *Aḥkām al-sulṭāniyya* (statuts gouvernementaux) du théologien et juriste hanbalite, Abū Ya'ālā. Il s'agit du premier traité de droit public, dans l'histoire de la pensée politique hanbalite.

Dans un premier temps, la thèse se concentre sur les cadres politico-religieux bagdadiens au V^e/XI^e siècle : l'affaiblissement de l'institution califale, le rapport d'Abū Ya'ālā avec le vizir et les mécènes hanbalites, la résurgence de l'islam sunnite traditionaliste et l'évolution du hanbalisme politique bagdadien.

Dans un deuxième temps, la thèse fait porter son analyse sur le hanbalisme contextuel d'Abū Ya'ālā à travers ses œuvres.

Enfin, pour saisir le sens et la portée des *Aḥkām al-sulṭāniyya* d'Abū Ya'ālā, la présente étude tente d'aborder et d'inscrire la théorie politique de celui-ci au sein de l'école hanbalite et en particulier avec celle d'Ibn Taymiyya, ensuite de la confronter avec celle du légiste chafiite, al-Māwardī, à travers son traité de droit public, les *Aḥkām al-sulṭāniyya*.

Title : The Political theory of Abū Ya'ālā (d. 458/1066), through his *Aḥkām al-Sulṭāniyya*

Abstract : This thesis deals with the study about the *Aḥkām al-sulṭāniyya* (Ordinances Government) of the Hanbalite theologian, Abū Ya'ālā. This important treaty can be considered indeed as the first treaty of public law in the history of Hanbalite political thought.

In the first part, the thesis focuses upon the religious and political frame in the Bagdadien circles of the Vth/XIth century : the weakening of the caliphate institution, the relationship between Abū Ya'ālā and his vizir and patrons of the Hanbalites court, the resurgence of the traditionalist Sunnī islam and the typical evolution of the policy of Hanbalism in Bagdad.

In the second part, this study develops a contextual analysis of Hanbalism according to Abū Ya'ālā's works.

In the end, for understanding the meaning and the scope of the *Aḥkām al-sulṭāniyya*, this study intends first of all to place Abū Ya'ālā's political theory within political Hanbalite doctrine especially with Ibn Taymiyya, and then we compare it to al-Māwardī's *Aḥkām al-sulṭāniyya*.

Mots-clés

Abū Ya‘lā, *Aḥkām al-sulṭāniyya*, islam, hanbalisme politique, droit public, traditionalisme sunnite, califat, vizirat hanbalite, Bagdad, Māwardī.

Keywords

Abū Ya‘lā, *Aḥkām al-sulṭāniyya*, islam, politics and Hanbalism, public law, Sunnī traditionalism, caliphate, Hanbalite vizirate, Baghdad, Māwardī.

Sommaire

INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE : CONTEXTE POLITIQUE ET CULTUREL À BAGDAD AU V^E/XI^E SIÈCLE

PREMIER CHAPITRE : JEUX ET ENJEUX POLITIQUES À BAGDAD

1. CONFLITS POLITIQUES SOUS LES BOUYIDES À BAGDAD

CONCLUSION

DEUXIÈME CHAPITRE : VIE SOCIO-RELIGIEUSE

1. CONFIGURATION SOCIALE

2. CONTEXTE RELIGIEUX

CONCLUSION

DEUXIÈME PARTIE : COURBES DE VIE ET CARRIÈRE D'ABŪ YA'ĻĀ

PREMIER CHAPITRE : PARCOURS ET DISCIPLES

1. FAMILLE ET MILIEU NATAL

2. FORMATION

CONCLUSION

DEUXIÈME CHAPITRE : ŒUVRES ET CONTROVERSES

1. ŒUVRES

2. CONTROVERSES

CONCLUSION

TROISIÈME PARTIE : LE TRAITÉ DE DROIT PUBLIC D'ABŪ YA'ĻĀ

PREMIER CHAPITRE : AḤKĀM D'ABŪ YA'ĻĀ ET THÉORIES POLITIQUES HANBALITES

DEUXIÈME CHAPITRE : ÉTUDE COMPARATIVE DES DEUX AḤKĀM : ABŪ YA'ĻĀ ET AL-MĀWARDĪ

1. LES RAISONS D'ÉLABORATION DES DEUX AḤKĀM

2. ORGANISATION STRUCTURELLE

CONCLUSION

TROISIÈME CHAPITRE : COMPARAISON DES CHAPITRES DES DEUX AḤKĀM

2. DE L'INVESTITURE DU VIZIRAT (FĪ TAQLID AL-WIZARA)
3. DE L'INVESTITURE DE L'ÉMIRAT (FĪ TAQLĪD AL-IMĀRA)
5. DE L'INVESTITURE DES FONCTIONS DE CHEF DANS LES GUERRES « D'UTILITÉ PUBLIQUE » (FĪ L-WILĀYA 'ALĀ ḤURŪB AL-MAṢĀLIḤ)
6. DE LA JUDICATURE (FĪ WILĀYAT AL-QAḌĀ')
7. DU REDRESSEMENT DES ABUS (FĪ WILĀYAT AL-MAẒĀLIM)
8. DE LA CHARGE DE SYNDIC DES GENS DE NOBLESSE (FĪ WILĀYAT AL-NIQĀBA 'ALĀ DAWĪ AL-ANSĀB)
9. DE L'IMĀMAT DE LA PRIÈRE (FĪ L-WILĀYA 'ALĀ IMĀMAT AL-ṢALĀT)
10. DE LA DIRECTION DU PÈLERINAGE (FĪ WILĀYAT AL-ḤAJJ)
11. DU PRÉLÈVEMENT DES AUMÔNES LÉGALES (FĪ WILĀYAT AL-ṢADAQĀT)
13. DE LA CAPITATION ET DE L'IMPOT FONCIER (FĪ WAḌ' AL-JIZYA WA-L-HARAJ)
14. LES DIFFÉRENTS STATUTS DES DIVERSES RÉGIONS (FĪMĀ TAHTALIF AḤKĀMUH MIN AL-BILĀD)
15. DE LA VIVIFICATION DES TERRES ET DE LA MISE À JOUR DES EAUX (FĪ IḤYĀ' AL-MAWĀT WA-STIHRĀJ AL-MIYĀH)
16. DES RÉSERVES ET DES SERVITUDES (FĪ L-ḤIMĀ WA-L-IRFĀQ) :
17. RÈGLES RELATIVES À LA CONCESSION DE « FIEFS » (FĪ AḤKĀM AL-IQTĀ')
18. DE L'INSTITUTION DU DIWĀN ET DES STATUTS LE CONCERNANT (FĪ WAḌ' AL-DĪWĀN WA DIKR AḤKĀMIH)
19. DES STATUTS RELATIFS AUX ACTES COUPABLES (FĪ AḤKĀM AL-JARĀ'IM)
20. DES STATUTS RELATIFS A LA COMMANDERIE DU BIEN ET A L'INTERDICTION DU MAL (FĪ AḤKĀM AL-ḤISBA)

CONCLUSION

CONCLUSION GÉNÉRALE

Bibliographie

Index noms propres

Index termes techniques

Système de translittération

ء ,

ا ā

ب b

ت t

ج j

ح ḥ

خ h

د d

ذ d

ر r

ز z

س s

ش š

ص ṣ

ض ḍ

ط ṭ

ظ ẓ

ع ‘

غ ğ

ف f

ق q

ك k

ل l

م m

ن n

ه h

و w (consonne); ū (voyelle longue)

ي y (consonne); ī (voyelle longue)

Quelques remarques :

La graphie hamza doit être omise à l’initiale : *al-amr* et non *al-’amr*

L’article défini : aucune distinction n’est faite entre solaires et lunaires : *al-taqlīd*, *al-kitāb*.

Conjonctions et prépositions précédant des noms définis : *wa-l-kitāb*, *bi-l-qalam*, *fī l-madīna*.

Les noms de personnes :

On écrit, Ibn en début du nom et b. au milieu.

Exemple : Ibn ‘Aqīl b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh

Les noms composés avec Allāh : on écrit ‘Abd Allāh au lieu de, ‘Abdallāh

On écrit, Abū l-Faraj au lieu de, Abū al-Faraj

INTRODUCTION

Abū Ya‘lā (m. 458/1066) est considéré, dans une large mesure, par la littérature prosopographique hanbalite ou chafiite-acharite, comme étant le plus grand juriste théologien hanbalite du V^e/XI^e siècle à Bagdad¹.

Le nom complet de notre juriste théologien est Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Ḥalaf b. Aḥmad b. al-Farrā’. Quant à ses deux *nisba*, le premier est relatif à son appartenance doctrinale, al-Ḥanbalī, et la seconde fait référence à son milieu natal, al-Baḡdādī. Il est connu également, non seulement sous le surnom (*laqab*) d’« *al-Qāḍī* », un titre honorifique, mais aussi sous l’appellation *al-Qāḍī* Abū Ya‘lā ou Ibn al-Farrā’. Il était contemporain des deux califes ‘abbāsides, al-Qādir et al-Qā’im et a exercé d’abord la fonction de témoin légal (*ṣāhid*), ensuite celle de *cadi*.

Les sources secondaires, par ailleurs, soutiennent qu’Abū Ya‘lā dans l’histoire de la pensée hanbalite, s’est distingué par rapport à ses prédécesseurs par une production discursive théologique qui rompt avec la pensée traditionaliste hanbalite antérieure². C’est cette particularité relative au discours du théologien hanbalite qui a suscité notre intérêt pour ledit auteur. L’ouvrage qui a attiré notre attention est un traité de droit public ou du droit constitutionnel, les *Aḥkām al-sulṭāniyya* (les statuts gouvernementaux), genre appartenant au mode de gouvernance.

Il convient de souligner que notre thèse est une continuité de notre mémoire, soutenu en 2006-2007, à l’EPHE intitulé, *La lecture littéraliste des crédos hanbalites*, sous la direction de Monsieur le professeur Pierre LORY.

¹ Voir deuxième partie consacrée à la vie et l’œuvre d’Abū Ya‘lā.

² Cf. Abū Ya‘lā, *Kitāb al-mu’tamad fī uṣūl al-dīn*, éd. Wadī Z. Ḥaddād, coll. « Recherches », Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1974. D. Gimaret soutient, dans son compte rendu du *Kitāb al-mu’tamad fī uṣūl al-dīn* du théologien hanbalite, la thèse selon laquelle, « la profession de foi d’Abū Ya‘lā à travers son *Mu’tamad*, est une véritable rupture au sein du courant hanbalite ». Aussi, D. Gimaret parle-t-il d’un « néo-hanbalisme » dans l’histoire de la pensée hanbalite. Voir, D. Gimaret, « Compte rendu, du *Kitāb al-mu’tamad fī uṣūl al-dīn* d’*al-qāḍī* Abū Ya‘lā b. al-Farrā’, éd. par Wadī Z. Ḥaddād, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1974. Coll. « Recherches », p. 304 (texte arabe), p. 28 (introduction en anglais) », dans *Journal Asiatique*, t. CCLXIV (1976), f. 1 et 2, pp. 184-190.

Les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā nous rappellent le traité de droit public pareillement intitulé, du juriste chafiite al-Māwardī (m. 450/1058), contemporain du cadi hanbalite. Les deux auteurs ont fait partie de l'entourage califal. Tel le cadi hanbalite, le juriste chafiite était également contemporain des deux califes 'abbāsides, al-Qādir et al-Qā'im (r.422/1031-467/1075).

Notre démarche s'inscrit, en partie, dans la réhabilitation du hanbalisme dans la recherche occidentale, longtemps exclue par les islamisants occidentaux, comme l'avait rappelé, G. Maqdisi dans son ouvrage *L'islam hanbalisant*. Celui-ci affirme dans ledit ouvrage que « le savant allemand C. Brockelmann, dans son histoire de la littérature arabe (GAL) ne cite que les trois écoles sunnites, le hanafisme, le chafiisme et le malikisme ; ravalant ainsi l'école hanbalite au rang d'une école insignifiante ». Par ailleurs, G. Maqdisi soutient que Fuat Sezgin, dans son œuvre biobibliographique (GAS), consacrée à la littérature arabe, qualifie le hanbalisme de « vieille orthodoxie ».

La première étude dédiée au hanbalisme est celle de W. M. Patton qui publie en 1897 un ouvrage traitant de la biographie d'Ibn Hanbal, intitulé *Ibn Hanbal and the Miḥna*. Il a fallu attendre l'*Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī-l-dīn Ibn Taymiyya*, thèse de doctorat de H. Laoust, publiée par l'IFAO en 1939, pour que le hanbalisme soit réhabilité complètement dans la recherche occidentale.

Par ailleurs, G. Maqdisi, qui porte un intérêt particulier à l'école hanbalite, tel son maître Laoust, soutient une thèse de doctorat sur le fameux hanbalite hallagien et rationaliste Ibn 'Aqīl, intitulée *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au V^e/XI^e siècle*, publiée par le PIFD en 1963. À cet égard, il convient de souligner qu'Ibn 'Aqīl est le disciple d'Abū Ya'lā, l'auteur des *Aḥkām al-sulṭāniyya* qui font l'objet de notre étude.

G. Maqdisi s'est efforcé de montrer la rupture de la pensée d'Ibn 'Aqīl au sein du courant hanbalite souvent présenté comme le défenseur du traditionalisme religieux. Dans notre présente thèse, nous allons montrer également comment Abū Ya'lā a utilisé les méthodes des rationalistes pour défendre le hanbalisme. Pour se faire, nous allons prendre en considération son traité de théologie, le *Mu'tamad*³.

³ Cf. Abū Ya'lā, *Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl al-dīn d'al-qāḍī Abū Ya'lā b. al-Farrā'*, éd. par Wadī' Z. Ḥaddād, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1974. Coll. « Recherches », 304 p. (texte arabe), 28 p. (introduction en anglais) ; *al-'Udda fī uṣūl al-fiqh*, Riyāḍ, Éd. Aḥmad b. 'Alī b. Sayr al-Mubārak, 2^{ème} Éd., 1410/1990, 5 vol.

Parmi les autres études ayant trait au hanbalisme, on peut citer, entre autres, celles de S. Spectorisky qui a publié, en 1993, un ouvrage traitant du droit hanbalite relatif au mariage et au divorce chez Ibn Hanbal et Ibn Rāhwayh ; N. Hurvitz a publié en 2002 un ouvrage dont l'axe principal s'articule autour d'Ibn Hanbal et la formation de l'école hanbalite, intitulé *the Formation of Hanbalisme (Piety and Power)*. Par ailleurs, Ch. Melchert publie en 2006 un ouvrage sur l'éponyme de l'école hanbalite, intitulé *Aḥmad b. Ḥanbal*.

Les études les plus récentes sont axées principalement sur le fameux théologien hanbalite, Ibn Taymiyya. On peut citer à ce propos l'ouvrage coécrit de B. Krawietz et G. Tamer, intitulé *Islamic Theology, Philosophy and Law*, publié en 2013. Ledit ouvrage traite aussi bien de la pensée d'Ibn Taymiyya que de celle d'Ibn Qayyim al-Jawziyya.

Quant aux *Aḥkām al-sultāniyya* d'Abū Ya'lā, qui font l'objet de notre étude, on relève que les islamologues occidentaux se sont intéressés en premier lieu au traité de droit public du juriste chafite, al-Māwardī. Sachant que ce texte a été édité en premier. L'intérêt desdits islamologues était axé principalement sur la théorie politique islamique médiévale.

La première traduction des *Aḥkām al-sultāniyya* d'al-Māwardī date de 1853 réalisée par Maximilien Anger, en allemand. En 1905, le comte Léon Ostorog ne traduit que deux chapitres du traité, le califat et le *jihad*, avec des annotations et une dissertation sur la notion de l'État. Par ailleurs, la première traduction complète, avec une introduction en français, que nous avons utilisée pour notre thèse, est celle d'Éric Fagnan, *Les statuts gouvernementaux*, datant de 1915.

La traduction en anglais, réalisée par W. H. Wahba, *The Ordinances of Government*, n'a vu le jour qu'en 1996 (voir bibliographie). Une autre traduction en anglais réalisée dans la même année, en 1996, réalisée par Assadullah Yate intitulée, *Laws of Islamic Governance : al-Aḥkām al-sultāniyya*.

Quant aux études qui ont suivi les différentes traductions précitées, la première est celle de S. Keijzer, en 1862. Au demeurant, les études postérieures sont axées principalement sur la théorie politique islamique médiévale. Dans l'ordre chronologique, on peut citer, entre autres, celle d'Alfred Von Kremer qui dans son ouvrage, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, publié en 1875, soutient la thèse selon laquelle, « le traité politique du théologien

šafi'ite est purement théorique »⁴. Jean Sauvaget, dans son œuvre, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, publiée en 1946, s'aligne sur la même position que Von Kremer.

Dans l'édition refondue et complétée de l'ouvrage de Sauvaget, en 1970, *L'islam des origines*, Claude Cahen donne un point de vue autre que ses prédécesseurs sur le traité d'al-Māwardī. Ainsi, Claude Cahen affirme que « les statuts gouvernementaux d'al-Māwardī sont un exceptionnel traité de droit public ». L'historien français ne mentionne point l'aspect théorique ou pratique dudit traité.

Cependant, l'islamisant écossais Hamilton Gibb, à l'occasion de son article publié en 1937 sur la théorie du califat chez al-Māwardī, s'est efforcé de montrer le caractère pratique des *Aḥkām al-sulṭāniyya* en les situant dans leur contexte politique et historique.

Ce faisant, deux tendances divergentes sont nées au sein de l'école occidentale : les tenants du caractère théorique du traité de droit public d'al-Māwardī et ceux qui défendent l'aspect pratique dudit traité. Parmi ceux qui soutiennent la première thèse, on peut citer les deux islamisants américains, Malcolm H. Kerr et G. E. Von Grunebaum, dans un ouvrage coécrit publié en 1970 et intitulé *Islamic reform*. Ce dernier adopte la même position dans un ouvrage publié en 1970, *Islam. Essays in the nature growth of culture tradition*.

Parmi ceux qui soutiennent la même thèse que Gibb, c'est-à-dire ceux qui tentent de situer les *Aḥkām al-sulṭāniyya* dans leur contexte politique et historique, on peut citer Rosenthal, dans son œuvre maîtresse, *Political thought in medieval islam*, publié en 1958 et H. Laoust, à l'occasion de la publication de son article, en 1968. Celui-ci met en exergue la corrélation entre la pensée politique d'al-Māwardī et son action, d'où le titre de l'article, « la pensée et l'action politique d'al-Māwardī ».

Cependant, la position de G. Maqdisi dans *Ibn 'Aqīl* est intermédiaire par rapport à ces deux tendances susmentionnées. Il soutient « qu'al-Māwardī s'occupe aussi bien de la théorie que de la pratique ». Lambton, par ailleurs, dans son *State Government in medieval islam*, cite les travaux de Gibb et ceux de Laoust.

Pour l'étude des *Aḥkām* de notre auteur hanbalite, Abū Ya'lā, nous avons pris en considération les *Aḥkām* de son contemporain et rival chafiite, al-Māwardī.

⁴ À propos de la citation d'Alfred Von Kremer, je l'ai empruntée à D. P. Little, « A New Look at al-Aḥkām al-Sulṭāniyya », in *Muslim World*, LXIV (1974), n° 1, p. 2, note 9.

L'intérêt pour les deux *Aḥkām*, chez les chercheurs occidentaux, au début du XX^e siècle, s'est cantonné uniquement à des affirmations dans des ouvrages généraux traitant du thème politique en islam. E. Tyan, dans son ouvrage publié en 1956, intitulé *les Institutions du droit public musulman*, II : *Sultanat et Califat*, a affirmé « qu'il se peut qu'al-Māwardī soit redevable à Ibn al-Farrā' quant aux *Aḥkām* ».

Par ailleurs, Qamaruddin Khan, dans son *History of Muslim philosophy*, publié en 1963, soutient la thèse selon laquelle « Abū Ya'lā avait plagié ses *Aḥkām* sur ceux d'al-Māwardī ». H. Laoust soutient la même thèse que ses prédécesseurs, dans sa notice consacrée à Ibn al-Farrā', dans l'*Encyclopédie de l'Islam*. La question qui se pose et qui s'impose est : « peut-on parler de plagiat durant la période médiévale islamique ? » Nous allons examiner cette question, dans la présente étude.

Cependant, G. Maqdisi ne tranche pas la question ayant trait au « plagiat ». Aussi, mentionne-t-il que celle-ci mérite une étude comparative approfondie des deux *Aḥkām* en prenant en compte le contexte historique.

A l'inverse, Ch. Melchert soutient que chronologiquement, Abū Ya'lā a précédé son rival chafiite, al-Māwardī, dans la rédaction des *Aḥkām*⁵.

Par ailleurs, les deux *Aḥkām* ont fait l'objet de quatre publications d'excellents articles.

L'intérêt tardif pour le traité de droit public du cadi hanbalite s'explique sans doute par l'édition tardive du texte d'Abū Ya'lā, en 1938, par Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, à partir d'une copie conservée à la Mekke. C'est ladite édition que nous avons utilisée pour notre thèse.

Le traité de droit public du juriste chafiite, al-Māwardī, a fait l'objet d'un commentaire en persan par Yūsuf b. al-Ḥasan al-Ḥusaynī qui mourut en 922/1516. Pour notre présente étude nous avons eu recours à l'édition arabe de Beyrouth et à la traduction d'E. Fagnan, dans sa deuxième édition, le Sycomore qui date de 1982 (voir *supra*).

⁵ Cf. Ch. Melchert, « Māwardī, Abū Ya'lā, and the sunni revival », *Prosperity and stagnation : some cultural and social aspects of the Abbasid period (750/1258)*, ed. Krzysztof Koscielniak, *Orientalia Christiana Cracoviensia*, Monographie 1 (Cracow: UNUM), 2010, pp. 53-59.

L'islamisant canadien, Donald P. Little, dans son article « A new look at *Aḥkām al-sulṭāniyya* », publié en 1974, en analysant et en comparant respectivement les deux chapitres de l'imamat des deux *Aḥkām al-sulṭāniyya*, soutient la thèse selon laquelle « malgré les similitudes textuelles entre les deux *Aḥkām al-sulṭāniyya*, la méthodologie, la substance et le style sont différents ». Malgré cette différence soulignée par D. P. Little, celui-ci considère que « le cadī hanbalite est un imitateur alors qu'al-Māwardī est un penseur original ».

Dans un article général, destiné à un large public, publié en 2004, Éric Chaumont traite des deux chapitres de l'imamat des deux *Aḥkām al-sulṭāniyya* sous un angle différent par rapport à l'étude de D. P. Little et à celle de Nemrod Hurvitz (voir *infra*). À travers ces deux textes, l'islamologue belge s'est attaché à mettre en lumière le rapport entre la légitimité du pouvoir et la religion.

Nemrod Hurvitz, par ailleurs, dans son article publié en 2007, « Competing text : the relationship between al-Māwardī's and Abū Ya'la's... », en comparant uniquement deux chapitres des deux *Aḥkām al-sulṭāniyya*, le chapitre d'*al-maẓālim* (le redressement des abus) et celui de l'*imāmat al-ṣalāt* (l'imāmat de la prière), soutient l'hypothèse selon laquelle « les *Aḥkām* d'Abū Ya'la sont le fruit d'une rivalité entre celui-ci et son contemporain chafīite, al-Māwardī ». Aussi, le cadī hanbalite élabore-t-il son traité, affirme Hurvitz, pour montrer que le hanbalisme est un courant indépendant doté de sa propre littérature politico-juridique.

Christopher Melchert, dans son article publié en 2010, « Māwardī, Abū Ya'la and the sunni revival » affirme que « les *Aḥkām* d'Abū Ya'la représentent la reconnaissance de l'école hanbalite par le calife, tels les hanafites, les chafīites et les malikites »⁶.

Suite à notre esquisse des travaux antérieurs ayant trait aux deux *Aḥkām*, on relève que la comparaison de certains chapitres des deux traités était essentiellement textuelle. Les auteurs précédents ayant ignoré le contexte politique et le développement du hanbalisme, notre méthodologie dans la première partie de notre étude, consiste à prendre en considération d'une façon exhaustive le contexte politique du V^e/XI^e siècle à Bagdad et les rapports entre les gouvernants et les deux théologiens : le rapport d'Abū Ya'la avec le vizir

⁶ Ch. Melchert, « Māwardī, Abū Ya'la, and the sunni revival », *Prosperity and stagnation : some cultural and social aspects of the Abbasid period (750/1258)*, p. 60.

hanbalite Ibn al-Muslima et les mécènes hanbalites et le lien entre al-Māwardī et le calife al-Qā'im.

En outre, pour saisir le sens et la portée des *Aḥkām* d'Abū Ya'lā nous nous efforçons de mettre en lumière l'évolution du hanbalisme qui devient au V^e/XI^e siècle à Bagdad une « institution » politique proche de l'entourage califal, à travers l'institution vizirale hanbalite, les mécènes hanbalites, les cadis hanbalites et les diplomates. C'est à travers ce mouvement hanbalite politique qui soutient le hanbalisme traditionaliste que nous allons contextualiser les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā.

L'arrière fond de l'apparition du courant hanbalite politique nous permet également d'appréhender la rivalité et la concurrence entre les écoles juridiques sunnites, notamment entre les hanbalites et les chafiites qui se disputaient la restauration du sunnisme et la défense du califat.

Afin d'appréhender l'approche discursive employée par Abū Ya'lā dans ses *Aḥkām* - qui consiste à emprunter les concepts, le vocable et les méthodes de ses adversaires, en l'occurrence aux *Aḥkām* d'al-Māwardī - nous allons prendre en considération la méthodologie utilisée par le cadi hanbalite dans son traité de théologie, le *Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl al-dīn* et celui du droit, *al-'Udda fī uṣūl al-fiqh*⁷. À cet égard, il convient de souligner que les travaux antérieurs n'ont pas pris en considération les autres œuvres du cadi hanbalite pour saisir ses *Aḥkām*. Aussi, allons-nous consacrer la deuxième partie de notre thèse à la vie et l'œuvre d'Abū Ya'lā.

Dans la troisième et la dernière partie nous allons d'abord inscrire la pensée politique d'Abū Ya'lā dans l'histoire politique hanbalite. Ensuite nous allons procéder à une étude comparative et philologique des *Aḥkām* de notre juriste hanbalite avec ceux d'al-Māwardī, pour rendre compte du degré de dépendance et d'indépendance des deux textes respectifs. Autant d'interrogations qui s'imposent : pourquoi le cadi hanbalite a-t-il rédigé un traité de droit public quasi similaire à celui de son rival chafiite, al-Māwardī ? Derrière cette similitude textuelle y a-t-il une différence méthodologique, conceptuelle et argumentative ? Quelles sont les influences et les facteurs politiques et religieux qui ont poussé le cadi hanbalite à rédiger un tel traité ?

⁷ Cf. Abū Ya'lā, *al-'Udda fī uṣūl al-fiqh*, Riyāḍ, Éd. Aḥmad b. 'Alī b. Sayr al-Mubārak, 2^{ème} éd., 1410/1990, vol. 5.

Nous tenterons d'apporter certains éléments de réponse et de démêler l'écheveau ayant trait à l'existence de deux traités quasi similaires qui ont émergé au V^e/XI^e siècle à Bagdad, à travers notre démarche susmentionnée.

PREMIÈRE PARTIE : CONTEXTE POLITIQUE ET CULTUREL À BAGDAD AU V^e/XI^e SIÈCLE

PREMIER CHAPITRE : JEUX ET ENJEUX POLITIQUES À BAGDAD

La période du règne des califes 'abbāsides de 334/945 à 656/1258 fut marquée par de nombreux bouleversements politiques, économiques et socioculturels majeurs entraînant, in fine, la chute du califat abbasside à Bagdad. Ce faisant, ces événements historiques notables provoquèrent de facto l'affaiblissement et le fléchissement de l'institution califale.

1. CONFLITS POLITIQUES SOUS LES BOUYIDES À BAGDAD

A. Évolutions et transformations institutionnelles politiques au IV^e/X^e siècle

Rappelons-nous, d'entrée de jeu, que dans une perspective temporelle et spatiale, notre thèse est circonscrite au V^e/XI^e siècle, à Bagdad.

La période qui nous occupe, est celle du calife 'abbāsīde al-Qā'im bi amri-llāh (r.422/1031-467/1075) qui correspond au déclin des émirs bouyides (r. 334/945-447/1055) et au triomphe des Grands seljukides (r. 447/1055-485/1091), à Bagdad.

Pour des raisons méthodologiques, il nous a semblé nécessaire d'esquisser le contexte politique qui a précédé la période du règne d'al-Qā'im. Sachant que la période qui s'étend de la première moitié du IV^e/X^e siècle jusqu'au règne du calife al-Qādir bi-llāh (r. 381/991-422/1031) eut des conséquences politiques et sociales sur la période du califat d'al-Qā'im, non seulement à Bagdad mais aussi dans les provinces de l'empire islamique.

a. Émergence de l'institution, amīr al-umarā'

À côté des Sāmānides (r. 875/262-389/999) du Hurasān, le triomphe des Bouyides à Bagdad en 334/945, marqua entre la domination arabe des débuts de l'islam et la conquête turque au V^e/XI^e siècle, l'« intermède iranien »⁸. La montée en puissance des grands émirs bouyides chiites, à Bagdad, entraîna le déclin progressif du pouvoir califal pour être réduit à une institution « purement nominale »⁹.

⁸ Cf. V. Minorsky, *La domination des Daylamites*, Paris, 1932, p. 4. Sur les Daylamites, voir du même auteur, « Daylam », in *IEI*, II, pp. 195-200.

⁹ Cf. C. Cahen, « Buwayhides ou Būyides », in *IEI*, I, pp. 1390-1397. Voir également, B. Lewis « 'Abbāsides », in *IEI*, I, pp. 15-24. Sur les Buwayhides, voir entre autres, Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Bagdad*, Calcutta, Iran Society, 1964. Voir également l'étude la plus récente centrée sur les institutions sous les Buwayhides de

Par ailleurs, le calife garde une certaine autorité et souveraineté, à savoir la légitimation des nouvelles dynasties émergentes¹⁰.

Désormais, l'histoire politique islamique entre dans une nouvelle ère qui se traduit par un certain nombre de faits majeurs qui résident, entre autres, dans l'établissement de l'institution de *amīr al-umarā'* qui cumula à la fois les fonctions militaires et administratives entraînant ainsi un changement au sein de l'organisation centrale de l'institution califale¹¹.

b. Autres transformations institutionnelles

L'affaiblissement du pouvoir califal entraîné par l'apparition de l'institution de *amīr al-umarā'*, à partir de 334/945 et ceci jusqu'à la période du règne d'al-Qādir et d'al-Qā'im et au-delà, avec l'apparition du sultanat, entraîna des évolutions institutionnelles autres, aux dépens de celles de l'organisation administrative (*dīwān*) du calife d'avant 334/945.

Ainsi, l'institution vizirale du calife allait subir un fléchissement devant les nouveaux maîtres de Bagdad. Dès lors, ce furent les vizirs des Bouyides qui jouèrent les rôles les plus importants dans l'administration de l'État¹².

Il en va de même pour l'institution de l'émir. Celle-ci évolua dans le sens où certains émirs conquièrent des territoires de force, et ensuite sollicitèrent le *'ahd* (le décret de nomination) du calife pour asseoir une légitimité.

John J. Dohue, *The Buwayhid Dynasty in Iraq, 334/945-403/1012*, Leiden, Brill, 2003. Sur le versant intellectuel, culturel et philosophique sous cette période, voir Joel Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during Buyid Age*, Leiden, New York, Köln, Second revised Edition, E. J. Brill, 1992. Il s'agit d'une synthèse événementielle et thématique centrée sur l'Irak. Quant aux études allemandes, voir les travaux de Heribert Busse.

¹⁰ Cf. Emile Tyan, *Institutions du droit public musulman*, Liban, Centre d'Études des Droits du Monde Arabe, Université Saint-Joseph, 1999, pp. 316-496. L'autorité (*ḥukm*) signifie le droit de commander et de diriger, alors que le pouvoir (*sulṭa*) veut dire la force avec laquelle on contraint les autres à obéir. Si bien que nous avons le droit d'un côté et la force coercitive de l'autre. Par ailleurs, pouvoir et autorité ont besoin l'un de l'autre ; avec cette différence que la légitimité appartient à l'autorité. Dans l'histoire islamique, celle-ci était l'apanage des califes qui tirent leur légitimité de leur proximité parentale au prophète alors que le pouvoir passa aux mains des nouvelles dynasties qui apparurent à partir de 334/945. Sur ces deux notions, pouvoir (*potestas*) et autorité (*auctoritas*), voir G. Maqdisi, *History and politics in eleventh-century in Baghdad*, Ecosse, Variorum, 1991, « Authority in the Islamic community », pp. 118-126.

¹¹ Depuis l'entrée en scène politique des Bouyides et par la même occasion, l'institution de *amīr al-umarā'*, il est à noter les transformations politiques suivantes : la mention de leur nom, après celui du calife, dans la *ḥuṭba* (sermon), sauf dans le quartier califal, et dans les monnaies. La première monnaie aniconique est frappée au nom de 'Aḍud al-Dawla (338-72/949-82). Voir N. Abbott, « Two Būyid Coins in the Oriental Institute », in *A.J.S.L.*, LVI, 4, 1939, pp. 350-364, p. 352.

¹² Cf. D. Sourdel, *le vizirat 'abbāside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, IFD, Damascus, 1959-60, pp. X-XX. Voir également, Muhammad Qasim Zaman, « wazīr », in *IE*², XI, pp. 201-204 et les travaux de S. D. Goiten sur le vizirat.

Ces émirs étaient pratiquement indépendants. On peut citer, à cet égard, l'exemple des Ghaznévides ou des Bouyides qui allèrent plus loin, non seulement ils s'emparèrent de Bagdad, la capitale du califat, mais aussi ils se mêlèrent de la succession du califat¹³.

Cette nouvelle donne politique au IV^e/X^e siècle qui, en affaiblissant le pouvoir politique du calife au profit des nouvelles dynasties émergentes, accentua le morcellement de l'empire islamique, sur le plan politique, comme nous venons de le rappeler. Il en est de même pour le V^e/XI^e siècle, avec l'apparition de l'institution sultanienne.

B. La politique d'al-Qādir et le juriste chafiite, al-Māwardī

Le règne du calife al-Qādir (r. 381/992- 422/1031) fut marqué, sur le plan politique, par le transfert du gouvernement par l'émir Bahā' al-Dawla (r. 388/998-403/1012), à partir de 390/1000 environ, à Chiraz. Ladite action politique de transfert de l'émir bouyide permit au calife al-Qādir de jouir d'une liberté à Bagdad et provoqua progressivement le déclin des Bouyides¹⁴.

Du côté du Hurasān, les Ghaznévides rétablirent la *huṭba* au nom du calife mais cette reconnaissance reste purement nominale, car à cette époque la lointaine Bagdad ne pouvait exercer aucune influence sur les territoires aussi éloignés à l'Est¹⁵.

Cette conjoncture politiquement favorable à al-Qādir, lui permit de faire resurgir l'institution califale et de défendre le sunnisme, face au chiisme, sous toutes ses formes, et au mu'tazilisme¹⁶.

Ce faisant, dès 408/1017, le calife prit certaines mesures politico-religieuses, à savoir l'interdiction de l'enseignement des doctrines mu'tazilites et chiïtes, et exigea que les juristes hanafites, ayant une sympathie pour le mu'tazilisme, fissent acte de repentir.

¹³ Sur l'émirat de l'époque buwayhide, voir Jhon J. Donohue, *op. cit.* pp. 14-130. Voir également A. A. Duri, « amīr », in *El²*, I, pp. 451-452.

¹⁴ Cf. D. Sourdel, « al-Qādir bi-llāh », in *El²*, IV, pp. 394-395.

¹⁵ Sur les Ghaznawides, voir J. Sourdel-Thomine « Ghaznawides », in *El²*, II, pp. 1074-1079. Voir également Bosworth, C. E., *The Ghaznévides*, Edimbourg, 1963.

¹⁶ Il convient de mentionner que la menace chiite plane non seulement à Bagdad mais aussi en Égypte. Al-Qādir, dans ce rapport de force avec les Fatimides d'Égypte, fit lire publiquement dans son palais, en 401/1010, un manifeste condamnant la doctrine fatimide et critiquant la généalogie des califes fatimides. Le manifeste fut signé, non seulement par les docteurs sunnites mais aussi par les docteurs imāmites. Voir, Jhon J. Donhue, *The Buwayhide Dynastie*, pp. 284-287, *op. cit.* Voir également H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damas, P. I. F. D., pp. XCII-XCIX, *op. cit.*

En 409/1018, il fit donner une lecture au palais de la *risāla al-Qādiriyya*, profession de foi qui définissait la doctrine officielle, conforme d'ailleurs aux idées des traditionalistes. En d'autres termes, c'est un credo d'inspiration hanbalite¹⁷.

Cette doctrine qui devint officielle, condamnait non seulement le chiisme sous toutes ses formes, mais aussi le mu'tazilisme et même l'acharisme dont les positions étaient dénoncées comme représentant un dangereux compromis avec le mu'tazilisme¹⁸.

Il n'est pas inutile de noter dans l'action politique d'al-Qādir, la participation politico-religieuse des théologiens et juristes, notamment celle des chafiites. Ceux-ci jouissaient d'une grande confiance auprès d'al-Qādir qui sollicita leur service à des titres et à des degrés divers¹⁹.

A cet égard, on peut citer l'exemple de l'un des plus illustres docteurs chafiites, Abū Ḥāmid al-Isfarā'inī (m. 406/1015), l'un des maîtres d'al-Māwardī (m. 450/1058), qui jouissait lui-même de toute la confiance du calife al-Qādir, s'efforçant de faire du chafiisme la doctrine officielle de l'État et intervenant à maintes reprises, dans les affaires de la vie politique, comme le porte-parole attitré du sunnisme²⁰.

Par ailleurs, le théologien et cadi acharite-malikite al-Bāqilānī (m. 403/1013) a été chargé par al-Qādir d'une mission diplomatique auprès du grand émir Bahā' al-Dawla²¹.

C'est le juriste et légiste chafiite, al-Māwardī qui était le plus au service aussi bien d'al-Qādir que son successeur al-Qā'im, dans leur politique de restauration du califat et du sunnisme. Celui-ci l'avait choisi à quatre reprises pour remplir des missions diplomatiques en 422/1031, 428/1042-3 et en 435/1045 et il lui avait enjoint de rédiger les *Aḥkām al-sulṭāniyya*²².

¹⁷ Cf. G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 308-310. *op. cit.*

¹⁸ Cf. Voir Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, Éd. Ḥaydarabād, VIII, p. 109 ; H. Laoust, « la pensée et l'action politiques d'al-Māwardī », dans *REI*, XXXVI, 1968 ; G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 308-310. L'intervention politique d'al-Qādir qui fit disparaître la pensée rationaliste islamique, nous rappelle l'intervention opposée du septième calife 'abbāside, al-Ma'mūn au IIIe/IXe siècle qui soutenait le rationalisme mu'tazilisme aux dépens du traditionalisme hanbalite. Cf. M. Rakaya, « al-Ma'mūn », in *IE*, VI, pp. 317-323 ; Voir également, Ahmad b. Ḥanbal and the *miḥna*, Leyde, 1897 ; G. Maqdisi, *History and politics in eleventh century in Baghdad*, Ecosse, Variorum, 1991, pp. 156-157.

¹⁹ Cf. H. Laoust, « la pensée et l'action politiques d'al-Māwardī », dans *REI*, XXXVI (1968), pp. 14-15. Voir également, al-Māwardī, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, trad. de l'arabe par Makram Abbès, Paris, les Belles Lettres, 2015, pp. 187-197, la traduction est précédée d'un Essai sur les arts de gouverner en Islam. Il s'agit d'une traduction inédite enrichie d'une annotation philologique et conceptuelle.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Voir Jhon J. Donhue, *The Buwayhide Dynasty in Iraq*, pp. 284-287, *op. cit.*

²² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 3. Pour plus de détails voir ici, troisième partie consacrée à l'étude comparative des deux *Aḥkām*, ceux d'al-Māwardī et d'Abū Ya'lā.

De même al-Qādir s'était servi de lui non seulement au cours des négociations avec les Bouyides mais également pour restaurer le sunnisme, d'où la rédaction des manuels représentant les doctrines de chacune des quatre écoles sunnites²³.

Après ce bref *excursus* ayant trait au contexte politique, sous le règne d'al-Qādir, et le rapport entre théologiens et califes, il convient de mentionner que, contrairement à al-Māwardī (m. 450/1058), le cadī hanbalite, Abū Ya'lā (m. 490/1066) n'a commencé ses activités officielles, qu'après la mort d'al-Qādir (r. 381/992-422/1031), en 428/1037, en occupant le poste de témoin légal (*šāhid*) auprès du grand cadī Abū 'Abd Allāh b. Mākūlā (m. 447/1055), à l'âge de 47 ans²⁴.

Aussi, c'est sous le règne d'al-Qā'im (r. 422/1031-467/1075) que le cadī hanbalite fit son entrée dans la sphère politique et judiciaire.

2. TROUBLES POLITIQUES ET SOCIAUX SOUS LE CALIFE AL-QA'IM

A. Déclin des Bouyides

C'est sous le règne d'al-Qā'im (r. 422/1031-467/1075) que l'action politico-religieuse, accomplie par al-Qādir (r. 381/992 à 422/1031), trouve son écho, notamment avec l'émergence des deux *Aḥkām al-sultāniyya* qui s'inscrivent dans la défense de l'institution califale, des deux juristes sunnites, al-Māwardī et Abū Ya'lā²⁵.

A cette époque, le calife al-Qā'im, quoiqu'il ne disposât que d'un pouvoir politique limité, jouissait d'une relative liberté, dans la mesure où les querelles intestines entre les émirs Bouyides lui permettaient d'exercer son arbitrage²⁶.

Le grand émir, Jalāl al-Dawla (r. 418/1027-435/1044)²⁷ qui siégea à Bagdad, était en effet menacé par son neveu Abū Kālījār (m. 440/1048-9), maître du Fars, et cherchait à imposer son

²³ H. Laoust, « La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī (364/450-974/1058) », dans *R.E.I.*, XXXVI (1968), pp. 13-14 *sqq.* Voir également, C. Brockelmann, « al-Māwardī », in *EI*², VI, pp. 859-860. Il convient de souligner que le juriste et théologien al-Māwardī était chafite mais au niveau théologique certains de ses coreligionnaires, al-subkī (m. 756/1355), lui reprochent des opinions mu'tazilites. Voir la notice de Brockelmann, p. 860. Voir également, G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 221-223. *op. cit.*

²⁴ Cf. H. Laoust, « Ibn al-Farrā' », dans *EI*², III, pp. 788-790. Du même auteur, voir *Pluralismes dans l'islam*, REI-Hors-série n° 15, Paris, Geuthner, pp. 28-32.

²⁵ Cf. D. Sourdel, « al-Qādir bi-llāh », in *EI*², IV, pp. 394-395. Pour plus détails, voir ici la troisième partie.

²⁶ Cf. D. Sourdel, « al-Qā'im bi-amr Allāh » dans *EI*², IV, pp. 477-478. Voir également, H. Laoust, « La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī », in *REI*, XXXVI/1, 1968, pp. 77-92.

²⁷ Cf. K. V. Zettersteen, « Djalāl al-Dawla » dans *EI*², II, pp. 401-402

autorité, dans un contexte de rivalités et de conflits interminables dans la société bagdadienne entre Arabes, Daylamites et Turcs²⁸.

Dans ce contexte de lutte intestine entre les émirs Bouyides, al-Qā'im, dès 423/1032, chargea al-Māwardī d'une mission auprès d'Abū Kālījār à qui il refusa tout autre titre que celui de Malik al-Dawla²⁹.

Par ailleurs, le cadi Abū Ya'lā, entre 421/1030 et 422/1031, soit la fin du règne d'al-Qādir et le début de l'intronisation d'al-Qā'im, refusa d'occuper le poste de *šāhid* (témoin légal) auprès du grand cadi Abū 'Abd Allāh b. Mākūlā (m. 447/1055)³⁰.

Le cadi Abū Ya'lā fit son entrée dans le palais califien en assistant avec une assemblée, en 432/1043 (ou en 433/1044 selon d'autres sources), à la nouvelle lecture de la *risāla al-qādiriyya* donnée par le calife al-Qā'im qui jugea bon de relire la profession de foi de son père dans un contexte de troubles politiques et religieux.

C'est en 429/1038 que notre théologien fut vivement pris à partie par un groupe de théologiens acharites, pour avoir soutenu, dans son *Kitāb al-ṣifāt*, une théodicée anthropomorphiste³¹.

Ces accusations mutuelles entre les deux écoles théologiques, chafrites-acharites et hanbalites, sous le règne d'al-Qā'im, nous révèlent le degré d'hostilité entre les deux tendances.

Par ailleurs, G. Maqdisi affirme « qu'il est assez clair qu'il y eut des luttes théologiques de 429/1038, dont les effets se prolongèrent jusqu'à l'an 445/1053 »³².

Rappelons, à cet égard, que c'est approximativement pendant cette période, que les *Aḥkām* d'al-Māwardī (m. 450/1058) émergèrent. Selon la date avancée par H. Laoust, c'est

²⁸ Cf. H. Barold, « The last Buwayhids » in *JRAS*, II (1929), pp. 229-237.

²⁹ Voir la notice de D. Sourdel, de l'*Encyclopédie de l'Islam*, consacrée à al-Qā'im. Voir note 27.

³⁰ Cf. Laoust, « Ibn al-Farrā' », in *Et*, III, p. 789. Du même auteur, voir également, l'introduction de la traduction de *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, pp. XCIX-CIV. *passim*, *op. cit.*

³¹ Cf. Abū Ya'lā, *Ibtāl al-ta'wīlāt li aḥbār al-ṣifāt*, Koweit, édité par Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ḥamad al-Ḥamūd al-Najdī, *Ḡerās li-l-Naṣr wa-l-Tawzī' wa-l-Di'āya wa-l-i'lān*, 2013, 1 vol.

³² Cf. *Ibn 'Aqīl*, p. 342. *op. cit.* H. Laoust considère que « les querelles théologiques commencèrent depuis l'avènement du calife al-Qādir en 381/991 jusqu'à la mort du sultan Malikshāh en 485/1092. Ce qui correspond à la période de transition, tant sur le plan politique que religieux, dans l'histoire générale de l'Islam ». Voir « les agitations religieuses à Bagdad aux IV^e et V^e siècles de l'hégire », dans *Islamic Civilization 950-1150*, Éd. D. H. Richards, Actes de Colloque publiés sous la direction du Groupe d'Histoire du Proche-Orient à Oxford, 1973, vol. III, p. 169.

entre 437/1046 et 450/1058³³. Nous reviendrons sur la date d'élaboration des *Aḥkām* du cadi hanbalite (m. 458/1066)³⁴.

Dans une perspective politique et sociale, la période du règne d'al-Qā'im connut un désordre quasiment sans précédent³⁵.

Le calife 'abbāside, en 435/1044, tente autant que faire se peut de recouvrir son autorité à travers sa reconnaissance par les souverains zīrides en Ifrīqiya, anciens vassaux des Fatimides, les maîtres d'Égypte, qui perdirent le contrôle de la ville d'Alep³⁶. Cependant, un problème nouveau se trouve posé par l'approche des émirs seljukides³⁷.

La politique d'équilibre entre l'émir bouyide et l'émir seljukide que le calife avait amorcée se trouva rapidement compromise par divers événements notamment après la mort de Jalāl al-Dawla, en 435/1044, à savoir les incidents entre sunnites et chiites, agitation des 'ayyārūn, propagande fatimide, mouvements populaires religieux (voir *infra*), vols et brigandages des tribus arabes et kurdes, l'indiscipline des troupes turques contre l'émir bouyide, qui réclamaient leur solde, etc.³⁸

Ce désordre politique et social, sous le règne de l'émir Abū Kalijār, marqua le début du déclin des Bouyides et l'arrivée des Seljukides à Bagdad, en 447/1055³⁹.

B. Montée en puissance et triomphe des Seljukides

La faiblesse des Bouyides, qui rendait au calife son pouvoir, invita aussi d'autres émirs à saisir ce pouvoir, chacun pour son compte, ou à se le partager, chacun selon sa capacité.

³³ Cf. H. Laoust, « la pensée et l'action politiques d'al-Māwardī », dans *REI*, XXXVI(1968), p. 15. Il convient de souligner que la date d'émergence des *Aḥkām* d'al-Māwardī, donnée par Laoust est approximative. Pour plus de détails sur l'émergence du traité du théologien chafiiite, voir, ici, la troisième partie consacrée à l'étude des deux *Aḥkām*.

³⁴ Voir *infra* le sous-chapitre consacré aux Seljukides.

³⁵ Cf. G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, p. 92 *sqq.* *op. cit.*

³⁶ Sur l'histoire des Fatimides, voir l'excellente étude de F. Daftary, *Les ismaéliens : histoire et traditions d'une communauté*, Paris, Fayard, 2003.

³⁷ Sur les Seljukides, voir l'ouvrage du savant russe, W. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie centrale*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1945, pp. 79-93.

³⁸ Cf. G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, p.87 *passim.* *op. cit.*

³⁹ Cette période de trouble qui est marquée par, entre autres, les révoltes des soldats turcs qui en se rebellant, collectèrent l'impôt de capitation (*jizya*) pour leur compte aux dépens de l'émir jalāl al-Dawla. Sachant que ledit impôt était initialement l'apanage du calife. Voir, D. Sourdel, « al-Qā'im bi-amri Allāh », dans *EI*², IV, pp. 477-478.

À Bagdad, il y eut le général turc des derniers bouyides, al-Basāsīrī (m. 451/1060) ; autour de Bagdad, il y eut les émirs des provinces, notamment les ‘Uqaylides. Plus loin et bien plus puissants, furent les Seljukides⁴⁰.

En cette période de transition politique entre les grands émirs bouyides (r. 334/945-447/1055) et les Grands seljukides (r. 447/1055-485/1091) à Bagdad⁴¹, deux personnages jouèrent un rôle prépondérant, le vizir hanbalite et ḥallagien du calife al-Qā’im, Rā’is al-Ru’asā’ Ibn al-Muslima et le chef militaire turc des derniers bouyides, al-Basāsīrī⁴².

Par ailleurs, c’est l’influence grandissante du vizir dans les affaires de l’État califien à Bagdad et l’hostilité entre celui-ci et le général turc, qui entraîna la venue de Ṭuḡril Beg (r. 447/1055-455/1057) à Bagdad en 447/1055⁴³.

Dans ce conflit d’intérêt politique entre les deux personnages, concomitant au désordre politique et social régnant à Bagdad, le vizir du calife, Ibn al- Muslima qui, prévoyant la fin de la dynastie chiite, avait déjà noué des alliances politiques avec Ṭuḡril Beg alors que le général turc des derniers bouyides, al-Basāsīrī, qui devenait de plus en plus puissant, l’accusait et se plaignait auprès du calife d’avoir appelé les guzz de Ṭuḡril qui étaient déjà à Hulwān depuis 444/1052. Sur ces entrefaites, l’événement d’al-Basāsīrī commence en 446/1054⁴⁴.

C. Rapport entre le juriste hanbalite, Abū Ya’lā et le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima

Al-Basāsīrī, pour tenir tête à ses puissants rivaux, le vizir Ibn al-Muslima et Ṭuḡril Beg, fit des alliances avec le calife fatimide al-Mustanṣir pour se procurer de grosses sommes d’argent et du matériel.

⁴⁰ Cf. M. Canard, « al-Basāsīrī », in *EP*², I, pp. 1105-1107, voir également, G. Maqdisi, *Ibn ‘Aqīl*, pp. 94-119 sqq. *op. cit.*

⁴¹ Il convient de souligner que les Grands Seljukides régnèrent en Perse et en Irak. Sur les Seljukides, voir W. Berthold, *Histoire des Turcs d’Asie Centrale*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1945. *op. cit.* Voir également, M. Th., Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l’histoire des Seljoucides*, Pays-Bas, E. J. Brill, 1886, vol. 4.

⁴² Il convient de souligner que le vizirat d’Ibn al-Muslima débute en 437/1045 jusqu’en 450/1058. Sur Ibn Muslima, voir C. Cahen « Ibn al-Muslima », in *EP*², Brill Online Reference Work, Catalogue BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations). Sur le ḥallāgisme d’Ibn Muslima, voir L. Massignon, *La passion Ḥallāj. Martyr mystique de l’islam*, Paris, Gallimard, 1975, v. 1, p. 79. Voir également, G. Maqdisi, *Ibn ‘Aqīl*, p. 91 ; et M. Kabir, « The Relation of the Buwaihids Amirs with the ‘Abbasid Caliphs » dans *Journal of the Pakistan Historical Society*, II, 1954, pp. 241-242.

⁴³ Voir M. Kabir, *the Buwayhids Dynasty of Baghdad*, *op. cit.*, p. 199. G. Maqdisi, affirme la même thèse que celle de M. Kabir, voir *Ibn ‘Aqīl*, p. 93. *op. cit.*

⁴⁴ Pour le récit de l’épisode d’al-Basāsīrī, voir, G. Maqdisi, *Ibn ‘Aqīl*, pp. 90-102. *op. cit.*

L'objectif du chef militaire du dernier bouyide était de faire appel aux Fatimides au Caire, rivaux du calife al-Qā'im à Bagdad, et de faire face à la politique anti-basasirienne menée tant par le vizir Ibn al-Muslima que Ṭuḡril⁴⁵.

C'est dans ce contexte d'alliances politiques que le premier sultan seljukide, Ṭuḡril Beg (r. 447/1055-455/1063) fait son entrée solennelle à Bagdad, sans coup férir, acceptée par le calife al-Qā'im, son vizir Ibn al-Muslima et le dernier émir bouyide, Malik al-Raḥīm (r. 440/1048-447/1055), en 447/1055⁴⁶.

Le calife qui tente, autant que faire se peut, de recouvrer son pouvoir, avec le déclin des Bouyides et le triomphe des seljukides, se trouva à nouveau dans une situation délicate et périlleuse, suite à la reconquête de Bagdad par al-Basāsīrī en 450/1058, en l'absence de Ṭuḡril occupé par ses rivaux, entre autres, son frère Ibrāhīm Ināl⁴⁷.

Aussi le calife al-Qā'im se trouva-t-il exilé de Bagdad alors que le sort de son vizir, Ibn al-Muslima fut plus tragique car il se trouva entre les mains de son ennemi et rival, al-Basāsīrī qui le traita de la manière la plus cruelle. Le vizir hanbalite Ibn al-Muslima mourut sous la torture en 450/1058⁴⁸.

Le sultan seljukide ne triompha définitivement qu'après s'être débarrassé de ses rivaux, notamment al-Basāsīrī et son frère Ināl, et avoir libéré le calife al-Qā'im en 451/1060. C'est à partir de cette date que Ṭuḡril Beg exerça son pouvoir suprême⁴⁹.

Il est intéressant de s'arrêter sur cette période historique marquée par l'épisode d'al-Basāsīrī⁵⁰, pour mettre en exergue le rapport entre le vizir hanbalite Ibn al-Muslima (m. 450/1058), le cadi hanbalite, Abū Ya'lā (m. 458/1066) et le mécène hanbalite Abū Manṣūr b. Yūsuf (m. 460/1067).

Cette période s'étend du début de l'épisode d'al-Basāsīrī, en 446/1054, à la mort du vizir du calife, Ibn al-Muslima, en 450/1058.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Cf. W. Barthold, « Kalif i sultan », dans *Mīr Islāmīca*, I (1912), pp. 202-226.

⁴⁷ Cf. G. Wiet, *L'histoire de la nation égyptienne*, Paris, 1937, pp. 232-236.

⁴⁸ Cf. al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, *Tārīḥ Baḡdād*, le Caire, impr. Maktabat al-sa'āda, 1349/1931, IX, pp. 399-404.

⁴⁹ Voir la notice de M. Canard, « al-Basāsīrī », in *El²*, p. 1106.

⁵⁰ Pour plus de détails sur le contexte social, voir *infra*.

En effet, c'est pendant le triomphe des Seljukides à Bagdad en 447/1055 et un an après le commencement de l'épisode d'al-Basāsīrī, que le cadi hanbalite accepta de devenir cadi du Ḥarīm, quartier du palais califien, mais en posant des conditions. À cette dernière circonscription vinrent s'ajouter celles de Ḥarrān et de Ḥulwān. Il occupa cette fonction jusqu'à sa mort⁵¹.

Cependant, le théologien hanbalite n'accepta de devenir cadi, qu'en 447/1055, suite aux instances du vizir hanbalite du calife, Ibn al-Muslima et par l'entremise du mécène hanbalite d'Abū Manṣūr b. Yūsuf⁵².

Par ailleurs, Abū Ya'lā n'accepta d'occuper la fonction de témoin légal (*šāhid*), en 428/1037, qu'à la suite de l'intervention des deux grands mécènes hanbalites, Abū Manṣūr b. Yūsuf et Abū 'Abd Allāh b. Jarāda (m. 470/1077)⁵³.

À partir de ces indices, on relève que le mécène Abū Manṣūr b. Yūsuf et le vizir Ibn al-Muslima exercèrent une influence sur Abū Ya'lā, pour occuper ses fonctions judiciaires et officielles.

En outre, en 445/1053, et deux ans avant sa prise de fonction de cadi, Abū Ya'lā assista à une réunion, sous la présidence d'Ibn al-Muslima, au *Dār al-ḥilāfa*, pour faire préciser, en matière de dogme, la doctrine officielle d'inspiration hanbalite du califat, dans le contexte de la résurgence de l'islam sunnite traditionaliste⁵⁴.

A partir de ces données historiques, nous sommes enclins à penser qu'il y eut des rapports étroits entre le vizir hanbalite, le cadi Abū Ya'lā et le grand mécène hanbalite Abū Manṣūr b. Yūsuf.

⁵¹ Pour plus de détails sur la biographie du cadi hanbalite, voir ici, la deuxième partie.

⁵² Cf. H. Laoust, « Ibn al-Farrā' », dans *EP*, III, pp. 788-790. Voir également, G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 232-237. *op. cit.* Sur les mécènes hanbalites, voir *Ibn 'Aqīl*, pp. 274-280.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Voir G. Maqdisi, *Ibn 'aqīl*, p. 347, *op. cit.*

Ces trois personnages faisaient partie de l'entourage califal et appartenait à la même école, le hanbalisme⁵⁵. On connaît l'influence politique grandissante du mécène hanbalite à Bagdad sous le calife al-Qā'im au V^e/XI^e siècle⁵⁶.

D'ailleurs, c'est Abū Manṣūr b. Yūsuf qui, en 447/1055, avait poussé ledit calife à nommer le grand cadi (*qāḍī-l-quḍāt*) hanafite, Abū 'Abd Allāh Dāmaḡānī⁵⁷.

Rappelons-nous que c'est en 447/1055, que le mécène hanbalite intervint de nouveau avec le vizir Ibn al-Muslima pour qu'Abū Ya'lā acceptât de devenir cadi (voir *supra*).

C'est à travers le vizir Ibn al-Muslima et le mécène Abū Manṣūr b. Yūsuf, et leurs rapports étroits à l'endroit du cadi Abū Ya'lā que nous tenterons d'expliquer l'émergence des *Aḥkām* du cadi hanbalite⁵⁸.

En d'autres termes, le hanbalisme qui était un mouvement populaire religieux en s'appuyant sur le petit peuple⁵⁹, devint un mouvement politique officiel grâce à ces trois personnages, à savoir le vizir⁶⁰, le mécène, le cadi⁶¹.

⁵⁵ Il convient de mentionner que le mécène hanbalite, Abū Manṣūr b. Yūsuf, pendant la reconquête de Bagdad par al-Basāsīrī, en 450/1058, fut emprisonné par celui-ci. Rappelons que le vizir Ibn al-Muslima fut torturé et tué par le général turc des derniers Buwayhides. Voir G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 274-275. *op. cit.* Le sort malheureux des deux hanbalites, le vizir et le mécène, nous permet de penser que les deux personnages influents partageaient la même politique anti-Basāsīrienne. Aussi, peut-on dire qu'il y avait un rapport très étroit entre les deux hanbalites.

⁵⁶ G. Maqdisi, compare le pouvoir politique et le génie du mécène hanbalite, à Bagdad, Abū Manṣūr à Nizām al-Mulk. « Abū Manṣūr ibn Yūsuf fut pour Bagdad ce que fut Nizām al-Mulk pour le Hurāsān », voir, G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, p. 274. *op. cit.* Pour ne citer que quelques exemples de l'action politique, à Bagdad, du mécène hanbalite : en 453/1061, il veilla à la destitution du vizir du calife, Abū Turāb ibn al-Atīrī qu'il fit remplacer par Ibn Dārust. La fondation de la madrasa, al-Nizāmiyya, paraît avoir été considérée par le mécène hanbalite comme une ingérence dans ses affaires. En d'autres termes, le mécène hanbalite avait des actions tant politiques que religieuses. Il est à remarquer qu'Abū Manṣūr joua un rôle très important dans le soutien du mouvement hanbalite et la restauration du califat. Voir, G. Maqdisi, « Abū Manṣūr ibn Yūsuf », dans *El²*, Brille Online Reference Work, Catalogue BULAC.

⁵⁷ Voir G. Maqdisi, « Abū Manṣūr ibn Yūsuf », dans *El²*, Brille Online Reference Work, Catalogue BULAC.

⁵⁸ Sur l'influence politique d'Ibn al-Muslima, voir *infra*. Pour plus de détails, voir, G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 90-120 sqq. Sur le rôle prépondérant, tant politique que religieux, joué par Abū Manṣūr, *Ibid.*, pp. 274-278. Du même auteur, voir la notice consacrée à « Abū Manṣūr b. Yūsuf », dans *El²*, Brille Online Reference, Catalogue BULAC, 20 février 2013. Voir également *supra* notamment les notes de bas de page.

⁵⁹ Sur le mouvement hanbalite, voir H. Laoust, *Pluralismes dans l'islam*, REI-Hors-série n° 15, Paris, Geuthner, 1983, pp. 1-62. Voir également, G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 293-383. *op. cit.* Pour plus de détails, voir, *infra*. La partie consacrée au contexte religieux du V^e/XI^e siècle à Bagdad.

⁶⁰ Il convient de souligner qu'Ibn al-Muslima est le premier titulaire du vizirat hanbalite. Voir, C. Cahen, « Ibn al-Muslima », dans *El²*, Brill Online Reference Works, Catalogue BULAC.

⁶¹ On sait qu'Abū Ya'lā est considéré par les hanbalites comme étant le plus grand maître de son temps. Il fut l'organisateur de l'école hanbalite au V^e/XI^e siècle à Bagdad. Le prestige d'Abū Ya'lā était telle, dans son école, que pendant deux siècles, tous les hanbalites le désignaient sous le nom d'al-Qāḍī. C'est dire que celui-ci jouissait d'un statut important à son époque. Voir, H. Laoust, « Ibn al-Farrā' », dans *El²*, Brill Online Reference Works, Catalogue BULAC. Voir également, G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 232-237. *op. cit.* Pour plus de détails, voir la deuxième partie de la thèse, consacrée à la vie et l'œuvre du cadi hanbalite.

Si bien que les *Aḥkām* d'Abū Ya'ālā résultèrent de ce courant hanbalite politique né au V^e/XI^e siècle à Bagdad. Ils furent le résultat également des rapports entre le vizir Ibn al-Muslima et le mécène Abū Maṣṣūr b. Yūsuf, et de l'influence que ces derniers exercèrent sur le théologien hanbalite⁶².

D. P. Little et N. Hurvitz, dans leurs articles respectifs sur les deux *Aḥkām*, expliquent l'émergence des *Aḥkām* du cadī hanbalite, en faisant référence simplement à la citation d'Abū Ya'ālā dans la préface de ses *Aḥkām* : « les *Aḥkām* s'inscrivent dans la suite du chapitre de l'imāmat, du *Mu'tamad* »⁶³.

Ainsi, nous sommes enclins à penser que les *Aḥkām* d'Abū Ya'ālā émergèrent, suite à la naissance de ce mouvement politique hanbalite bagdadien qui soutient la politique du vizir et celle du mécène dans la restauration du califat et la défense du hanbalisme traditionaliste. Cette défense dudit hanbalisme à travers les *Aḥkām* transparait dans le texte de ceux-ci⁶⁴.

Après avoir traité le contexte politique relatif à la période d'al-Qā'im, nous allons examiner la date d'émergence du traité de droit public d'Abū Ya'ālā, les *Aḥkām*.

⁶² Sur le mouvement politique hanbalite à Bagdad, voir M. Cook, *Commanding right and forbidding wrong in islamic thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 114-143; G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, op. cit. pp. 294-326; S. Sabari, *Mouvements Populaires à Bagdad à l'époque des 'abbāsides, IX^e-XI^e siècles*, Paris, Maisonneuve Larose, 1981, pp. 101-120. Pour plus de détails, voir, ici, *infra*. chap. 2 consacré à la vie religieuse.

⁶³ Cf. *Al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, le Caire, Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1356/1938, 2^{ème} Éd, p. 5. Il convient de souligner que le livre du *Mu'tamad*, évoqué dans la citation, est un traité de théologie rédigé par le théologien hanbalite avant les *Aḥkām*. Sur le traité théologique, voir, *Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl al-dīn*, Éd. par Wadī' Ḥaddād, coll. « Recherches », Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1974. D. Little soutient la thèse selon laquelle, puisque al-Māwardī élabora ses *Aḥkām* suite aux ordres du calife et Abū Ya'ālā suite à son *Mu'tamad*, les deux ont été composés indépendamment des uns des autres. Voir, « A new look at al-Aḥkām al-sulṭāniyya », in *The Muslim World*, vol. LXVI (1974), n° 1, p. 8. Quant à N. Hurvitz, voir « Competing text : the relationship between al-Māwardī's and Abū Ya'ālā's al-Aḥkām al-sulṭāniyya », *Occasional Publication* 8, Harvard Law School, USA, 2007, p. 8.

⁶⁴ Il convient de mentionner que le vizir Ibn al-Muslima joua un rôle important à Bagdad, dans les milieux sunnites, pour une renaissance de l'islam traditionaliste, notamment l'islam hanbalisant et le redressement de l'institution califale. Pour ne citer qu'un exemple, en 445/1053, Ibn al-Muslima organisa une séance au palais du calife, en présence du cadī Abū Ya'ālā, pour faire préciser, en matière de dogme, la doctrine officielle du califat, d'inspiration hanbalite. Cf. G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, op. cit., p. 308 sqq ; C. Cahen, « Ibn al-Muslima », dans *EI²*, Brill Online Reference Works, Catalogue BULAC ; H. Laoust, « Ibn al-Farrā' », dans *EI²*, Brill Online Reference Works, Catalogue BULAC. Par ailleurs, le mécène Abū Maṣṣūr ibn Yūsuf est un riche négociant hanbalite qui joua un rôle prépondérant dans le soutien au mouvement hanbalite et à la restauration du califat au V^e/XI^e siècle à Bagdad. Cf. G. Maqdisi, « Abū Maṣṣūr ibn Yūsuf », dans *EI²*, Brill Online Reference Works, Catalogue BULAC. Mise à part leur défense du califat et de l'islam hanbalisant, le vizir et le mécène, tous deux menaient une politique anti-Basāsīrienne. Le premier a été tué par al-Basāsīrī et le second a été emprisonné par celui-ci, quand le chef militaire turc reconquit Bagdad en 450/1058. Sur le mécène hanbalite, voir, G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, op. cit., pp. 274-278. Pour le cas d'Ibn al-Muslima, voir *supra* le sous-chapitre consacré à l'épisode d'al-Basāsīrī.

Laoust situe l'élaboration des *Aḥkām* d'al-Māwardī entre 437/1045 et 450/1058, sans prendre en considération le contexte historico-politique⁶⁵.

Selon certains auteurs, les traités de droit public, en l'occurrence les *Aḥkām al-sultāniyya*, genre appartenant aux miroirs des princes juridiques émergent en général dans les périodes de crise politique⁶⁶. Cependant, il faut rester prudent car l'histoire politique de l'islam a connu des crises depuis la mort du prophète perpétuées tout au long de l'histoire. Aussi, la question qui s'impose est de savoir pourquoi n'y avait-il pas de Miroirs des princes à l'instar des *Aḥkām* avant la période qui nous occupe, le Ve/Xe siècle ?

Dans notre cas, la crise politique atteignit son summum, depuis la faiblesse des Bouyides et par là même, les conflits d'intérêts politiques entre le vizir Ibn al-Muslima et al-Basāsīrī qui entraînèrent l'arrivée et le triomphe des sultans seljukides à Bagdad en 447/1055.

Ajouter à cela, le sort du calife al-Qā'im qui se trouva exilé de Bagdad, à l'occasion de la reconquête de Bagdad par al-Basāsīrī en 450/1058. Cette année dite « l'année de la *fitna* d'al-Basāsīrī » vit, dans la capitale islamique, la confusion à son comble⁶⁷.

Dans ces troubles politiques concomitants à un désordre social, l'action politique du calife et celle de son vizir sont réduites voire limitées. Aussi, les deux chefs suprêmes politiques eurent-ils recours aux théologiens, pour défendre leur politique de restauration du califat et de ses institutions connexes vis-à-vis des nouvelles dynasties émergentes.

⁶⁵ « En l'état de notre documentation, il est difficile de parvenir à une certitude absolue, quant à la date de l'émergence des *Aḥkām* d'al-Māwardī », affirme H. Laoust. Celui-ci justifie sa date, par l'âge et la maturité de l'auteur des *Aḥkām*. Voir Laoust, « la pensée et l'action politiques d'al-Māwardī », p. 15. art. cit. A. K. S. Lambton dans son ouvrage, *State government in medieval islam* (voir biblio.), que la date avancée par Laoust est probable, dans la mesure où al-Māwardī rédigea son traité à partir du moment où les Ġaznawides ne peuvent plus soutenir les 'abbāsides pour contrebalancer la tutelle des Seljukides. Voir le premier chapitre de l'ouvrage de Lambton. Par ailleurs, celle-ci n'évoque pas l'événementiel politique à Bagdad, à savoir l'épisode d'al-Basāsīrī, l'influence grandissante du vizir Ibn al-Muslima, l'exil du calife al-Qā'im, etc. tous ces événements sont révélateurs d'une crise politique profonde à Bagdad qui pourraient expliquer l'émergence de ce genre de traité dans les périodes de grande crise politique.

⁶⁶ Les *Aḥkām* appartiennent à la littérature des Miroirs des Princes juridiques dans le sens où ils sont destinés à préserver et légitimer les institutions gouvernementales. Ils ont trait à l'art de gouverner. Cf. Ch. De Fauchécour, *Moralia : Les notions morales dans la littérature persane du 3^e/9^e au 7^e/13^e siècle*, chap. 4, op. cit. ; A. Denise, « La conception du pouvoir dans l'islam. Miroirs des princes persans et théorie sunnite (XI^e-XIV^e siècles) », dans *perspectives médiévales*, 31 (2007) ; E. I. J., Rosenthal, *Political thought in Medieval Islam : An Introductory outline*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

⁶⁷ Voir « Les agitations religieuses à Bagdad aux IV^e et V^e siècles de l'hégire », dans *Islamic Civilisation 950-1150*, Ed. D. S. Richards, Actes de Colloque publiés sous la direction du Groupe d'Histoire du Proche-Orient à Oxford, 1973, vol. III, pp. 177-178. Voir également *Ibn 'Aqīl*, pp. 90-102.

Pour situer approximativement la date d'émergence des *Aḥkām* d'Abū Ya'lā, nous allons mettre en lumière l'évolution du contexte politique à Bagdad (voir *infra*) et le rapport entre le vizir Ibn al-Muslima et le cadī hanbalite.

Le théologien n'accepta, comme nous l'avons déjà mentionné, de devenir cadī que sur les instances du vizir Ibn al-Muslima, en 447/1055, la date d'arrivée du premier sultan seljukide, Ṭuğril Beg (r. 447/1055-455/1063) à Bagdad.

Par ailleurs, c'est en 446/1054 que les rivalités entre al-Basāsīrī et le vizir du calife débutèrent. Cette hostilité entre les deux personnages entraîna l'arrivée du premier seljukide, Ṭuğril Beg aux portes de Bagdad. Ce désordre politique ne prit fin que lorsque le sultan seljukide se débarrassa, en 451/1060, d'al-Basāsīrī.

C'est sur ces entrefaites où le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima, avait une influence grandissante à Bagdad et était en conflit avec son rival, al-Basāsīrī, à partir de 447/1055⁶⁸, que ledit vizir aurait ordonné Abū Ya'lā de rédiger un traité politique pour soutenir sa cause politico-religieuse, résidant dans la restauration du califat et la défense du l'islam hanbalisant.

Au même moment, on sait que l'influence du vizir Ibn al-Muslima, aux dépens du calife, et de son interventionnisme devint de plus en plus important dans les affaires politiques à Bagdad (voir *supra*).

Le choix de cette date se justifie, par ailleurs, par le contexte politique et les rapports entre Abū Ya'lā et le vizir Ibn al-Muslima.

En outre, c'est dans ce contexte politique de crise que le vizir intervînt, par l'entremise du mécène hanbalite Abū Manṣūr ibn Yūsuf (voir *supra*), pour qu'Abū Ya'lā accepte de devenir cadī en 447/1055.

Si bien que nous sommes enclins à penser que c'est après 447/1055 que les *Aḥkām* du théologien hanbalite auraient émergé. Par ailleurs, le traité d'al-Māwardī aurait émergé bien

⁶⁸ La responsabilité de l'entrée des Seljukides à Bagdad reposait sur les épaules du vizir Ibn Muslima. Sa politique envers Ṭuğril avait éloigné de lui le calife et les habitants de Bagdad qui subirent les mauvais traitements des troupes seljukides et les confiscations. Sa politique anti-basāsīrienne, il la paya de sa vie par ordre de Basāsīrī, sans avoir même gagné la gratitude du premier sultan seljukide, qui lui reprochait de ne pas lui avoir payé toute la somme promise. Cf. G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 96-98.

avant 447/1055, puisqu'on sait que c'est le théologien chafiite qui rédigea en premier le traité de droit public.

Laoust considère que c'est entre 437/1045 et 450/1058 qu'al-Māwardī acheva la mise au point de ses *Aḥkām* en justifiant cela par l'âge avancé du théologien chafiite⁶⁹. Cependant, dans une perspective historique, la date approximative soutenue par Laoust correspond au vizirat du hanbalite Ibn al-Muslima, alors que celui-ci avait plutôt des liens avec le cadī hanbalite⁷⁰.

En l'état de notre documentation, on ne connaît pas assez les rapports entre le théologien chafiite et le vizir hanbalite⁷¹ même si al-Māwardī faisait partie de l'entourage du vizir. Ce faisant, les *Aḥkām* du théologien chafiite s'expliquent plutôt par ses rapports avec le calife al-Qā'im, comme nous l'avons déjà remarqué, qui lui demanda de rédiger les *Aḥkām*⁷².

a. Rapport entre le calife al-Qā'im et Ṭuḡril Beg

Abū Ya'ālā (m. 458/1066) n'ayant vécu que trois ans après la fin du règne de Ṭuḡril (r. 447/1055-455/1063), nous allons examiner uniquement la période du règne du premier sultan seljukide.

Le règne de Ṭuḡril peut se diviser en deux périodes : celle où il eut à s'occuper de ses rivaux et celle de son pouvoir suprême. L'élimination de ses rivaux s'étendit jusqu'à la mort d'al-Basāsīrī en 451/1060 (voir *infra*). Son pouvoir suprême durera ensuite jusqu'à sa mort en 455/1063. Nous rappelons que nous avons déterminé la date d'émergence des *Aḥkām* du cadī hanbalite, entre 447/1055 et 455/1063, c'est-à-dire la première période du règne de Ṭuḡril.

Dès son entrée à Bagdad en 447/1055, Ṭuḡril obligea al-Qā'im à lui conférer le titre de sultan. Par ailleurs, dans le diplôme d'investiture deux titres se trouvent, l'un à côté de l'autre, sultan et *malik al-mašriq wa-l-maḡrib* (Roi de l'Occident et de l'Orient)⁷³.

⁶⁹ Cf. H. Laoust, « La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī », art. cit., p. 15.

⁷⁰ Cf. C. Cahen, « Ibn al-Muslima », in *IE²*, Brill Online. Reference. 2013. Catalogue BULAC, 10 avril 2013.

⁷¹ Voir, *id.*

⁷² Cf. al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, le Caire, Ed. Muḥammad Badr al-Dīn, 1327/1909, p. 3 et 9.

⁷³ Cf. G. Maqdisi, *History and politics in eleventh century in Baghdad*, Écosse, Variorum, 1991, pp. 231-232. D'autres titres honorifiques, par ailleurs, ont été attribués à Ṭuḡril, entre autres, Rukn al-Dīn Šāh-in-šāh. Voir C. E. Bosworth, « Seldjūqides », in *IE²*, VIII, pp. 967-992. Il est à remarquer que nous n'allons pas aborder dans cette partie la question suivante : est-ce que l'arrivée des Seljukides aux portes de Bagdad signifiait le triomphe du sunnisme califien sur le šī'isme des Buwayhides qui représentaient un danger pour le califat et le sunnisme ? Sur cette question, voir G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, op. cit. p. 78 et *sqq.* Sur Ṭuḡril, voir C. E. Bosworth, « Ṭuḡhril », in *IE²*, X, pp. 593-595.

Cependant, bien avant 447/1055, des relations diplomatiques avaient été établies entre le calife et l'émir seljukide, ʿTuḡril, à l'occasion de l'occupation de ce dernier de Nīsābūr en 429/1037⁷⁴.

Dans les correspondances épistolaires entre les deux protagonistes, al-Qā'im et ʿTuḡril, il ressort que celui-ci était plus obéissant et il se présentait comme « serviteur du prince du croyant » (*mawlā amīr al-mu'minīn*) et le défenseur du sunnisme⁷⁵.

Cependant, les tensions ne tardèrent pas à apparaître lorsque le sultan turc exerça une pression sur le calife pour lui permettre d'épouser une de ses filles, de façon à ce que le rapprochement soit renforcé entre les Seljukides et les 'Abbāsides - maintenant respectivement chefs séculiers et spirituels du sunnisme dans les pays centraux de Dār al-Islām -, commencé il y a quelques années par le mariage d'al-Qā'im avec une fille de Čaḡril Beg, le frère de ʿTuḡril⁷⁶.

Bien que ʿTuḡril se présente comme le défenseur du califat et du sunnisme, les tensions et les oppositions d'intérêts entre le calife et le sultan seljukide étaient toujours présentes. En effet, l'arrivée de ʿTuḡril à Bagdad, en 447/1055, n'était pas appréciée par al-Qā'im dans la mesure où l'intérêt de celui-ci consistait à ne pas voir disparaître les émirs rivaux du premier sultan seljukide à Bagdad.

⁷⁴ Sur les correspondances diplomatiques entre al-Qā'im et ʿTuḡril, voir G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl, op. cit.* pp. 78-85.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Pour plus de détails sur cet épisode, voir G. Maqdisi, *History and politics in eleventh-century in Baghdad*, Écosse, Variorum, 1991, « The Marriage of ʿTuḡril Beg », pp. 259-275.

CONCLUSION

À l'aune de notre investigation sur le contexte politique en mettant en lumière les rapports de nos deux juristes, Abū Ya'ālā et al-Māwardī avec l'entourage califale, on relève que la crise politique atteignit son summum sous le califat 'abbāside, al-Qā'im. Aussi, l'institution califale se trouva-t-elle affaiblie par les rivalités entre les différents émirs, à savoir le chef militaire turc du dernier émir bouyide, al-Basāsīrī et le premier sultan seljukide, Ṭuğrīl Beg qui faisait son entrée, à Bagdad, sans coup férir, en 447/1055.

De surcroît, l'interventionnisme et l'influence grandissante du vizir hanbalite, Ibn al-Muslima, dans les affaires politiques, à Bagdad, entraînèrent davantage l'infléchissement de l'institution califale.

C'est dans ces circonstances périlleuses marquées par le désordre politique et social, que le calife tenta de poursuivre l'œuvre politico-religieuse de son père, al-Qādir, qui résidait dans la restauration du califat et la défense du sunnisme, face à la menace que faisaient peser les chiites et les seljukides. Mais la menace chiite pour la période qui nous occupe, le règne du calife al-Qā'im, était moindre du fait de leur affaiblissement.

Ladite œuvre de celui-ci trouva son écho notamment dans la lecture de la profession de foi, *al-qādiriyya*, credo d'inspiration traditionaliste et dans les *Aḥkām* d'Abū Ya'ālā. Évidemment, les *Aḥkām* d'al-Māwardī s'inscrivent dans le programme du calife mais non en termes de défense du sunnisme traditionaliste, tel que pour notre cadi hanbalite. En d'autres termes, les deux juristes se disputaient la restauration de l'institution califale au sein de l'entourage de l'État.

Aussi, sommes-nous enclins à penser que l'œuvre politique d'al-Qā'im et du vizir hanbalite, Ibn al-Muslima se concrétisa en deux périodes successives qui donnèrent naissance à deux traités de droit public, deux *Aḥkām*.

La première qui aboutit à l'émergence de l'*Aḥkām* du chafiite al-Māwardī est caractérisée par les rapports étroits entre le calife al-Qā'im et le juriste chafiite.

La seconde qui donna naissance aux *Aḥkām* du juriste hanbalite, Abū Ya'ālā résultait de la relation que celui-ci entretenait avec le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima, en passant par le mécène hanbalite, Abū Manṣūr b. Yūsuf.

En d'autres termes, les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā sont le fruit du mouvement politique hanbalite né à Bagdad au V^e/XI^e siècle, représenté par le vizir hanbalite, les mécènes hanbalites, les cadis hanbalites et d'autres hauts fonctionnaires qui soutinrent le califat et le sunnisme mais à travers le hanbalisme traditionaliste.

1. CONFIGURATION SOCIALE

Le siège du califat 'abbāside, Bagdad au X^e/XI^e siècle, fut le théâtre d'une agitation sociale sans précédent : mouvements populaires, affrontements et heurts souvent violents entre certains mouvements socio-religieux.

Cette crise socio-économique qui frappa la vie locale de Bagdad est due non seulement à la crise politique que traversa le califat, mais aussi à des ravages causés par des catastrophes naturelles caractérisées par des inondations, des pluies torrentielles, des vents forts, des sécheresses.⁷⁷

Le règne d'al-Qā'im (r. 422/1031- 467/1075), étant marqué par une crise de l'autorité entraîna davantage des agitations populaires dont le brigandage était devenu une plaie endémique. Al-Burjumī, le chef des 'ayyārūn (les brigands), que l'on désignait sous le nom de cadi Abū 'Alī, inspirait une véritable terreur et ses méfaits s'ajoutaient à l'indiscipline des soldats turcs⁷⁸.

Le responsable de la collecte d'impôts de Qaṭī'at al-Raḳīq, au nord-ouest de la rive occidentale, avait accepté de remettre tous les mois dix dinars à al-Burjumī et de mettre à sa disposition deux grandes barques, en échange de sa promesse de préserver l'ordre dans le quartier⁷⁹.

Avant son entrée à Bagdad en 450/1058, al-Basāsīrī rassembla les 'ayyārūn et les incita à piller le palais du calife, à un moment où régnaient la misère et la faim⁸⁰.

⁷⁷ Il convient de souligner qu'à cette époque Bagdad connaissait des famines, des épidémies, des crimes, des vices, etc. Pour plus de détails, voir G. Maqdisi, « The topography of eleventh century Bagdad : materials and notes », in *Arabica*, VI (1959), pp. 178-197; pp. 281- 309. Réédité dans, *History and politics in eleventh century Bagdad*, Ecosse, Variorum, 1990, pp. 178-306.

⁷⁸ Sur les 'ayyārūn, voir Fr. Taeschner, « 'Ayyār », in *EI²*, pp. 817-818.

⁷⁹ Cf. S. Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'abbāside, IX^e-XI^e siècles*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981. pp. 70-80.

⁸⁰ Il convient de souligner que les 'ayyārūn appartenaient à la noblesse hāšimite ou 'alides. Ils avaient parmi eux aussi bien des sunnites que des chiïtes. Voir S. Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'abbāside*, pp. 78-100. *op. cit.*

Par ailleurs, au phénomène de brigandage qui frappa la vie locale de Bagdad et à l'indiscipline des soldats turcs, s'ajoutaient les affrontements fréquents et violents entre les deux communautés, chiite et sunnite, entre la populace et les turcs.⁸¹

Dans ce contexte marqué par le désordre socio-politique, le calife qui voit son pouvoir politique s'affaiblir, a recours aux théologiens pour rétablir au moins son autorité religieuse. Aussi, le calife al-Qā'im enjoint-il à al-Māwardī de lui rédiger les *Aḥkām*. Ensuite, le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima aurait formulé la même demande au cadi hanbalite, Abū Ya'lā, comme nous l'avons souligné dans notre première conclusion (voir *supra*).

On ne saurait lire ni saisir le sens et la portée des *Aḥkām* qu'à travers ce contexte de désordre politique et socio-économique à Bagdad. D'ailleurs, al-Māwardī et Abū Ya'lā, dans leurs traités respectifs abordent, en premier lieu, les institutions politiques (imāmat, vizirat, émirat, etc.) du fait de la crise de l'autorité, notamment sous le règne d'al-Qā'im⁸².

Les deux théologiens abordent, en deuxième lieu, les institutions judiciaires (judicature, les tribunaux des abus, etc.), les thèmes ayant trait à la finance et au régime fiscal de l'État (*zakāt*, butin, *fay'*, l'impôt foncier).⁸³

À travers les deux traités, al-Māwardī et Abū Ya'lā tentèrent de rétablir l'ordre, en théorie du moins, de légitimer et de préserver les institutions gouvernementales, dans un contexte marqué par la résurgence de l'islam sunnite traditionaliste et la restauration du califat.

Les écoles juridiques sunnites les plus importantes à Bagdad furent les écoles hanafite, chafiite et hanbalite qui avaient réussi à s'imposer et rivalisaient d'influence pour gagner la confiance du calife. Quant aux écoles chiites, c'est l'imāmisme qui prédominait. Les malikites, par ailleurs, n'étaient pas nombreux à Bagdad⁸⁴.

⁸¹ Cf. H. Laoust, « Les agitations religieuses à Bagdad aux IV^e et V^e siècles de l'hégire », dans *Islamic Civilization*, III (1973), pp. 169-185.

⁸² Voir, ici, la troisième partie consacrée à l'étude comparative des deux *Aḥkām*.

⁸³ Cf. E. Fagnon, *Les statuts gouvernementaux*, Alger, Adolphe Jourdan, 1915. Pour plus de détails, voir ici troisième partie.

⁸⁴ Cf. J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983 ; G. H., Bousquet, *Le droit musulman*, Paris, Armand Collin, 1963.

2. CONTEXTE RELIGIEUX

A. Les écoles juridiques sunnites

Le rapport des écoles juridiques aux écoles théologiques présente un caractère spécial et distinctif. Dans le hanbalisme par exemple, l'école juridique se confond avec le mouvement théologique, alors qu'un juriste hanafite ou chafiite peut appartenir, sur le plan théologique, au traditionalisme, au mu'tazilisme ou à l'acharisme.

L'importance d'abord du hanbalisme ensuite du chafiisme, dans notre étude, explique le choix du classement des écoles juridiques.

a. Évolution du hanbalisme

Le hanbalisme est la seule école sunnite et le seul mouvement socio-religieux qui eut à Bagdad sa naissance, son développement et son épanouissement. La particularité du hanbalisme est qu'il se localisa principalement à Bagdad, ville natale d'Ibn Hanbal (m. 241/855), éponyme de l'école hanbalite⁸⁵.

Il convient de mentionner que celui-ci n'est pas le fondateur du hanbalisme comme nos manuels d'histoire l'affirment. Ce sont les disciples qui codifièrent la pensée hanbalite. Il en est de même pour les autres écoles juridiques et de l'islam des origines et celui élaboré par les gestionnaires du sacré.

Aussi, au V^e/XI^e siècle, Bagdad apparaî-t-elle comme une cité surtout hanbalite où dominait l'anti-acharisme, l'anti-mu'tazilisme et l'anti-chiisme, et d'une manière générale l'anti-*kalām*⁸⁶.

Par ailleurs, le hanbalisme se développa dans le sens d'un mouvement présentant un caractère combatif en s'appuyant sur le petit peuple de Bagdad, contrairement aux autres écoles juridiques sunnites⁸⁷.

Le caractère populaire du mouvement hanbalite trouva ses origines, entre autres, dans l'admiration que le petit peuple de Bagdad avait manifestée à l'égard d'Ibn Hanbal, lors de l'« inquisition » (« *mihna* ») sous le calife al-Ma'mūn, et dans l'idéalisation des hanbalites de

⁸⁵ Cf. H. Laoust, « le hanbalisme sous le califat de Bagdad », in *REI*, XXVII (1959), pp. 67-128. Sur Ibn Hanbal et l'épisode de la *mihna*, voir W. M., Patton, *Ahmed b. Hanbal and the mihna*, Leyde, 1897.

⁸⁶ Cf. G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, op. cit. pp. 166-297.

⁸⁷ Cf. S. Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad*, op. cit. pp. 103-112.

l'islam primitif (*al-dīn al-'atīq*), en combattant, au nom du Coran et de la sunna, le rationalisme du *kalām* et la philosophie, conceptions hors de portée du petit peuple⁸⁸.

Cependant, dans l'histoire du hanbalisme, et notamment l'époque du cadi Abū Ya'lā, sous le calife al-Qā'im, on voit apparaître un hanbalisme actif à l'échelle officielle, au niveau de l'appareil de l'État califien (voir *infra*)⁸⁹.

Nous sommes, par ailleurs, loin de l'activisme hanbalite public manifesté au début du IV^e/X^e siècle à Bagdad par, entre autres, le traditionaliste et juriste, al-Barbahārī (m. 329/941) et le sermonnaire et soufie Ibn Sam'ūn (m. 387/997) qui joua un rôle prépondérant dans l'influence du hanbalisme auprès des masses populaires de Bagdad⁹⁰.

Le hanbalisme bagdadien du V^e/X^e siècle, à travers ses docteurs, s'était souvent trouvé mêlé aux affrontements populaires violents, à caractère politico-religieux qui opposaient les deux communautés, sunnite et chiite, notamment depuis l'arrivée des Bouyides à Bagdad en 334/945⁹¹.

Au cours de la seconde moitié du IV^e/X^e siècle, l'activité hanbalite était orientée de manière à encourager la population à se dresser face aux émirs bouyides régnant au nom du chiisme⁹².

Aussi, pour contrebalancer les deux cérémonies commémoratives chiïtes, 'Āšūrā', jour de la Bataille de Karbalā' au 10^{ème} jour de muḥarram où al-Ḥusayn b. 'Alī trouva la mort, et Ġadīr Ḥum au 18^{ème} jour de dū-l-ḥijja où le prophète aurait désigné 'Alī comme successeur, les hanbalites instituèrent en 389/998 deux journées commémoratives sunnites en parallèle⁹³.

La première est la visite du tombeau de Muṣ'ab b. al-Zubayr, le 18 muḥarram, date de mort de celui-ci, sur le champ de bataille. La deuxième, est nommée *Yawm al-Ġār* (jour de la

⁸⁸ Cf. N. Hurvitz, *The formation of the hanbalisme (piety into power)*, London, Ronto Curzon, 2002.

⁸⁹ Pour plus de détails sur l'évolution du hanbalisme politico-religieux, du III^e/IX^e au V^e/XI^e siècles, voir ici, chapitre III.

⁹⁰ Cf. H. Laoust, « le hanbalisme sous le califat de Bagdad », art. cit.

⁹¹ Les bagarres éclatent non seulement entre sunnites et chiïtes, mais aussi entre la population et les Gens du Livre. Des maisons juives sont pillées, une synagogue est incendiée, un couvent pillé, des tombes de chrétiens violées, etc. Voir, L. Henri, « Les agitations religieuses à Bagdad aux IV^e et V^e siècles de l'hégire », dans *Islamic Civilisation 950-1150*, Éd. D. S. Richards, Actes de Colloques publiés sous la Direction du Groupe d'Historiens du Proche-Orient à Oxford, 1973, vol. III, pp. 169-177.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Il convient de souligner que ces deux fêtes furent instituées par Mu'iz al-Dawla et servirent de détonateur à l'opposition de la population sunnite. Voir, S. Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'abbasside, IX^e et XI^e siècles*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981. pp. 106-111.

grotte), le 26 *dū-l-ḥijja*, qui commémore le jour où le prophète trouva asile dans cette grotte en compagnie d'Abū Bakr⁹⁴.

Le mouvement de restauration du sunnisme et du califat entrepris par al-Qādir depuis son avènement en 381/991 se traduisit par plusieurs mesures, à savoir la lecture, dans son palais, en présence d'un certain nombre de savants, la *risāla al-qādiriyya* (la profession de foi qādirite), une profession de foi d'inspiration traditionaliste, condamnant toutes les formes du chiisme, le mu'tazilisme, le hanafisme-mu'tazilite, et l'acharisme soupçonné d'avoir des sympathies pour les mu'tazilites⁹⁵.

Il convient de mentionner que ladite profession de foi est parvenue jusqu'à nous par la tradition hanbalite⁹⁶.

Ainsi, l'action du calife al-Qādir va-t-elle en faveur des hanbalites, dans ce mouvement de restauration du sunnisme et du califat, aux dépens de leurs adversaires historiques, les chiites et les mu'tazilites⁹⁷.

En 383/994, à la fondation de la Maison de la Science (*Dār al-'ilm*) de Sābūr b. Ardašīr, dont on fait parfois la première madrasa fondée en islam et qui devait servir à la défense du chiisme, le calife répondait par l'inauguration, dans le quartier de la Ḥarbiyya, d'une nouvelle mosquée, où il fit faire la *ḥoṭba* en son nom⁹⁸.

Par ailleurs, l'élan du mouvement de restauration du sunnisme traditionaliste, soutenu par les hanbalites, et la défense du califat, continua sous le califat d'al-Qā'im.

En cette période, ce sont les chafiites, grâce à leurs principaux théologiens, forts de leurs appuis officiels, qui vont disputer au hanbalisme la direction du mouvement de restauration sunnite⁹⁹.

Rappelons à cet égard, que, déjà, sous al-Qādir, l'un des docteurs chafiites les plus illustres d'alors, Abū Ḥāmid al-Isfarā'inī (m. 406/1016), l'un des maîtres de Māwardī, jouissait

⁹⁴ Pour plus de détails sur le contexte socio-religieux, voir, S. Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad*, op. cit. pp. 107-109.

⁹⁵ Cf. G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, op. cit. pp. 303-312.

⁹⁶ *Ibidem*. Voir également, ici, le chapitre II, consacré au contexte politique.

⁹⁷ À cet égard, il ne faut pas perdre de vue, l'inquisition (la *miḥna*) que les hanbalites avaient subie, sous al-Ma'mūn.

⁹⁸ Cf. L. Henri, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, op. cit. p. XCII ; L. Capezzone, « madrasa sunnite versus dār al-'ilm », in *le Šī'isme Imāmite. Quarante ans Après. Hommage à Etan Kolberg*. Paris, Brepols, 2009, vol. 137, pp. I. V.

⁹⁹ Voir *Id.*, « le hanbalisme sous le califat de Bagdad », art. cit. pp. 29-30.

de toute la confiance du calife, s'efforçant de faire du chafiisme la doctrine officielle de l'État et intervenant, à maintes reprises, dans la vie politique du temps comme le porte-parole du sunnisme¹⁰⁰.

Par ailleurs, sous le règne d'al-Qā'im, c'est le disciple d'Abū Ḥāmid al-Isfarā'inī, qui va passer directement et ouvertement au service du calife. Il s'agit du théologien chafiite al-Māwardī.

Cependant, le hanbalisme de cette époque lui aussi s'est constitué en un corps politico-religieux officiel, faisant ainsi partie de l'entourage califal, à travers le vizir hanbalite Ibn al-Muslima, le mécène hanbalite Abū Maṣṣūr b. Yūsuf, et le cadi Abū Ya'ālā¹⁰¹, qui fut, après la mort de son maître Ibn Ḥāmid (m. 403/1012), le plus grand théologien hanbalite de son temps et l'organisateur de l'école hanbalite au V^e/XI^e siècle¹⁰².

L'esprit du hanbalisme des origines et celui du V^e/XI^e siècle est différent. Aussi, relève-t-on une évolution dans le sens où les hanbalites, au siècle d'Abū Ya'ālā, se rapprochèrent de l'État califien et participèrent activement à la vie politique pour défendre leur idéologie politico-religieuse vis-à-vis de leurs rivaux, notamment les chafiites. Une rupture s'opère ainsi dans la tradition hanbalite qui jadis refusa toute compromission avec le pouvoir politique¹⁰³.

Parmi les fonctionnaires qui se sont mêlés à la vie politique, contemporains du cadi Abū Ya'ālā, citons le *šarīf* Abū 'Alī al-Hāšimī (m. 428/1037) et son disciple Abū Muḥammad al-Tamīmī (m. 488/1095) qui fut chargé de missions diplomatiques auprès des Seljukides, sous le règne des deux califes, al-Qā'im et al-Muqtadī¹⁰⁴.

Rappelons à cet égard, qu'aussi bien les chafiites que les hanbalites jouèrent un rôle diplomatique¹⁰⁵. Ceci nous montre que la rivalité entre ces deux écoles est à tous les niveaux, tant politique que religieux.

¹⁰⁰ Voir L. Henri, « la pensée et l'action d'al-Māwardī », art. cit. pp. 13-14 et *passim*.

¹⁰¹ Sur le contexte politique, voir ici, chapitre I.

¹⁰² Voir ici, la deuxième partie de la thèse consacrée à la biographie du cadi Abū Ya'ālā.

¹⁰³ Cf. L. Henri, « le hanbalisme sous le califat de Bagdad », art. cit ; J. Donohue, *The Buwayhide dynasty in Iraq*, op. cit. pp. 318-322.

¹⁰⁴ Sur Abū Muḥammad al-Tamīmī, voir *Ibn 'Aqīl*, pp. 269-274.

¹⁰⁵ Sur les missions diplomatiques du chafiite al-Mwardī, voir *supra*.

Ce soutien officiel du hanbalisme se manifesta par l'interventionnisme et l'influence de certains fonctionnaires hanbalites sur les théologiens de l'époque. D'ailleurs, Abū Ya'lā n'accepta le poste de *šāhid* (témoin légal), en 428/1037, qu'à la suite de l'intervention des deux grands mécènes, Abū Manṣūr b. Yūsuf (m. 460/1067) et Abū 'Abd Allāh b. Jarāda (m. 460/1077)¹⁰⁶.

Il faut rappeler par ailleurs, l'intervention du fonctionnaire et cadi, le *Šarīf* 'Alī al-Hāšimī auprès d'Abū Ya'lā pour que celui-ci accepte le poste de *šāhid*. De même que celui-ci n'accepte de devenir cadi que suite aux instances du vizir hanbalite, Ibn al-Muslima et du mécène Abū Manṣūr b. Yūsuf¹⁰⁷.

C'est dans ce contexte marqué par la naissance d'un hanbalisme politique, et par les rapports d'influence des hauts fonctionnaires hanbalites sur Abū Ya'lā qu'il faut replacer les *Aḥkām* de celui-ci. Nous avons montré par ailleurs que les *Aḥkām* résultaient des rapports d'Abū Ya'lā avec le vizir hanbalite Ibn al-Muslima et le mécène également hanbalite, Abū Manṣūr b. Yūsuf¹⁰⁸.

Pour défendre le hanbalisme à travers ses *Aḥkām*, Abū Ya'lā emprunte aux *Aḥkām* du juriste chafite, al-Māwardī certaines conceptions, certaines terminologies et le modèle. Mais le cadi hanbalite fonde son traité sur des autorités hanbalites.

Pour saisir la méthodologie discursive d'Abū Ya'lā, dans son soutien à l'école hanbalite, il faut prendre en considération sa méthodologie employée dans son traité de théologie, le *Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl al-dīn* et son ouvrage de droit, *al-'Udda fī uṣūl al-fiqh*¹⁰⁹.

Aussi, le cadi hanbalite pour défendre les thèses hanbalites et par là même, réfuter les thèses rationalistes, celles entre autres des mu'tazilites, sur les questions relatives au dogme (*'aqīda*), emprunte aux traités de *kalām* mu'tazilites et acharites leur terminologie et leur méthode pour construire son discours théologique dans son *Mu'tamad*¹¹⁰.

¹⁰⁶ Sur Abū Manṣūr b. Yūsuf, voir *supra* la partie consacrée au contexte politique. Sur le mécène Abū 'Abd Allāh b. Jarāda, voir G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 274-278.

¹⁰⁷ Cf. L. Henri, « Ibn al-Farr' », in *EL², Brill Online*, Catalogue BULAC.

¹⁰⁸ Cf. *supra* chapitre I, consacré au contexte politique.

¹⁰⁹ Cf. *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn*, Éd. Wadī'Z. Ḥaddad, Coll. « Recherches », Beyrouth, Dār al-Mašreq, 1974. Pour plus de détails sur les deux traités, voir ici deuxième partie consacrée à la vie et l'œuvre d'Abū Ya'lā.

¹¹⁰ H. Laoust, dans ses différentes notices consacrées au *Mu'tamad*, considère que celui-ci est « construit sur le modèle des traités de *kalām* », voir « hanbalisme sous le califat de Bagdad », *art. cit.* p. 32 ; « le *Mu'tamad* est un traité de *kalām* mis au service des thèses du hanbalisme », voir *La Profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damas, PIFD, 1958, introduction, p. C ; les schismes de l'islam, Paris, Payot, 1983, pp. 176-177 ; « Les professions de foi hanbalites »,

Aussi, le *cadi* hanbalite, pour défendre le hanbalisme, met-il à contribution les méthodes de ses adversaires. C'est le hanbalisme contextuel d'Abū Ya'ālā qui se trouve partagé entre le traditionalisme hanbalite et le rationalisme de ses adversaires.

Chemin faisant, le *cadi* hanbalite se distingue de ses prédécesseurs hanbalites par sa méthodologie discursive, sa pensée et sa façon de défendre son école. Il est le premier hanbalite à avoir doté le hanbalisme d'un traité de théologie à l'instar des traités de théologie mu'tazilite, et d'un traité de droit public.

b. Chafiisme et l'institution califale

Bien que la carrière de Šāfi'ī (m. 204/820) se soit déroulée dans le Ḥijāz et à Bagdad, c'est principalement l'Égypte qui joua un rôle important dans la diffusion de la doctrine chafiite. Alors que le hanbalisme est né et s'est développé à Bagdad et a été diffusé à partir de celle-ci¹¹¹.

La littérature chafiite connut un développement extraordinaire à Bagdad, au IV^e/X^e siècle. Par ailleurs, il convient de situer cet essor de la doctrine dans la lignée intellectuelle qui commence par Abū Ḥāmid al-Isfarā'inī (m. 406/1016), maître du légiste et haut fonctionnaire, al-Māwardī, et d'Abū l-Ṭayyib al-Ṭabarī (m. 450/1058) qui à son tour devint un maître et un *cadi*¹¹².

En plus d'al-Māwardī et Abū l-Ṭayyib al-Ṭabarī qui étaient contemporains d'Abū Ya'ālā, on peut citer également, entre autres, al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 463/1071), un hanbalite passé au chafiisme et à l'acharisme militant, vouant à son ancienne école une hostilité tenace.

Un autre chafiite contemporain d'Abū Ya'ālā, est Abū Ishāq al-Šīrāzī (m. 476/1083) ; il acheva ses études sous la direction d'al-Ṭabarī, mais sa carrière devait se développer, dans la deuxième partie du règne d'al-Qā'im, quand il prit la direction, en 459/1066, de la *Nizāmiyya*¹¹³.

dans *Mélanges Massignon*, III (1957), pp. 32-33. Par ailleurs, D. Gimaret, considère que le *Mu'tamad* constitue une rupture totale, dans l'histoire du hanbalisme, avec les professions de foi de type traditionaliste. Voir compte-rendu du *Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl al-dīn*, Ed. par Wadī Z. Haddad, Coll. « Recherches », Beyrouth, Dār al-Mašraq, 1974, dans *JA*, CCLXIV (1976), 1 et 2, p. 184.

¹¹¹ Cf. E. Chaumont, « Al-shāfi'iyya », in *Et*, IX, pp. 191-195.

¹¹² G. Maqdisi, « Ash'arī et ash'arites in Islamic History Religious », in *Studia Islamica*, XVII (1962), pp. 37-80.

¹¹³ Cf. J. Donohue, *The buwayhīde dynasty in Irak*, op. cit. pp. 322-324 ; G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 194-226 ; M. Cook, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 200, pp. 339-348.

Il convient de souligner, par ailleurs, que les chafiites de Bagdad s'en tenaient, pour la formulation du *credo*, à la position conservatrice des *Salaf*, sans pour autant rejeter la légitimité du *kalām*¹¹⁴. Selon H. Laoust, « Abū Ḥāmid al-Isfarā'inī et al-Māwardī appartenaient à cette catégorie de docteurs de la Loi qui ne condamnaient pas l'acharisme, mais ne s'y ralliaient pas et gardaient leur liberté de jugement ». Nous verrons comment al-Māwardī, dans ses *Aḥkām*, donne une certaine marge de liberté pour l'interprétation de la tradition, et s'inspire de la réalité politique pour théoriser¹¹⁵.

C'est dans l'école khurāsānienne que l'acharisme recruta. On peut citer, entre autres, Abū Bakr al-Bayhaqī (m. 458/1065), al-Quṣayrī (m. 463/1070) et Juwaynī (m. 478/1085) qui sont contemporains du cadī hanbalite Abū Ya'lā¹¹⁶.

Le chafiisme avait en effet trouvé un ardent défenseur, à la fin du IV^e/X^e siècle et le début du V^e/XI^e siècle, en Abū Ḥāmid al-Isfarā'inī qui s'efforça de faire du chafiisme l'école officielle de l'État, sans partage avec les autres écoles juridiques¹¹⁷.

Son disciple, al-Māwardī composa à la demande du calife al-Qādir, le *Kitāb al-iqnā'*, désireux de posséder un manuel exposant la doctrine juridique chafiite. Par ailleurs, ledit calife a demandé à chaque juriste de chaque école de rédiger un manuel de *fiqh* appartenant respectivement à son école. Il est intéressant de noter que Yāqūt, l'auteur de *Mu'jam al-udabā'*, rapporte le nom du juriste hanafite qui a rédigé le manuel hanafite et le nom de l'auteur malikite. Quant au nom du juriste hanbalite, il affirme « avoir omis l'auteur du manuel hanbalite »¹¹⁸.

Dans le même ordre d'idée, lorsqu'al-Māwardī rédige son traité de droit, *al-Ḥāwī al-kabīr*, il mentionne les avis juridiques chafiites, hanafites, malikites et ceux des anciens juristes, tel qu'al-Awzā'ī (m. 157/774) mais ne cite quasiment pas les avis hanbalites¹¹⁹. En

¹¹⁴ L. Henri, « La pensée et l'action d'al-Māwardī », art. cit. p. 220 et *passim*.

¹¹⁵ C'est à propos de sa liberté de jugement, qu'al-Māwardī a fait l'objet de critiques, de la part d'al-Subkī (m. 756/1355), en lui reprochant d'avoir adopté des opinions mu'tazilites. Voir C. Brockelmann, « al-Māwardī », in *IE*², VI, pp. 859-860 ; H. Laoust, « La pensée et l'action », in *REI*, XXXVI (1968), p. 59. Pour plus de détails, voir, ici, *infra*. le deuxième chap. de la troisième partie consacrée à l'étude comparative des deux *Aḥkām*, voir, entre autres, les sections qui traitent du califat et de la judicature.

¹¹⁶ Cf. G. Maqdisi, Ibn 'Aqīl, *op. cit.* pp. 194-226 ; L. Henri, « La pensée et l'action d'al-Māwardī », art. cit. p. 220 et *passim*.

¹¹⁷ Il convient de mentionner qu'Abū Ḥāmid al-Isfarā'inī est vu par les chiites « comme étant le leader d'opposition šafi'ite à leur égard ». Voir, J. Donohue, *The buwayhide*, *op. cit.* p. 232.

¹¹⁸ Cf. Al-Māwardī, *al-Iqnā' fī l-fiqh al-šāfi'ī*, Iran, Ed. Ḥaḍar Muḥammad Ḥaḍar, Dār Iḥsān li-l-Naṣr wa-l-Tawzī', 1420/2000, pp. 6-7.

¹¹⁹ Cf. Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, Beyrouth, Ed. Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1414/1994, vol. 1, p. 3.

adoptant cette attitude, al-Māwardī ne reconnaît pas le hanbalisme comme étant une école juridique. Il est à remarquer que le juriste chafiiite adopte presque la même attitude dans son traité de droit public, les *Aḥkām*. Nous reviendrons sur cette question¹²⁰.

Faut-il expliquer l'attitude d'al-Māwardī vis-à-vis du hanbalisme par simplement des rivalités officielles entre chafiiites et hanbalites, comme nous l'avons susmentionnés ? Et cette lutte entre ces deux écoles prendra de l'ampleur, sous le vizirat de Niẓām al-Mulk qui favorisa le chafiiisme et l'acharisme, à l'inauguration de la *Niẓamiyya*, 459/1067¹²¹ ; ou bien effectivement le hanbalisme au V^e/XI^e siècle n'avait pas encore systématisé sa pensée juridique ? Sachant que le hanbalisme bagdadien du IV^e/X^e siècle a connu des juristes, tels que Abū Bakr al-Hallāl (m.311 /924) qui a doté le hanbalisme d'un *corpus juris* et Abū l-Qāsim al-Hiraqī (m. 334/945) auteur d'un *Muḥtaṣar* qui a fait l'objet d'un commentaire par Abū Ya'la¹²².

D'ailleurs, lorsque Abū Ya'la compose son traité de droit, *al-Masā'il al-fiqhiyya min kitāb al-riwāyatayn wa-l-wajhayn*, il mentionne fréquemment, Abū Bakr al-Hallāl et Abū l-Qāsim al-Hiraqī. Il fait référence également à de nombreux traditionalistes hanbalites, tels Hanbal b. Ishāq (m. 273/886), cousin d'Ibn Hanbal, et Ṣāliḥ (m. 265/879), fils d'Ibn Hanbal. Il est intéressant de remarquer que notre cadi hanbalite ne cite pas les avis juridiques des autres écoles juridiques. Il confronte uniquement les différents avis hanbalites¹²³.

Abū Ya'la adopte presque la même approche dans ses *Aḥkām*. Cependant, dans son traité de droit public, il fait référence parfois aux avis de Mālik b. Anas et d'Abū Ḥanīfa mais rarement aux avis de Ṣāfi'. Nous allons y revenir¹²⁴.

¹²⁰ Voir, ici, le troisième chap. de la troisième partie.

¹²¹ Cf. G. Maqdisi, « *Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad* », dans *BSOAS*, XXII (1961), pp. 1-56; Voir, M. Arkoun, « L'œuvre de Claude Cahen : lecture critique », in *Arabica*, T. 43, I (1996), pp. 38-39.

¹²² Cf. H. Laoust, « Le hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258) », in *REI*, XXVII (1959), pp. 67-128.

¹²³ Cf. Abū Ya'la, *al-Masā'il al-fiqhiyya min kitāb al-riwāyatayn wa-l-wajhayn*, Riyad, Maktabat al-Ma'ārif, 1985, vol. 1, pp. 59-65.

¹²⁴ Sur les *Aḥkām*, voir ici troisième partie.

c. Hanafisme

Le hanafisme, très influent à Bagdad où il fournissait à l'État plusieurs hauts fonctionnaires, était partagé entre la fidélité aux positions du traditionalisme dans les termes où la *ṭahāwiyya* l'avait défini, et les séductions du *kalām* ou du mu'tazilisme¹²⁵.

Parmi les grands noms qui appartiennent au siècle d'Abū Ya'lā, on peut citer Abū Bakr al-Hawārizmī (m. 403/1012) dont l'année de mort coïncide avec celle du maître d'Abū Ya'lā, Ibn Ḥāmid, et du célèbre malikite-acharite al-Bāqillānī, et qui entretenait d'excellents rapports avec le calife, al-Qādir. Sur le plan théologique, il refusait toute compromission avec la théologie rationaliste (*kalām*)¹²⁶.

Par ailleurs, les positions théologiques du maître hanafite étaient proches du traditionalisme hanbalite. Aussi, peut-on dire que la défense du traditionalisme sunnite au V^e/XI^e siècle, n'était pas uniquement l'affaire des hanbalites. Les hanafites-traditionalistes et les chafiites-traditionalistes y étaient aussi impliqués¹²⁷.

Après al-Hawārizmī, c'est Abū l-Ḥusayn al-Qudūrī (m. 428/1037) qui devint le plus grand maître hanafite de son temps. Il écrivit plusieurs ouvrages, mais il est connu notamment pour son abrégé de *fiqh*, le *Muhtasar* qui devait rester le manuel le plus populaire auprès des élèves de l'école hanafite¹²⁸.

Abū 'Abd Allāh al-Damaḡānī (m. 478/1074), disciple d'al-Ṣaymarī (m. 436/1045) qui exerça la fonction de cadī, vint à Bagdad en 419/1028 sur la fin du règne d'al-Qādir. En 447/1055, à la mort de *qāḍī-l-quḍāt* Abū 'Abd Allāh b. Mākūla, al-Dāmaḡānī lui succédait avec l'appui du mécène et homme d'affaire hanbalite Abū Manṣūr b. Yūsuf (m. 460/1067)¹²⁹.

¹²⁵ Cf. J. Schacht, *The origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950, 1^{ère} partie, chap. 2 (sur la naissance de l'école ḥanafite), IV^e partie, chap. 4 (sur le raisonnement des anciennes autorités ḥanafites).

¹²⁶ Cf. J. Schacht, *The origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950, 1^{ère} partie, chap. 2 (sur la naissance de l'école ḥanafite), IV^e partie, chap. 4 (sur le raisonnement des anciennes autorités ḥanafites).

¹²⁷ Cf. M. Cook, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*, op. cit. pp. 307-313; G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, op. cit., pp. 166-168.

¹²⁸ Cf. J. Donohue, *The Buwayhīde dynasty in Irak*, op. cit. pp. 324-327 ; G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, op. cit. pp. 168-169 ; L. Henri, « La pensée et l'action politiques d'al-Mwardī », art. cit. p. 223.

¹²⁹ Sur al-Dmaḡnī, voir G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, op. cit. pp. 171-174.

Rappelons à cet égard, que c'est suite à l'intervention de celui-ci qu'Abū Ya'lā accepta de devenir *cadi*, en 447/1055, et refusa le poste de *šāhid* (témoin légal), en 421/1030 ou 422/1031, auprès du grand *cadi* Ibn Mākūla¹³⁰.

Comme pour les juristes hanbalites et les chafiites, certains juristes hanafites jouèrent également un rôle diplomatique. Parmi ceux-ci, on peut citer, entre autres, le nom du maître hanafite qui appartenait à la noblesse hāšimite, Nūr al-Hudā al-Zaynabī (m. 512/1118), et qui fut envoyé par le calife aux rois des provinces (*mulūk al-aṭrāf*)¹³¹.

d. Malikisme

Le malikisme commençait à décliner à Bagdad dans la deuxième moitié du IV^e/X^e siècle. C'est plutôt en Afrique du Nord et en Andalousie que l'école malikite trouva son assise. Ce qui explique son caractère minoritaire dans la cité bagdadienne¹³².

Le nom le plus connu, au V^e/XI^e siècle à Bagdad, est le célèbre théologien, malikite-acharite, Abū Bakr al-Bāqilānī (m. 403/1013) qui fut un *cadi* malikite mais qui devait sa réputation beaucoup plus à sa qualité de *mutakallim* qu'à celle de *faqīh*¹³³.

Il était au service du calife al-Qādir et le problème du califat tient, dans son œuvre une place centrale. Dans son *Kitāb al-tamhīd*, il défend le califat des *Rāšidūn* contre les attaques chiites¹³⁴.

À côté d'al-Bāqilānī, on peut citer le *cadi* malikite le plus en vue, 'Abd al-wahāb b. Naṣr (m. 422/1031), qui dut quitter la capitale, en butte à l'hostilité des chafiites pour avoir pris à partie Mālīk b. Anas dans plusieurs séances de controverse.

À cet égard, il convient de souligner que le malikisme se heurtait, en Irak où il n'avait jamais pu s'implanter solidement, à la montée grandissante du chafiisme, ce qui provoqua également l'hostilité des hanbalites à l'égard des chafiites. Aussi, la cible principale des hanbalites fut-elle les chafiites¹³⁵.

¹³⁰ Voir *supra* le sous-chapitre consacré au contexte politique sous le calife al-Q'im où nous avons montré les rapports étroits entre le vizir Ibn al-Muslima, le mécène Ibn Yūsuf et le *cadi* hanbalite, Abū Ya'lā.

¹³¹ Cf. G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, op. cit. pp. 175-177.

¹³² Cf. G. H. Bousquet, *Précis de droit musulman principalement malékite et algérien*, Alger, 1953, 3^{ème} éd.

¹³³ Sur al-Bqillnī, voir la notice de P. Mc Carthy, in *EP*², I, p. 988. Pour plus de détails sur les juristes malikites, voir 'Ayyd, *Tartīb al-madrik*, Maroc, Wizrat al-Awqaf wa-l-Šu'ūn al-Islmiyya, 1983, vol. 5.

¹³⁴ Sur le malikisme, voir J. Schacht, *Introduction du droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.

¹³⁵ Voir G. maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, op. cit. pp. 180-194 ; M. Cook, *Commanding right et forbidding wrong*, op. cit. pp. 357-391.

B. Écoles chiïtes

Le siècle d'Abū Ya'lā fut l'époque du chiïsme duodécimain à Bagdad, soutenu par les Bouyides depuis 334/945, et du chiïsme ismaélien des Fatimides en Égypte, depuis 358/969.

Malgré les conflits politiques incessants qui marquèrent le IV^e/X^e siècle, cette période est celle de la renaissance, de l'Humanisme islamique et l'âge d'or de la culture et de la civilisation islamique¹³⁶.

a. Imāmisme

Il y avait à cette époque une forte représentation des chiïtes imāmites à Bagdad, dont le centre était le grand quartier du *Karh*.

Depuis l'« inquisition » (*miḥna*), sous al-Ma'mūn qui soutenait la doctrine de la création du Coran et la supériorité de 'Alī sur Abū Bakr et 'Umar, les luttes entre hanbalites et chiïtes prirent de l'ampleur en 334/945, à l'arrivée des Bouyides à Bagdad¹³⁷.

Pour contrebalancer les deux cérémonies commémoratives chiïtes, 'Āšūra et *Gadīr Hum*, les hanbalites inventèrent les deux fêtes célébrant, *Ziyārat Muṣ'ab* et le *Gār*¹³⁸.

Pendant cette période, la littérature chiïte connut un essor très important grâce à l'école rationaliste de Bagdad, avec le soutien des Bouyides¹³⁹. Parmi les grands théoriciens imāmites qui marquèrent le V^e/XI^e siècle, après al-Kulaynī (m. 329/940-941) et Ibn Bābūye (m. 381/991), on peut citer : le Cheikh al-Mufīd (m. 413/1022), considéré comme le théologien par excellence du chiïsme imāmite, fondateur de la tendance rationaliste. Il consacre un commentaire critique à la profession de foi de son maître, Ibn Bābūye¹⁴⁰.

Dispensant son enseignement dans sa maison du quartier chiïte, al-Karh, il y tenait aussi des séances de controverse auxquels assistaient des sunnites. Dans le contexte des affrontements entre sunnites et chiïtes, le théologien chiïte fut condamné à l'exil.

¹³⁶ Cf. M. Arkoun, *Humanisme et islam : combats et propositions*, Paris, Vrin, 2005.

¹³⁷ Sur la *miḥna*, voir W. M. Patton, *Aḥmed b. Ḥanbal and the miḥna*, Leyde, 1897.

¹³⁸ Pour plus de détails, voir *supra* la partie consacrée aux écoles juridiques sunnites et en particulier, l'école hanbalite.

¹³⁹ Cf. Madelung, W., « Imma », in *El*, Brill Online, 2015. Reference. BULAC (Bibliothèque Universitaire des langues et civilisations). 24 mai 2015.

¹⁴⁰ Cf. D. Sourdel, *L'imamisme vu par le Cheikh al-Mufīd*, Paris, Geuthner, 1974, tiré à part de, *REI*, XL/2 (1972), Hors-Série n° 7, pp. 217-296.

Dans son *Kitāb al-iršād*, qui est une histoire apologétique des douze imāms, al-Mufīd se montre très hostile aux trois premiers califes¹⁴¹.

Les deux disciples les plus célèbres d'al-Mufīd, les deux frères Chérif al-Raḍī (m. 406/1016) et Chérif al-Murtaḍā (m. 436/1044), occupèrent l'un après l'autre et à la suite de leur père, des postes de hauts fonctionnaires de grande importance : fonction de syndic des 'alides, direction des caravanes de pèlerins de la Mekke et représentation du calife dans l'examen des plaintes contre les abus de pouvoir (*al-maẓālim*)¹⁴².

L'influence d'al-Raḍī dans l'entourage califal fut combattue par les Chérifs sunnites, entre autres, le juriste hanbalite et fonctionnaire, le cadi Abū 'Alī al-Hāšimī (m. 428/1037) qui, rappelons-le, est intervenu auprès d'Abū Ya'lā, en 421/1030 ou 422/1031, pour que celui-ci accepte le poste de *šāhid* (témoin légal)¹⁴³.

Le Chérif al-Raḍī, dont la carrière officielle commença sous Bahā' al-Dawla et qui continua d'entretenir avec le Sultān al-Dawla (r. 403/1012-413/1022) d'excellentes relations, est connu comme l'un des plus grands littérateurs de son temps.

Par ailleurs, son titre de gloire est la compilation de *Nahj al-Balāḡa*. Recueil de discours, de dits, de lettres et de sermons attribués à l'imām 'Alī, le *Nahj* allait contribuer au succès du chiisme en tant que système religieux et politique¹⁴⁴.

Tels leurs adversaires sunnites, notamment les théologiens chafiites et hanbalites qui faisaient partie de l'entourage califal, les théologiens chiites, les plus en vue, étaient eux aussi animés par la théorisation politique dans ce contexte de désordre¹⁴⁵.

Ainsi, le porte-parole attitré de la communauté chiite et contemporain d'Abū Ya'lā, le Chérif al-Murtaḍā, étant engagé dans la vie politique, rédigea un traité sur l'imāmat, le *Kitāb al-šāfi*, dans lequel il réfutait la doctrine politique du mu'tazilite le cadi 'Abd al-Jabbār (m. 415/1024)¹⁴⁶.

¹⁴¹ Cf. H. Laoust, *les schismes dans l'islam*, op. cit., p. 182. Sqq.

¹⁴² Cf. M. A., Amir Moezzi, *le Guide divin dans le shī'isme originel : aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris-Lagrasse, 1992 (trad. anglaise par D. Straight, *The Divine Guide in Early Shī'isme. The Sources of Esotericism in Islam*, New York, 1994) ; M.-A., Amir-Moezzi et Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le Shī'isme ?*, op. cit. p. 193.

¹⁴³ Cf. H. Laoust, « Ibn al-Farr' », dans *EI²*, Brill Online Reference, 2013. BULAC. 12 avril 2013.

¹⁴⁴ Cf. H. Laoust, *Schismes dans l'islam*, op. cit. p. 182-183.

¹⁴⁵ Cf. M.-A., Amir-Moezzi et Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le Shī'isme ?*, Troisième partie (Évolution historique du shī'isme), op. cit.

¹⁴⁶ Cf. H. Laoust, « La pensée et l'action politique d'al-Māwardī », pp. 25-27, art. cit.

Par ailleurs, le souci des théologiens chiites est non seulement de réfuter la doctrine politique sunnite mais aussi de collaborer avec le pouvoir pour rétablir la justice qui leur permet de retrouver leurs droits bafoués¹⁴⁷.

Autre figure de l'école rationaliste de Bagdad, contemporaine d'Abū Ya'lā, le Cheikh al-Ṭūsī (m. 460/1067). Ces deux ouvrages comptent, avec ceux d'al-Kulaynī et du Cheikh al-Ṣadūq, parmi les quatre livres canoniques de l'imāmisme : le *Kitāb tahdīb al-aḥkām*, sur la tradition chiite, et le *Kitāb al-istibṣār*, sur les divergences de cette tradition¹⁴⁸.

En 422/1031, Abū Ja'far al-Ṭūsī fut accusé d'avoir attaqué les trois premiers califes : il comparut devant al-Qā'im mais réussit à se disculper.

Par ailleurs, en 421/1030 ou 422/1031, Abū Ya'lā refusa d'accepter le poste de *šāhid* auprès du grand cadī Ibn Mākūlā et finit par accepter cette fonction, que quelques années plus tard, sans doute en 428/1037¹⁴⁹.

Rappelons que la première version du *Mu'tamad*, intitulée *al-'Umda fī l-uṣūl*, qui ne nous est pas parvenue, fut élaborée avant 428/1036. Si bien que la version résumée que nous avons à disposition aurait émergé après l'entrée en scène du cadī hanbalite, dans l'entourage califal¹⁵⁰.

Pour saisir le sens et la portée du traité théologique, le *Mu'tamad*, du cadī hanbalite, qui émergea avant ses *Aḥkām* lesquels à leur tour s'inscrivirent dans la continuité du chapitre de l'imāmat du *Mu'tamad*¹⁵¹, il faut le replacer dans ce contexte où la littérature imāmite trouva son essor, depuis l'entrée en scène politique des Bouyides à Bagdad en 334/945.

Aussi, la doctrine politique exposée dans le chapitre de l'imāmat du *Mu'tamad* où le théologien lui accorde une place privilégiée, cible-t-elle les thèses politiques soutenues par les théologiens chiites, désignés par « *al-rāfiḍa* »¹⁵².

¹⁴⁷ Depuis al-Mufīd, les notions de justice et d'injustice deviendront les thèmes centraux dans la pensée politique chiite. Cf. M.-A. Amir Moezzi et Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le Shī'isme ?*, op. cit. pp. 91-94.

¹⁴⁸ Cf. L. Henri, *les schismes de l'islam*, op. cit. pp. 183-184.

¹⁴⁹ Cf. du même auteur, « Ibn al-Farr' », in *El²*, Brill Online Reference, Catalogue BULAC, 20 avril 2013. Pour plus de détails, voir ici la deuxième partie consacrée à la biographie du cadī hanbalite.

¹⁵⁰ Cf. *Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl al-dīn*, éd. par Wadī Z. Haddad, Coll. « Recherches », Byrout, Dr al-Mašreq, 1974, p. 13, Introduction de l'éditeur.

¹⁵¹ Cf. Abū Ya'lā, *Kitāb al-aḥkām al-sulṭniyya*, op. cit. préface de l'éd. du Caire, p. 3.

¹⁵² Cf. *Mu'tamad*, op. cit., pp. 274-326. Nous allons revenir dans la troisième partie de notre thèse, sur le chapitre de l'immat du *Mu'tamad*.

La doctrine politico-religieuse des *Aḥkām* qui émergèrent après qu'Abū Ya'lā ait occupé la fonction de cadī, en 447/1055, date à laquelle le danger provient plutôt des Seljukides et non des Bouyides chiites, vise les chafīites, dans un contexte de rivalité entre ceux-ci et les hanbalites (voir *supra*), et cible le pouvoir seljukide qui tenta de passer sous sa tutelle le califat.

En d'autres termes, la doctrine politique du cadī hanbalite évolue en fonction du contexte politico-religieux.

b. Ismaélisme

Le siècle d'Abū Ya'lā est celui aussi de l'apogée du califat fatimide au Caire, qui avait pour but de supplanter le califat 'abbāside. En 363/974 les Fatimides prenaient pied pour la première fois à Damas où leur autorité fut longtemps précaire ; cette même année, la *ḥuṭba* était faite à Médine et à la Mekke en leur nom¹⁵³.

Les Fatimides prolongeaient leur action politique par une action missionnaire (*da'wa*). En 363/974, sur la fin du califat d'al-Mu'izz, était mort le grand théoricien de l'ismaélisme fatimide, le cadī al-Nu'mān, chef de la judicature et de l'organisation missionnaire de l'État.

C'est ce célèbre cadī qui dota la dynastie fatimide de son *corpus juris*. Il est également le défenseur de la pensée ismaélienne reposant à la fois sur la lettre (*tanzīl/šarī'a/ẓāhir*) et l'esprit (*ta'wīl/ḥaqīqa/bāṭin*)¹⁵⁴.

Par ailleurs, le V^e/XI^e siècle marqua le parachèvement de la doctrine chiite ismaélienne par Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. vers 408/1017). Ce siècle était aussi illustré par d'autres philosophes, à savoir, Mu'ayyad al-Šīrāzī (m. 470/1077) et Nāsir-e Hosraw (m. entre 456/1072 et 470/1077)¹⁵⁵.

Cependant à Bagdad, la réaction ne se fit pas attendre. L'action politico-religieuse de restauration du sunnisme d'al-Qādir, où les hanbalites jouèrent un rôle prépondérant, se traduisit par la lecture publique, en 402/1011, dans le palais du calife, d'un manifeste

¹⁵³ Cf. M. Canard, et G. Marçais, « Fatimides », in *El*, Brill Online Reference, Catalogue BULAC, 2015.

¹⁵⁴ Cf. F. Dachraoui, « al-Nu'mān », in *El*. Brill Online Reference. Catalogue BULAC, 03 mai 2013 ; F. Daftary, *The isma'ilis. Their history and doctrines*. Cambridge, 2^{ème} éd., 2007.

¹⁵⁵ Ch. Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio essais », 2011.

condamnant la doctrine fatimide, critiquant la généalogie des califes fatimides et rangeant les ismaéliens parmi les « hérétiques »¹⁵⁶.

Le manifeste fut signé non seulement par des docteurs sunnites mais aussi par les docteurs imāmites¹⁵⁷.

En 402/1011 Abū Ya‘lā n’avait pas encore fait son entrée dans l’entourage califal. C’est en 429/1038 qu’il assista à de nombreux auditoires, à la lecture solennelle de la *risāla al-qādiriyya*, d’inspiration hanbalite, dans le palais califien, condamnant le chiisme sous toutes ses formes¹⁵⁸.

Dans son *Mu‘tamad*, le cadi hanbalite réfute plutôt, entre autres, les chiites duodécimains, désignés par « *al-rāfiḍa* », notamment dans le long chapitre consacré à l’imāmat (voir *supra*), les *ḡurābiyya*, les *qaysanites*¹⁵⁹, etc.

Par ailleurs, le cadi hanbalite rédigea un ouvrage consacré à la réfutation des ismaéliens désignés par « *al-bāṭiniyya* », *al-Radd ‘alā al-bāṭiniyya*, qui ne nous est pas parvenu¹⁶⁰.

D’ailleurs, Ibn Taymiyya nous donne toute une liste des grands théologiens qui s’engagèrent dans la polémique anti-bāṭinites, dont Abū Ya‘lā. On peut citer également al-Bāqillānī (m. 403/1012), le cadi ‘Abd al-Jabbār (m. 415/1024), al-Ġazālī (m. 505/1111), Ibn ‘Aqīl (m. 513/1119), disciple d’Abū Ya‘lā, etc.¹⁶¹

C. Écoles théologiques

Il est vrai qu’en islam, il y a une différence entre *‘ilm al-kalām* (« science du *kalām* ») ou théologie musulmane et le droit (*fiqh*). Cependant, on peut relever un point commun entre les deux sciences.

La théologie traite des questions relatives au dogme (*‘aqīda*) en rapport avec le texte coranique, par exemple les questions de l’existence et des attributs de Dieu (*wujūd* wa

¹⁵⁶ Cf. D. Sourdel, « al-Kdir bi-llh », in *El*², IV, pp. 394-395.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Cf. L. Henri, « Ibn al-Farr’ », in *El*. Brill Online Reference. Catalogue BULAC, 02 mai 2013.

¹⁵⁹ Cf. *Mu‘tamad*, *op. cit.* pp. 256-257. Les *ḡurbiyya* sont les tenants de la thèse selon laquelle l’ange Gabriel s’est trompé en transmettant la révélation à Muḥammad, au lieu de ‘Alī. Sur cette secte, cf. « *Ghurbiyya* », in Brill online Reference Works, Catalogue BULAC. Sur les « *Qaysaniyya* », in *El*. Brill Online Reference Works, Catalogue BULAC. 03 mars 2013.

¹⁶⁰ Cf. *Mutamad*, *op. cit.* Intro. p. 23, n 1.

¹⁶¹ Cf. *Minhj al-sunna*, IV, p. 147 ; *al-Radd ‘al-l-manṭiqiyīn*, p. 142.

ṣifātuh) ; les actes du très haut (*af'āluhu ta'ālā : jabr et qadr*), le paradis et l'enfer, etc. Ces « vérités à croire » ayant trait aux articles de foi sont le fruit d'une construction humaine à partir du texte coranique ou de la tradition. Il en est ainsi des statuts légaux (*aḥkām al-ṣar'īyya*), du droit musulman qui sont déduits, par des juristes, à partir des sources scripturaires, à savoir le Coran et/ou le hadith et d'autres sources¹⁶².

Cela dit, la différence est que la théologie relève des « vérités à croire » ayant trait à la métaphysique ; alors que les statuts légaux du droit interviennent anthropologiquement pour la bonne conduite du musulman dans la vie d'ici-bas.

a. Mu'tazilites

La lutte entre mu'tazilites et hanbalites datait, comme nous l'avons déjà mentionné, de l'époque de la *miḥna* (inquisition), sous le calife al-Ma'mūn (voir *supra*).

Par ailleurs, les différends qui opposaient hanbalites et mu'tazilites relevaient notamment des questions relatives au dogme (*'aqīda*). La question fondamentale est celle de la création et de la non-créeation du Coran¹⁶³.

Même si les deux califes, al-Qādir et al-Qā'im, condamnaient la thèse mu'tazilite ayant trait à la création du Coran, ils étaient tolérants envers les mu'tazilites du fait que certains de ces derniers défendirent, tant le califat que le sunnisme. C'est ainsi qu'Abū Sa'īd al-Iṣṭahrī (m. 404/1013) composa une réfutation des « *bāṭiniyya* » à la demande du calife al-Qādir qui le récompensa en lui allouant une pension annuelle. Dans une certaine mesure, ce qui importait aux califes c'était plutôt la restauration de leur pouvoir politique¹⁶⁴.

Le *cadi* 'Abd al-Jabbār (m. 415/1025), à l'époque d'Abū Ya'lā, était la personnalité la plus en vue du mu'tazilisme. Dans la section de son *Muḡnī* consacrée au califat, il défendait, contre le chiisme, la théorie de l'*iḥtiyār*, de l'élection de l'imām, et admettait la légitimité des quatre premiers califes dans leur ordre de succession chronologique. Abū Ya'lā adopte également la théorie de l'élection contrairement à Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya et la majorité des hanbalites qui soutiennent la thèse du texte (*naṣṣ*)¹⁶⁵.

¹⁶² Sur les sources du droit, voir B. W., Hallaq, *The history of islamic legal theories : an introduction to sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

¹⁶³ Cf. J. V. Ess, *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paris, Geuthner, 1979.

¹⁶⁴ Cf. L. Henri, « La pensée et l'action politiques d'al-Mwardī », art. cit. p. 61-62.

¹⁶⁵ Voir ici la deuxième partie, le chap. consacré aux œuvres d'Abū Ya'lā.

Il convient de souligner, par ailleurs, que l'enseignement du mu'tazilisme était toléré quand il fut privé mais n'était jamais admis publiquement, notamment après les deux violentes émeutes, en 456/1063 et en 460/1067, à Bagdad contre le célèbre disciple du cadī 'Abd al-Jabbār et Ibn al-Walīd (m. 478/1086) qui essayait de dispenser un enseignement public du mu'tazilisme¹⁶⁶.

Depuis l'émergence des Bouyides à Bagdad en 334/945, les mu'tazilites resurgirent, en ce tournant rationaliste de l'histoire de la pensée islamique. Cette résurgence des mu'tazilites entraîna le réveil des hanbalites qui menèrent une lutte acharnée contre ce courant rationaliste.

Pour réfuter les mu'tazilites, notre cadī hanbalite rédigea la version complète de son traité de théologie perdue, le *Kitāb al-mu'tamad*, avant 428/1037, selon l'éditeur de la version résumée du *Mu'tamad*¹⁶⁷. Par ailleurs, nous sommes enclins à penser que celle-ci émergea, après qu'Abū Ya'lā ait fait son entrée dans l'entourage califal, en 428/1037¹⁶⁸.

C'est dans le cadre de l'action d'al-Qā'im, de la restauration du sunnisme traditionaliste et de l'institution califale, qu'Abū Ya'lā composa le *Mu'tamad*, la version résumée. Puisqu'on sait que le cadī hanbalite assista en 432/1040 à de nombreux auditoires, à la lecture solennelle de la *risāla al-qādiriyya* au palais califien¹⁶⁹.

b. Acharites

Les hanbalites menèrent une lutte aussi bien contre les mu'tazilites, comme nous l'avons déjà souligné, que contre les acharites. Par ailleurs, les adversaires des hanbalites étaient les chafiites-acharites et non les chafiites traditionalistes qui ne s'opposaient pas à la profession de foi qādirite d'inspiration hanbalite. Rappelons que celle-ci condamna non seulement le mu'tazilisme, le chiisme sous toutes ses formes, mais aussi l'acharisme¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Cf. G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, op. cit. pp. 327-340.

¹⁶⁷ Cf. *Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl al-dīn*, op. cit. p. 13-14. Sur la méthode usitée du *Mu'tamad*, voir *infra*. Dans celui-ci Abū Ya'lā réfute plutôt les mu'tazilites de l'école de Basra : Abū 'Alī -l-Jub'ī et son fils Abū Hšim. Cf. D. Gimaret, « Compte rendu » art. cit. p. 186.

¹⁶⁸ Cf. H. Laoust, « Ibn al-Farr' », Brill Online Reference Works, Catalogue BULAC. Pour plus de détails, voir ici, la deuxième partie de la thèse consacrée à la biographie du cadī hanbalite.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ Sur les luttes théologiques les sources ne citent que les noms des hanbalites et des šafi'ites, mais il s'agit en réalité d'une lutte hanbalite versus aš'arite. Cf. G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, op. cit. p. 342. Sur la doctrine acharite, voir, D. Gimaret, *La doctrine d'al-Aš'arī*, Paris, Cerf, 1990.

Dans ce contexte de querelles théologiques, en 429/1037, Abū Ya‘lā fut vivement pris à partie par un groupe de théologiens acharites, l’accusant d’avoir soutenu, dans son *Kitāb al-ṣifāt*, une théodicée anthropomorphiste. A cette époque Abū Ya‘lā occupait la fonction de témoin légal¹⁷¹.

L’historien chafiite-acharite, Ibn al-Atīr nous rapporte que même Abū Muḥammad al-Tamīmī (m. 488/1095)¹⁷², un hanbalite contemporain d’Abū Ya‘lā, avait vivement critiqué celui-ci, pour avoir soutenu une thèse « anthropomorphiste »¹⁷³.

Le cadī hanbalite rédigea ses deux ouvrages, et le *Mu‘tamad* et les *Aḥkām* dans ce contexte polémique entre les différentes écoles théologiques¹⁷⁴.

En fonction du contexte et des circonstances, Abū Ya‘lā réfute d’abord à travers le *Mu‘tamad*, entre autres les mu‘tazilites et les chiites imāmītes¹⁷⁵, ensuite les chafiītes à travers les *Aḥkām*¹⁷⁶. Il faut souligner, par ailleurs, que le cadī hanbalite réfute également les acharites¹⁷⁷ et les *sālimiyya* qui leur consacre probablement le plus long chapitre, dans le *Mu‘tamad*¹⁷⁸.

¹⁷¹ Cf. Ibn al-atīr, *al-Kmil*, VIII, 1^{ère} Ed., p. 16. Rappelons qu’Ibn al-atīr est un šafi‘īte-aš‘arite donc un adversaire du cadī hanbalite. Cela dit, il faut prendre en considération son parti pris quant à ses récits historiographiques.

¹⁷² Sur Abū Muḥammad al-Tamīmī, voir G. Maqdisi, *Ibn ‘Aqīl*, op. cit. pp. 269-274. Voir aussi, *infra* le troisième chapitre consacré à l’évolution du hanbalisme.

¹⁷³ Cf. *al-Kmil*, op. cit. p. 104. Sur le détail de cette affaire, voir ici, la deuxième partie consacrée à la biographie d’Abū Ya‘lā.

¹⁷⁴ Sur la date d’émergence du *Mu‘tamad* et les *Aḥkām*, voir *infra*.

¹⁷⁵ Cf. *Mu‘tamad*, op. cit. pp. 222-255.

¹⁷⁶ Pour plus de détails, voir *infra*.

¹⁷⁷ Il convient de souligner que le cadī hanbalite rédigea un ouvrage intitulé *la Réfutation des aš‘arites*, mais qui ne nous est pas parvenu. Cf. l’introduction en anglais de l’Editeur du *Mu‘tamad* de Wadī Z. Haddad, op. cit. pp. 24-25. Voir également, G. Maqdisi, *Ibn ‘Aqīl*, op. cit. p. 347. Pour plus de détails voir ici la biographie du cadī hanbalite.

¹⁷⁸ Sur les *slimiyya*, cf. *Mu‘tamad*, p. 217 sqq.

CONCLUSION

La crise politique sous le califat d'al-Qā'im entraîna des agitations socio-religieuses dans la cité bagdadienne.

Le siècle d'Abū Ya'lā est marqué par l'évolution d'un hanbalisme activiste et public s'appuyant sur le peuple, vers un hanbalisme politique et officiel, proche de l'appareil de l'état. Ce changement de position des hanbalites entraîna une rivalité, au niveau de l'entourage califal, entre hanbalites et chafiïtes, qui se disputaient le mouvement de restauration du sunnisme et la défense du califat.

Le nouveau hanbalisme politique bagdadien, avec ses hauts fonctionnaires à savoir le vizir Ibn al-Muslima, les mécènes, les diplomates et les cadis, s'efforçait de faire du hanbalisme la doctrine officielle de l'État à travers non seulement la lecture de la profession de foi, la *risāla al-qādiriyya* mais aussi les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā qui tous deux soutiennent l'islam sunnite traditionaliste et le califat.

Le chafiïsme, proche de l'entourage califal, avant même le hanbalisme, avait trouvé un ardent défenseur, en Abū Ḥāmid al-Isfarā'inī, maître d'al-Māwardī, qui s'efforçait de faire du chafiïsme la doctrine officielle de l'Etat.

Les hanafites qui étaient très influents à Bagdad et qui fournissaient plusieurs hauts fonctionnaires à l'État, étaient partagés entre la fidélité aux positions traditionalistes dans les termes où la *risāla al-qādiriyya* l'avait défini et les séductions du *kalām* ou du mu'tazilisme.

Par ailleurs, la défense du sunnisme traditionaliste, à travers la lecture de la *risāla al-qādiriyya*, était l'affaire des trois écoles sunnites proches de l'entourage califal, à savoir, les hanbalites, les chafiïtes et les hanafites. Cependant, certains théologiens s'en tenaient à la formulation du credo d'inspiration traditionaliste sans pour autant rejeter la légitimité du *kalām*. Selon H. Laoust, « Abū Ḥāmid al-Isfarā'inī et al-Māwardī appartenaient à cette catégorie de docteurs de la Loi qui ne condamnaient pas l'acharisme, mais ne s'y ralliaient pas et gardaient leur liberté de jugement ».

Par ailleurs, si on suit l'évolution de la pensée du cadi hanbalite, on relève qu'elle est aussi partagée, comme pour certains hanafites et chafiïtes, entre le traditionalisme hanbalite et le rationalisme de ses adversaires.

Le passage du discours d'Abū Ya'lā d'une pensée empruntée aux rationalistes vers une pensée traditionaliste, qui s'est traduite dans ses *Aḥkām*, s'explique, sans doute, par l'évolution du hanbalisme qui devient un mouvement politique et que le cadi hanbalite s'inscrit dans ce courant qui défend le programme politique du calife, al-Qā'im et celui du vizir hanbalite, Ibn al-Muslima.

Dans son traité de théologie, le *Mu'tamad*, Abū Ya'lā pour défendre les positions traditionalistes hanbalites et réfuter les thèses mu'tazilites et/ou acharites relatives au dogme (*'aqīda*), emprunta aux traités de *kalām* de ses adversaires leur vocabulaire, leur ton et leur problématique.

Abū Ya'lā procéda de la même manière dans ses *Aḥkām*. Il emprunta au traité de son rival chafiite, al-Māwardī, le modèle et certains de ses concepts, mais en lui donnant un aspect hanbalisant traditionaliste.

Aussi, le cadi hanbalite, pour défendre le hanbalisme, met-il à contribution les méthodes de ses adversaires. C'est le hanbalisme contextuel de notre cadi qui se trouve partagé entre le traditionalisme hanbalite et le rationalisme de ses adversaires.

Chemin faisant, celui-ci se distingue, dans une certaine mesure, des autres théologiens hanbalites par sa production discursive. D'ailleurs, Abū Ya'lā est le premier théologien, dans l'histoire de la pensée hanbalite, à avoir rédigé un traité de théologie, à l'instar des traités de *kalām* mu'tazilites et acharites, et un traité de droit public proprement hanbalite, les *Aḥkām*.

DEUXIÈME PARTIE : COURBES DE VIE ET CARRIÈRE D'ABU YA'LA

PREMIER CHAPITRE : PARCOURS ET DISCIPLES

1. FAMILLE ET MILIEU NATAL

Le nom complet du théologien juriste hanbalite est Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Ḥalaf b. Aḥmad b. al-Farrā'. Sa *kunya* (sobriquet) est Abū Ya'lā et sa *nisba* (relation à son milieu natal), al-Baġdādī. Il est connu également, non seulement sous le *laqab* d'« *al-Qāḍī* », un titre honorifique, mais aussi sous l'appellation *al-Qāḍī* Abū Ya'lā ou Ibn al-Farrā'¹⁷⁹.

Le cadī hanbalite naquit le 27 ou le 28 de muḥarram de l'année 380/990 à Bagdad et mourut le 19^{ème} jour de Ramadan de l'année 458/1066¹⁸⁰, contemporain des deux califes, al-Qādir et al-Qā'im¹⁸¹.

Son père Abū 'Abd Allāh fut témoin légal auprès du cadī Ibn Ṣabīr sous le règne du calife, al-Ṭā'i' bi-llāh. Il refusa la fonction de grand cadī sous le califat d'al-Muṭī'¹⁸². De ce point de vue, Abū Ya'lā rompt avec la tradition familiale et celle de certains de ses prédécesseurs hanbalites en acceptant les deux fonctions, d'abord témoin légal, ensuite cadī¹⁸³.

Le père d'Abū Ya'lā était hanafite et disciple du théologien hanafite Abū Bakr al-Rāzī et mourut en 390, alors qu'Abū Ya'lā avait dix ans¹⁸⁴.

¹⁷⁹ Pour la rédaction de la biographie d'Abū Ya'lā, nous avons confronté aussi bien les sources hanbalites que celles des chaféites, adversaires des hanbalites, le tout classé dans le sens chronologique pour permettre de se référer non seulement aux sources directes mais aussi à celles qui sont indirectes. Par ailleurs nous avons pris en considération le contexte politique et culturel de l'époque. Sur les biographies antérieures au sujet d'Abū Ya'lā, cf. Brockelman, *GAL.*, I, p. 398, *GAL.*, *Suppl.*, p. 686, voir également « Abū Ya'lā » dans la version électronique de *Brockelman Online* dans le catalogue de BULAC ; H. Laoust, « Ibn al-Farrā' », in *El. Brill online Reference*. 2014, BULAC, 23 mars 2014 ; G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 232-237 ; introduction en anglais de Wadī' Z. Ḥaddād, du *Mtamad*, op. cit. pp. 16-27.

¹⁸⁰ Cf. *Tārīḥ Baġdād*, II, 256 ; *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, II, p. 195. Il convient de souligner que les *Ṭabaqāt* font naître Abū Ya'lā, le 29 ou le 28. Il s'agit d'une erreur d'impression, comme l'avait souligné Wadī' Z. Ḥaddād. Voir note 1, p. 17 ; Sam'ānī, *Kitāb al-ansāb*, fol. 419b-420a ; Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, VIII, 243-4, *Manāqib al-imām*, pp. 520-521 ; *al-Kāmil*, X, p. 52 ; *Mir'āt al-zamān*, VIII, pp. 108-109 ; Ṣafadī, *Wāfi*, III, pp. 7-8 ; *Siyar al-ḥalīm al-nubalā'*, II, 357 ; *Duwal al-islām*, p. 234 ; *Mir'āt al-jinān*, III, p. 83 ; *Bidāya*, XII, p. 94-95 ; Ṣaḍarāt, III, pp. 306-307 ; Ibn Badrān, *Madhal*, p. 210 ; *Muḥtaṣar*, pp. 26-27. Il convient de mentionner que l'historien hanbalite, Abū 'Alī b. al-Bannā' a consacré un ouvrage à son maître Abū Ya'lā, *Aḥbār Abū Ya'lā*, qui malheureusement ne nous est pas parvenu. Cf. G. Maqdisi, "Autograph diary of an eleventh century, historian of Baghdād", in *BSOAS*, XVIII (1959), p. 9 et ss. Voir également du même auteur, "Ibn al-Bannā'", in *El. Brill Online Reference*, 2014, BULAC, 23 mars 2014.

¹⁸¹ H. Laoust, « Ibn al-Farrā' », in *El. Brill online Reference*. 2014, BULAC, 23 mars 2014.

¹⁸² Cf. *Muntaẓam*, VII, p. 105.

¹⁸³ Sur cette évolution du hanbalisme, voir ici, *supra*. chap. 2 de la première partie.

¹⁸⁴ Cf. *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, p. 194-195.

Étant donné que la quête du savoir religieux est de tradition au sein de la famille d'Abū Ya'ālā, le frère de celui-ci, Abū Hāzim b. al-Farrā' al-Ḥanbalī (m. 430/1038) est connu notamment comme étant un traditionaliste mais ouvert au mu'tazilisme¹⁸⁵. À cet égard, on peut faire un rapprochement avec la pensée d'Abū Ya'ālā, partagée entre la tradition et le rationalisme¹⁸⁶.

Le cadi hanbalite fut père de trois fils, le premier Abū l-Qāsim, mourut jeune à Bagdad en 469/1076¹⁸⁷, le second fut le cadi Abū l-Ḥusayn (m. 526/1132), l'auteur des *Ṭabaqāt al-ḥanābila*¹⁸⁸ et le troisième, Abū Hāzim (m. 527/1133), fut un juriste¹⁸⁹ dont le fils, connu sous le nom d'Abū Ya'ālā al-Ṣaḡīr, fut cadi à Wāsiṭ, puis enseigna à Bagdad¹⁹⁰.

2. FORMATION

Le premier maître d'Abū Ya'ālā dans les sciences coraniques (*'ulūm al-qur'ān*) et le droit (*fiqh*), alors qu'il avait dix ans, est Ibn Mufriḥa qui était lecteur du Coran¹⁹¹. Celui-ci enseigna au futur cadi hanbalite, quelques notions de droit à travers le premier manuel de *fiqh* hanbalite, le *Muḥtaṣar* d'Abū Qāsim al-Hiraqī (m. 334/945)¹⁹².

Cet enseignement de tendance hanbalite, prodigué au jeune Abū Ya'ālā, l'influença et par là même, détermina son orientation et appartenance au hanbalisme. D'ailleurs, celui-ci en fera plus tard un commentaire du *Muḥtaṣar*¹⁹³.

¹⁸⁵ Cf. *Tārīḥ Baḡdād*, II, 256; *Ansāb*, fol. 420a, *Wāfi*, III, p. 7 ; *Muntazam*, VIII, pp. 102-103 ; *Ibn 'Aqīl*, pp. 329-330, *op. cit.*

¹⁸⁶ Cf. ici, chap. 2 de la première partie. Voir également *infra*.

¹⁸⁷ Cf. Nābulṣī, *Kitāb al-ihṭiṣār*, pp. 391-392.

¹⁸⁸ Cf. Ibn Rajab, *Dayl 'alā ṭabaqāt al-ḥanābila*, I, pp. 176-178. Le cadi Abū-l-Husayn est connu aussi sous le nom d'Ibn Abī Ya'ālā. Cf. Ibn al-'Imād, *Ṣaḍarāt*, IV, 82 et 190.

¹⁸⁹ Tel son père, Abū Hāzim avait composé un commentaire d'al-Hirāq. *Ibid.* I, pp. 184-185.

¹⁹⁰ Cf. Ṣaṭṭī, *Muḥtaṣar ṭabaqāt al-ḥanābila*, pp. 33-34, *Dayl*, I, pp. 244-250. Il convient de souligner que notre cadi hanbalite, on le désigne parfois sous le nom d'al-Qāḍī Abū Ya'ālā al-Kabīr (« le grand ») pour le distinguer de son petit-fils, al-Qāḍī Abū Yalā al-ṣaḡīr (« le jeune »). Cf. *Ṣaḍarāt*, IV, 190.

¹⁹¹ Cf. *Ṭabaqāt*, p. 194. Il convient de mentionner que la plus longue notice consacrée à Abū Ya'ālā est celle de son fils, l'auteur de ladite *Ṭabaqāt*, Ibn Abī Ya'ālā, le cadi Abū-l-Ḥusayn.

¹⁹² Il est à remarquer qu'al-Hiraqī quitta la capitale irakienne, à la veille de l'arrivée des Bouyides, pour se réfugier à Damas où il devait mourir peu de temps après. Il est cité maintes fois par Abū Ya'ālā, dans ses *Aḥkām*, pour fonder ses thèses. On comprend l'influence que le manuel d'al-Hiraqī exerça sur le cadi hanbalite. Voir ici, deuxième chap. de la troisième partie. Sur al-Hiraqī, voir *Ṭabaqāt*, II, pp. 75-78 et *Bidāya*, XI, p. 214.

¹⁹³ Il existe un manuscrit à la Bibliothèque de Damas, al-Asad, ex *Zāhiriyya*. Cf. *GAL*, Suppl., I, 686. Ibn Badrān, dans son *Madhal* (p. 216) donne sur ce commentaire d'Abū Ya'ālā une brève analyse de sa méthode et il la compare à celle utilisée par Ibn Qudāma dans son propre commentaire.

Le cadi hanbalite aurait commencé sa formation, très tôt, à l'âge de cinq ans, en 385/995, lorsqu'il se mit à écouter le *ḥadīṭ* d'Abū l-Ḥasan al-Sukkarī. On peut citer également, parmi ses maîtres en *ḥadīṭ*, Abū l-Qāsim b. Īssā et Abū l-Ṭayyib b. al-Manār, Abū l-Qāsim b. Ḥabāba¹⁹⁴.

On relève, par ailleurs, une critique à l'endroit d'Abū Ya'ālā, rapportée par un chroniqueur chafiite, adversaire des hanbalites, indiquant que « le cadi hanbalite était incompetent dans le domaine des sciences de *ḥadīṭ* »¹⁹⁵.

Cette critique émise à l'égard du cadi hanbalite est rapportée uniquement par une seule source tardive chafiite que nous avons susmentionnée. Abū Ya'ālā est reconnu, par les chroniqueurs et les biographes, notamment pour ses qualités en matière de théologie et de droit (voir *infra*).

Le deuxième maître en *fiqh* d'Abū Ya'ālā est Abū 'Abd Allāh b. Ḥāmid (m. 403/1012), le plus grand théologien et juriste hanbalite qui domina l'histoire du hanbalisme à Bagdad, durant le premier siècle de la prépondérance bouyide¹⁹⁶.

Ibn Ḥāmid jouissait d'une haute considération auprès du calife al-Qādir mais il était à l'écart de toute participation active à la politique, conformément à la tradition hanbalite¹⁹⁷. Cependant, son disciple Abū Ya'ālā rompt avec ladite tradition hanbalite en acceptant les fonctions officielles (voir *infra*).

Le maître d'Abū Ya'ālā fut le leader des hanbalites sous le califat d'al-Qādir, tel le maître du théologien chafiite al-Māwardī, Abū Ḥāmid al-Isfarā'inī, contemporain d'Ibn Ḥāmid, qui fut à son tour le porte-parole des chafiites et proche d'al-Qādir¹⁹⁸. Cette rivalité entre les deux maîtres, l'un hanbalite et l'autre chafiite, se perpétua à travers leurs deux disciples, Abū Ya'ālā et al-Māwardī.¹⁹⁹

Parmi les hanbalites qui suivirent l'enseignement d'Ibn Ḥāmid, Abū Ya'ālā était le disciple par excellence du maître hanbalite qui, à la veille de son départ à la Mekke en 402/1011, aurait désigné notre cadi hanbalite comme son successeur. Abū Ya'ālā suivit l'enseignement de son

¹⁹⁴ Voir *Tārīḥ Baġdād*, II, p. 256, *Siyar a' lām al-nubalā'*, II, 357, *Ṭabaqāt*, II, p. 195.

¹⁹⁵ Ṣafadī, *Wāfi*, III, p. 8.

¹⁹⁶ Cf. *Ṭabaqāt*, II, 171-177, *Bidāya*, XI, 349, *Iḥtiṣār*, II, 359-361, *Ṣadarāt*, III, 166-167.

¹⁹⁷ Cf. G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, op. cit., pp. 229-230.

¹⁹⁸ Abū Ḥāmid et al-Isfarā'inī furent appelés, une fois, par le calife pour tenir une séance de controverse juridique dans le palais califien en un endroit où le calife pouvait les entendre. Cf. G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, p. 229.

¹⁹⁹ Sur les rivalités politico-religieuses, voir ici chap. 2 de la première partie.

maître jusqu'à la mort de ce dernier. Après la mort de son maître, le *cadi hanbalite* allait dominer l'histoire du hanbalisme bagdadien jusqu'à sa mort en 458/1066²⁰⁰.

Il est certain qu'Ibn Hāmid exerça une influence décisive sur son disciple, Abū Ya'ālā. Tel son maître, celui-ci rédigea un commentaire du *Muhtaṣar* de Hīrāqī, un traité de théologie et plusieurs traités de droit²⁰¹.

On relève l'intérêt commun entre le maître et le disciple, orienté vers la théologie et le droit. Il est probable que l'originalité du discours théologique d'Abū Ya'ālā, exprimé dans le *Mu'tamad*, comme nous l'avons mentionné²⁰², trouve ses origines dans l'influence de son maître, à travers son traité de théologie, le *Kitāb fī uṣūl al-dīn* qui ne nous est pas parvenu²⁰³.

Aussi bien les sources chafīites que hanbalites considèrent le *cadi hanbalite* comme étant le plus grand théologien hanbalite de son temps à travers une expression qui devient un leitmotiv dans la littérature prosopographique : *intahat ilayhi raiyās al-ḥanābila* ou *intaha ilayhi al-madḥab*²⁰⁴.

Certains chroniqueurs chafīites tardifs considèrent Abū Ya'ālā non seulement comme un grand juriste mais aussi comme un grand théologien maîtrisant les sciences de la spéculation théologique (*'ilm al-naẓar*)²⁰⁵.

Il convient de souligner à cet égard, que l'école hanbalite s'élevait contre l'adoption du *naẓar* considéré comme innovation²⁰⁶. Aussi, les sources hanbalites ne mentionnent-elles guère que le *cadi hanbalite* fut un *munāẓir*²⁰⁷.

Le qualificatif de *munāẓir* attribué à Abū Ya'ālā, par ses adversaires chafīites, en dit long sur sa connaissance des courants de pensées rationalistes, à savoir le *mu'tazilisme* et l'*acharisme* qui sont mis à contribution pour soutenir les thèses hanbalites, dans son traité de théologie, le *Mu'tamad* (voir *infra*).

²⁰⁰ Cf. *Ṭabaqāt*, II, pp. 194-195.

²⁰¹ Les biographies attribuent à Ibn Hāmid : un *Kitāb fī uṣūl al-dīn*, un commentaire du *Muhtaṣar* et un *Kitāb fī uṣūl al-fiqh*. Cf. *Ṭabaqāt*, II, 171-177.

²⁰² Sur le *Mu'tamad*, voir ici, chap. 2, de la 1^{ère} partie.

²⁰³ Cf. *Ṭabaqāt*, II, 171-177.

²⁰⁴ Cf. *Muntaẓam*, VIII, pp. 243-244, *Manāqib*, pp. 520-521 ; *Wāfi*, p. III, p. 7 ; *Bidāya*, XII, pp. 94-95.

²⁰⁵ Cf. Sam'ānī, *Ansāb*, fol. 419b ; Dahabī, *Siyar*, II, p. 357.

²⁰⁶ Cf. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, p. 9, n. 1. *op. cit.*

²⁰⁷ *Munāẓir* est le participe actif de la racine *naẓara* dont le nom d'action (*maṣdar*) est *naẓar* d'où *'ilm al-naẓar*.

Abū Ya‘lā commença sa carrière d’auteur et de professeur au sein de l’école hanbalite, à la mosquée-collège d’al-Manṣūr, juste après la mort de son maître Ibn Ḥāmid en 403/1012, sous le califat d’al-Qādir²⁰⁸. Il fit, par ailleurs, un pèlerinage en 414/1024²⁰⁹.

Notre théologien hanbalite ne commença sa carrière de fonctionnaire, en tant que témoin légal (*šāhid*), qu’après la mort du calife al-Qādir en 422/1031. Vers la fin du règne de celui-ci, Abū Ya‘lā refusa le poste de *šāhid* (témoin légal) auprès du grand cadī (*qāḍī-l-quḍāt*), Abū ‘Abd Allāh b. Mākūlā (m. 447/1055) malgré les instances du cadī, le šarīf Abū ‘Alī b. Abī Mūsa (m. 428/1037)²¹⁰.

C’est sous le règne du calife al-Qā’im que la carrière officielle d’Abū Ya‘lā débuta, quand il accepta d’occuper la fonction de témoin légal, sans doute en 428/1037, à l’âge de 47 ans, suite à l’intervention des deux grands mécènes hanbalites, Abū Manṣūr b. Yūsuf (m. 460/1067) et Abū ‘Abd Allāh b. Jarāda (m. 470/1077)²¹¹.

Les deux grands mécènes hanbalites jouèrent un rôle prépondérant, au niveau de l’appareil de l’État, dans le mouvement de restauration de l’islam traditionaliste, au V^e/XI^e siècle à Bagdad²¹².

C’est dans un contexte politique trouble marqué par le déclin des émirs bouyides et le triomphe des sultans Seljukides à Bagdad, en 447/1055, qu’Abū Ya‘lā accepta de devenir cadī du Ḥarīm, quartier du palais du calife. Ajoutons, les districts de Ḥarrān et de Ḥulwān²¹³.

Cependant, suite à la demande du calife, notre théologien hanbalite n’accepta de devenir cadī que sur instance du vizir hanbalite Ibn al-Muslima et par l’intermédiaire du mécène hanbalite, Abū Manṣūr b. Yūsuf.²¹⁴

Par ailleurs, le théologien hanbalite n’accepta le poste de cadī qu’en posant ses conditions : il ne serait pas tenu d’assister aux cortèges officiels ou d’aller au-devant des hauts

²⁰⁸ Cf. *Ṭabaqāt*, II, p. 196.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 196-197.

²¹¹ *Ibid.*, II, p. 197,

²¹² Sur les rapports entre le mécène Abū Manṣūr b. Yūsuf, le vizir hanbalite Ibn al-Muslima et Abū Ya‘lā, voir ici, le 1^{er} chap. de la première partie.

²¹³ Cf. H. Laoust, « Ibn al-Farrā’ », in *El*, Brill Online, BULAC.

²¹⁴ Il est à remarquer que le théologien chafiiite, Abū Tayyib al-Ṭabarī voulait occuper le poste de cadī dans le Ḥarīm, mais c’est Abū Ya‘lā qui eut été finalement choisi, selon Ibn Abī Ya‘lā, l’auteur des *Ṭabaqāt*. Cf. *Ṭabaqāt*, pp. 198-199. Ceci nous montre davantage la rivalité qui existait à l’époque d’Abū Ya‘lā, entre chafiiites et hanbalites.

personnages reçus par le calife et serait dispensé de se rendre personnellement au palais²¹⁵. Il est intéressant de noter que les conditions posées par Abū Ya‘lā est un topos dans la littérature religieuse islamique²¹⁶.

Il devait lui être permis, chaque mois, de siéger un jour à Nahr al-Mu‘llā et un autre à Bāb al-Azaj, en désignant, durant son absence, un délégué (*nā‘ib*) dans sa circonscription de Ḥarīm. Le cadi hanbalite resta dans cette fonction jusqu’à sa mort²¹⁷.

Rival et contemporain d’Abū Ya‘lā, le théologien chafiiite, al-Māwardī fut également nommé cadi, dans diverses villes, en particulier à Ustuwā, près de Nīsābūr, avant d’en être chargé, à Bagdad même²¹⁸.

Cependant, le théologien chafiiite commença sa carrière politique sous le calife al-Qādir, qui s’était servi de lui non seulement au cours de ses négociations avec les Bouyides mais aussi pour son action de restauration du sunnisme²¹⁹, alors que le cadi hanbalite ne commença son engagement politique que sous le règne du calife al-Qā’im (voir *supra*).

Par ailleurs, al-Māwardī était plus engagé politiquement auprès des deux califes, al-Qādir d’abord et à al-Qā’im, ensuite. L’engagement d’al-Māwardī reflète bien ses ouvrages à caractère politique *Kitāb qawānīn al-Wizāra wa siyāsāt al-mulk*²²⁰, sur l’adab du vizir ; *Kitāb naṣīḥat al-mulūk*²²¹ ; *Adab al-qāḍī*²²², les *Aḥkām al-sulṭāniyya*²²³, etc.

L’abondance de cette littérature politique chez le légiste chafiiite s’explique, sans doute, par le désordre politique que traversa alors le califat²²⁴.

Nous sommes enclins à penser que les *Aḥkām* d’al-Māwardī sont le fruit de ces productions antérieures, dans le domaine de la politique ; contrairement à l’hypothèse de

²¹⁵ Cf. Abū Ya‘lā, *Mu‘tamad*, éd. Wadi‘ Z. Haddad, introduction, pp. 13-28.

²¹⁶ Cf. A. J., Wensinck, « The refused dignity », in T. W. Arnold and R. A. Nicholson (eds), *A volume Oriental studies presented to Edward G. Browne*, Cambridge, 1922.

²¹⁷ Cf. Abū Ya‘lā, *Mu‘tamad*, éd. Wadi‘ Z. Haddad, introduction, pp. 13-28.

²¹⁸ En 429/1038, le titre honorifique (*laqab*), *aqḍā-l-quḍāt* (cadi par excellence) qui fut attribué à al-Māwardī a été contesté par certains juristes qui déniaient la légalité de ce titre. Cf. C. Brockelmann, « al-Māwardī », in *EP*, VI, pp. 859-860.

²¹⁹ Cf. al-Māwardī, *Les statuts gouvernementaux*, trad. par E. Fagnan, intro. pp. VI-XIII.

²²⁰ Beyouth, *Dār al-Ṭā‘ia*, 1979.

²²¹ Bagdad, 1986. Il convient de souligner par ailleurs que l’attribution de cet ouvrage à al-Māwardī est discutée par certains islamisants. Voir, L. Marlow, « A samanid work of counsel and commentary : the *naṣīḥat al-mulūk* of pseudo-al-Māwardī », in *Iran*, vol. 45 (2007), pp. 181-192.

²²² Bagdad, Ed. Muḥī Halāl Sarḥān, 1971.

²²³ Le Caire, Ed. Muḥammad Badr al-Dīn al-Na‘sānī al-Ḥalabī, imprimerie al-Sa‘āda, 1327/1909.

²²⁴ Cf. ici, la première partie consacrée au contexte politique.

Donald P. Little, selon laquelle, il y aurait une troisième source, jusque-là inconnue, où se sont inspirés à la fois al-Māwardī et Abū Ya‘lā²²⁵.

En d’autres termes, le traité de droit public d’al-Māwardī est l’aboutissement d’une riche carrière politique, non seulement au niveau de la pensée politique mais aussi au niveau de l’action en jouant le rôle de diplomate (voir *supra*).

Exceptés les *Aḥkām al-sulṭāniyya*, la liste des ouvrages politiques d’Abū Ya‘lā cités par l’auteur des *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, le fils de celui-ci, le cadi Abū l-Ḥusayn b. Abī Ya‘lā, sont des traités appartenant à la littérature polémique avec les chiïtes qui justifient, entre autres, la légitimité des premiers califes²²⁶.

Le thème politique, dans l’histoire islamique, qui était exprimé dans des professions de foi, dans des traités de théologie, devient avec Abū Ya‘lā et al-Māwardī une science autonome, exprimée à travers le droit, devenu alors le mode d’expression politique.

Cette évolution s’explique sans doute par l’affaiblissement de l’institution califale entraîné par l’émergence d’autres institutions politiques, à savoir l’institution de l’*amīr al-umarā’* et celle de sultanat.

A. Disciples

La période qui va de 458/1066, date de la mort d’Abū Ya‘lā, à 513/1120 est celle de la génération des disciples du cadi Abū Ya‘lā. Le hanbalisme d’alors, à Bagdad et dans les provinces connut un essor grâce au talent de ses principaux docteurs, mais aussi par l’ampleur grandissante du mouvement de restauration sunnite, sous le règne des sultans seljukides, Alp Arsalān (r. 456/1064-465/1073) et Malikšāh (r. 465/1073-485/1092) avec leur vizir Nizām al-Mulk (m. 485/1092)²²⁷.

²²⁵ « A new look at al-Aḥkām al-sulṭāniyya », art. cit., pp. 8-9. Pour plus de détails sur la biographie d’al-Māwardī, voir E. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux*, intro., pp. VI-XIII. *op. cit.*

²²⁶ Cf. *Ṭabaqāt*, *op. cit.*, p. 205. Il convient de souligner que ces ouvrages ne nous sont pas parvenus. On peut citer parmi ceux-ci, *Itbāt imāmat al-ḥulafā’ al-arba’a*. Pour le reste des ouvrages du cadi hanbalite voir *infra* la partie consacrée à ses œuvres.

²²⁷ Il s’agit de la période historique qui correspond aux deux califes, al-Qā’im (r. 422/1031-467/1075) et al-Muqtadī (r. 467/1075-487/1095). Cf. B. Lewis « ‘Abbāsides », in *EI*², I, pp. 19-24 ; L. Henri, « Le hanbalisme sous le califat de Bagdad », in *REI*, art. cit., pp. 33-41.

Cette victoire du sunnisme traditionaliste sur les courants rationalistes, pendant cette période des Seljukides se renforça par la fondation de la madrasa, inaugurée en 459/1067, un an après la mort d'Abū Ya'lā, *al-Nizāmiyya*, éponyme du fondateur, le vizir, Nizām al-Mulk²²⁸.

Les adversaires potentiels d'hier des hanbalites, sous les Bouyides, étaient plutôt les chiïtes et les mu'tazilites ; sous les Seljukides, ce sont les chafiïtes-acharites qui devinrent la cible principale des hanbalites. Sachant que Nizām al-Mulk s'efforça de faire de l'acharisme la doctrine officielle de l'État à travers l'enseignement de celle-ci dans ladite madrasa.

Aussi, la rivalité qui existait entre chafiïtes et hanbalites, à l'époque d'Abū Ya'lā, trouvait-elle son apogée avec les disciples du maître hanbalite, le cadī Abū Ya'lā. Il n'en demeure pas moins, que celui-ci et certains de ses disciples furent influencés par la théologie acharite et le droit chafiïte. D'ailleurs, certains disciples d'Abū Ya'lā eurent pour maître des chafiïtes (voir *infra*)²²⁹.

Nous retenons quatre disciples du maître hanbalite qui jouèrent un rôle prépondérant dans le développement du hanbalisme bagdadien²³⁰.

Le premier est Abū l-Ḥasan Alī b. Muḥammad al-Baġdādī, connu sous le nom d'al-Āmidī (m. 467-8/1075-76), considéré comme l'un des plus célèbres disciples d'Abū Ya'lā. Tel son maître, il faisait partie des grands théologiens hanbalites qui maîtrisaient la science de la spéculation « rationnelle » (*ilm al-naẓar*), dans le domaine théologique et le droit²³¹.

²²⁸ Cf. H. Laoust, « le hanbalisme sous le califat de Bagdad », in *REI*, art. cit., pp. 33-41. Sur les institutions d'enseignement islamique et l'acharisme, voir, G. Maqdisi, « Muslim institutions of learning in eleventh century at Baghdad », in *BSOAS*, XXII (1961), pp. 1-46. Du même auteur, voir aussi, « Aṣ'arī and aṣ'arite in islamic religious history », in *SI*, XVII, 1962, pp. 37-80.

²²⁹ Sur Abū Ya'lā nous avons souligné, ici, dans le deuxième chap. de la première partie, comment le cadī hanbalite emprunta le modèle acharite ou mu'tazilite pour élaborer son traité de théologie, le *Muḥammad*. Par ailleurs, D. Gimaret, a montré que l'auteur du *Muḥammad*, dans la théorie de l'acte humain, emprunte celle de la théologie acharite, « l'acquisition » (la *kasb*). Cf. D. Gimaret, « Théorie de l'acte humain dans l'école hanbalite », dans *BEQ*, Mélanges Henri Laoust, XXIX (1976-1977), PIFD, pp. 157-178. Il convient de mentionner que la même doctrine du *kasb* se retrouve dans le *K. al-ġunya* du juriste et soufi hanbalite, 'Abd al-Qādir al-Jillī qui, selon Gimaret, l'auteur de la *Ġunya* a dû emprunter cette notion à Abū Ya'lā. Cf. *id.*, p. 165. Sur les critiques d'Ibn Taymiyya contre Abū Ya'lā, sur ces tendances acharites en matière de théologie, voir *infra* la partie consacrée aux œuvres et aux controverses du cadī hanbalite.

²³⁰ Sur les disciples d'Abū Ya'lā, voir *Ṭabaqāt*, II, pp. 389-393 ; Ibn Rajab, *Kitāb al-Ḍayl 'alā ṭabaqāt al-ḥanābila*, le Caire, Ed. Muḥammad Ḥamīd al-Fiqrī, 1372/1952, I, pp. 7-30. D'autres célèbres disciples d'Abū Ya'lā sont mentionnés par Ibn Rajab, parmi eux : Ya'qūb al-Barzabānī (m. 486/1093), Abū-l-Ḥaṭṭāb al-Kalwatānī (m. 510/1116), al-Qāḍī Abū-l-Faṭḥ al-Baġdādī al-Ḥarrānī al-Jazzār (m. 476/1083) et Abū-l-faraj 'Abd al-Waḥīd b. Muḥammad al-Šīrāzī (m. 486/1094).

²³¹ Sur al-Āmidī, voir Ibn Rajab, *Ḍayl*, I, pp. 8-9. À ne pas confondre avec le juriste et théologien chafiïte, Sayf al-Dīn al-Āmidī qui est mort en 631/1233. Voir Dahabī, *A ḥām*, Éd. Dār al-Maġrib al-islāmī, vol. 14, p. 51.

Il était proche de l'éminent docteur chafiite et professeur à la *Nizāmiyya*, Abū Ishāq al-Šīrāzī (m. 476/1083), disciple du cadī Abū l-Ṭayyib al-Ṭabarī (m. 450/1058), contemporain de notre cadī hanbalite²³².

Al-Āmidī est l'auteur d'un ouvrage de droit, *'Umdat al-ḥāḍir wa kifāyat al-musāfir*. Le biographe de celui-ci ne cite pas d'ouvrage relevant de la théologie²³³.

Une personnalité bien différente du maître Abū Ya'lā, le chérif Abū Ja'far (m. 470/1077)²³⁴ appartient à la catégorie des hanbalites qui participa à des actions publiques, pour défendre non seulement le credo hanbalite et la restauration califienne mais aussi le rétablissement des « bonnes mœurs »²³⁵.

On le trouve, en 460/1068, à la tête d'une manifestation populaire contre l'enseignement de la doctrine mu'tazilite à la *Nizāmiyya*. Par ailleurs, il demanda une nouvelle lecture de la *Qādiriyya*, sous le règne d'al-Qā'im²³⁶.

Abū Ja'far commença ses études de *fiqh* sous la direction d'Abū Ya'lā en 428/1037. Il se distingua plutôt en cette discipline. Il enseigna le *fiqh* et tint des séances de controverses en *fiqh*²³⁷.

Son ouvrage le plus connu est *Ru'ūs al-masā'il* dont il existe une copie à la bibliothèque de Assad, ex. *Zāhiriyya* à Damas²³⁸.

L'autre disciple, Ibn al-Bannā' Abū 'Alī al-Hasan al-Baḡdādī (m. 471/1079, étudia le droit sous la direction d'Abū Ya'lā. Il était à la fois traditionniste, lecteur du Coran et juriste, et commença sa carrière de professeur du vivant de son maître, à la mosquée-collège d'al-Manṣūr et à celle de *Jāmi' al-Qaṣr*²³⁹.

²³² Sur le cadī Abū Ṭayyib, voir ici, le deuxième chapitre de la première partie, consacré au contexte religieux.

²³³ Cf. Ibn Rajab, *Dayl*, I, p. 9.

²³⁴ *Ibid.*, I, pp. 18-20. *op. cit.*

²³⁵ *Ibid.*, I, p. 19.

²³⁶ *Ibid.*, I, p. 19 ; *Bidāya*, XII, p. 96.

²³⁷ Cf. *Ṭabaqāt*, II, 237-241 ; Ibn Badrān, *Madhal*, p. 208 ; *Šaḍarāt*, III, 336-338.

²³⁸ Cf. *GAL*, Suppl., I, 687 ; *Madhal*, p. 219.

²³⁹ Cf. *Dayl*, I, pp. 41-47.

Ibn al-Bannā' rédigea un ouvrage sur Abū Ya'lā, intitulé, *Aḥbār Abū Ya'lā*, mais malheureusement, il ne nous est pas parvenu. Dans son journal autographe, Ibn al-Bannā' nous apporte des informations précieuses sur la vie socio-religieuse de Bagdad au V^e/XI^e siècle²⁴⁰.

Il semble qu'Ibn al-Bannā', dans le domaine théologique, ait des influences chafiïtes-acharites. Ceci s'explique, sans doute, par l'influence de son maître. D'ailleurs, ses œuvres ont fait l'objet de controverses au sein du courant hanbalite, à cause de ses tendances chafiïtes-acharites²⁴¹.

Par ailleurs, cette tendance d'un hanbalisme qui tend vers les courants rationalistes, mu'tazilite et chafiïte-acharite, suite à l'influence d'Abū Ya'lā, se trouve également chez d'autres disciples de celui-ci, à savoir Abū l-Wafā' b. 'Aqīl (m. 513/1119)²⁴².

Celui-ci est non seulement un des plus grands théologiens hanbalites mais aussi un des plus célèbres prosateurs arabes. De curiosité encyclopédique, ce fut tout à la fois un lecteur du Coran, un juriste, un théologien et un littérateur²⁴³.

Il suivit l'enseignement non seulement du cadī Abū Ya'lā mais aussi celui d'Abū Muḥammad al-Tamīmī (m. 488/1085)²⁴⁴, mais en dehors d'eux tous ses maîtres appartenaient au hanafisme et au chafiïsme, à savoir, les chafiïtes Abū l-Ṭayyib al-Ṭabarī²⁴⁵ et Abū Naṣr al-Ṣabāḡ (m. 477/1084)²⁴⁶. Ibn 'Aqīl étudia également le mu'tazilisme dès sa jeunesse et il faisait partie des hanbalites ḥallāgiens²⁴⁷.

La sympathie du disciple d'Abū Ya'lā, pour le mu'tazilisme et les idées de Ḥallāj provoqua une vive controverse au sein du courant hanbalite. Aussi, le Chérif Abū Ja'far mena-t-il, en 461/1069, une campagne contre Ibn 'Aqīl en exigeant de celui-ci une rétractation²⁴⁸. Il

²⁴⁰ La petite partie du manuscrit autographe d'Ibn al-Bannā' conservée à la bibliothèque d'Assad, ex. *Zāhiriya* a été publiée, traduite et annotée par G. Maqdisi, voir *Autograph diary of eleventh-century historian of Baghdad*, in BSOAS, XVIII (1956), pp. 9-31, 239-260, XIX (1957), 13-48, 281-303, 426-430. Pour plus de détails sur la biographie d'Ibn al-Bannā' et de ses travaux, voir, *id.*, pp. 1-31.

²⁴¹ Cf. H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiya*, *op. cit.* p. 78.

²⁴² Sur Ibn 'Aqīl, voir la thèse de G. Maqdisi, consacrée à celui-ci, publié par l'IFD, *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au V^e/XI^e*, *op. cit.*

²⁴³ Cf. Ibn Rajab, *Dayl*, I, pp. 191-199, Ibn al-'Imād, *Šadarāt*, IV, pp. 35-40.

²⁴⁴ Sur les critiques d'Abū Muḥammad al-Tamīmī à l'encontre d'Abū Ya'lā, voir *infra* la partie consacrée aux œuvres d'Abū Ya'lā et aux controverses.

²⁴⁵ Sur Abū Ṭayyib al-Ṭabarī, voir ici, chap. 2, consacré au contexte religieux, de la première partie.

²⁴⁶ Abū Naṣr al-Ṣabāḡ, l'auteur du *Šāmil*, était un disciple d'Abū Ishāq al-Isfarā'inī. Voir *Bidāya*, XII, 126-127.

²⁴⁷ Cf. L. Massignon, *Passion de Ḥallāj*, p. 366. Voir aussi, G. Maqdisi, Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn 'Aqīl, dans *Mélanges Louis Massignon*, III, pp. 92-126.

²⁴⁸ Cf. G. Maqdisi, Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn 'Aqīl, *art. cit.*

n'est pas sans rappeler les controverses suscitées au sein du courant hanbalite à cause des tendances chafiïtes du maître d'Ibn 'Aqīl (voir *infra*).

Les ouvrages d'Ibn 'Aqīl traitent des différents domaines de la science reflétant ainsi son ouverture d'esprit et sa curiosité encyclopédique. Dans le *Kitāb al-funūn*, par exemple, tous les genres sont représentés²⁴⁹. Il faut rappeler, par ailleurs, que ce théologien hanbalite rédigea un ouvrage traitant des traditions : *Kitāb al-intiṣār li-ahl al-ḥadīth*.

Tel son maître Abū Ya'ālā²⁵⁰, Ibn 'Aqīl et certains autres disciples se trouvent partagés entre le rationalisme et le traditionalisme hanbalite. Il s'agit d'une nouvelle pensée hanbalite qui fit son apparition depuis le cadī hanbalite et certains de ses disciples.

²⁴⁹ Ibn Rajab donne quelques citations du *Kitāb al-Funūn* où on relève une influence de la mystique musulmane sur Ibn 'Aqīl. H. Laoust, affirme qu'il est erroné d'attribuer à Ġazālī le mérite d'avoir, le premier, intégré le soufisme à l'« orthodoxie ». Cf. H. Laoust, « le hanbalisme sous le califat de Bagdad », art. cit., p. 39. Sur la liste d'ouvrage d'Ibn 'Aqīl, voir *Ḍayl*, I, pp. 153-154. Sur le ms. de *Kitāb al-funūn*, voir la note Muṣṭafa Jawād, in *REI*, 1938, p. 285.

²⁵⁰ Sur la pensée et la méthodologie d'Abū Ya'ālā, voir ici, la conclusion du chap. 2 de la première partie.

CONCLUSION

Le hanbalisme d'Abū Ya'lā et celui de certains de ses disciples se démarque, dans une certaine mesure, du hanbalisme originel. Tel l'islam originel et celui codifié par les gestionnaires du sacré.

Même s'ils se réclament du hanbalisme traditionaliste, on relève chez le maître Abū Ya'lā et chez certains de ses disciples, un discours hanbalite marqué par une ambivalence entre le rationalisme mu'tazilite ou acharite et le traditionalisme hanbalite.

Il est certain que la production discursive d'Abū Ya'lā exerça une influence sur la génération postérieure hanbalite, notamment sur al-Āmidī, Ibn al-Bannā' et Ibn 'Aqīl. Le premier pratiquait la spéculation théologique, le deuxième était influencé par le droit chafiite et la théologie acharite, et le troisième avait de la sympathie pour le mu'tazilisme.

Ce faisant, il y a une volonté chez Abū Ya'lā et certains théologiens hanbalites de refonder et de repenser le discours hanbalite traditionaliste pour se défendre contre les courants rationalistes.

DEUXIÈME CHAPITRE : ŒUVRES ET CONTROVERSE

1. ŒUVRES

Le cadi hanbalite est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages. L'auteur des *Ṭabaqāt*, le cadi Abū l-Ḥusayn, fils d'Abū Ya'lā cite cinquante-sept titres²⁵¹. À en juger par la liste des titres d'ouvrages cités par celui-ci, le champ d'intérêt d'Abū Ya'lā est très large. Malheureusement, la plupart des ouvrages ne nous sont pas parvenus. Il convient de souligner, à cet égard, qu'un certain nombre d'ouvrages sont encore inédits²⁵².

Dans le domaine religieux, on relève des ouvrages de théologie (*'ilm al-kalām*), des réfutations (*al-radd*), etc²⁵³ ; des traités de droit²⁵⁴ et un corpus de traditions, le *Musnad d'Abī Ya'lā*²⁵⁵. Ce dernier est très significatif de la place que l'étude de la tradition tenait chez un théologien aussi ouvert au rationalisme qu'Abū Ya'lā.

On retrouve également cette particularité chez son célèbre disciple, Ibn 'Aqīl. Il y a une sorte de va-et-vient entre traditionalisme et rationalisme chez les nouveaux penseurs du hanbalisme, au V^e/XI^e siècle (voir *supra*).

Par ailleurs, dans les autres domaines, on trouve un ouvrage traitant de l'*adab* (belles lettres), *muqadimma fī l-adab*, de médecine, *Kitāb al-ṭib* et de vêtement (*Kitāb al-libās*), tous les trois sont perdus²⁵⁶.

À en croire la liste citée par le fils d'Abū Ya'lā, on relève chez le cadi hanbalite une curiosité intellectuelle dans bon nombre de domaines, comme la médecine, l'*adab* (les belles lettres), par exemple. Il est probable que, grâce à cette production intellectuelle diverse et variée, Abū Ya'lā ait été considéré comme le plus grand théologien de son temps, ce qui

²⁵¹ Cf. *Ṭabaqāt*, II, pp. 205-206.

²⁵² Cf. Introduction du *Mu'tamad*, Éd. par Wadī' Z. Ḥaddād, *op. cit.* pp. 23-25.

²⁵³ On relève différentes sortes de réfutations : *al-Radd 'alā al-bāṭiniyya*, *al-Radd 'alā al-sālimiyya*, *al-Radd 'alā al-aṣ'ariyya*. Cf. *Ṭabaqāt*, II, p. 205 ; *al-Nābulī*, *al-Ihtisār*, pp. 382-383 ; l'ensemble des réfutations ne nous est parvenu. Par ailleurs, on trouve certaines réfutations dans certains chapitres du *Mu'tamad*, voir *passim*, *op. cit.*

²⁵⁴ Parmi les ouvrages de droit qui sont en manuscrit, on cite, entre autres, *al-Kifāya fī uṣūl al-fiqh* un manuscrit à la Bibliothèque al-Hudaywiyya au Caire ; *Šarḥ al-Hirāqī*, une partie du manuscrit est à la Bibliothèque d'Assad, ex. Zāhiriyya. Pour le reste des manuscrits, voir Introduction de Wadī' Z. Ḥaddād du *Mu'tamad*, *op. cit.* pp. 23-25.

²⁵⁵ Cf. Intro. du *Mu'tamad*, *op. cit.* pp. 24-25.

²⁵⁶ Cf. *Ṭabaqāt*, II, pp. 205-206.

explique également les réfutations dont il a fait l'objet de la part de certains hanbalites traditionnalistes²⁵⁷.

2. CONTROVERSES

C'est dans le contexte des luttes théologiques que la plupart des œuvres du *cadi* hanbalite sont créées. Nous avons montré que les *Aḥkām al-sulṭāniyya* de celui-ci émergèrent dans un contexte de luttes théologiques entre les chafiites et les hanbalites. La cible principale d'Abū Ya'lā, dans son traité de droit public, sont les chafiites²⁵⁸.

Cependant, avant sa rédaction des *Aḥkām*, Abū Ya'lā rédigea un ouvrage traitant des attributs (*ṣifāt*) divins qui fit objet de controverse. Le *cadi* hanbalite fut pris pour cible par ses adversaires chafiites-acharites qui l'accusaient d'avoir soutenu la thèse de l'anthropomorphisme (*taṣbīḥ*) dans son ouvrage *Ibṭāl al-ta'wīlāt li-ahbār al-ṣifāt*, de 429/1038, date à laquelle son auteur occupait la fonction de témoin légal (*šāhid*)²⁵⁹.

Certains chroniqueurs chafiites rapportent, dans leurs notices consacrées à Abū Ya'lā, des critiques attribuées à des hanbalites à l'encontre d'Abū Ya'lā. Aussi, le chroniqueur chafiite, Ibn al-Atīr, attribua-t-il au juriste et fonctionnaire hanbalite, contemporain d'Abū Ya'lā, Abū Muḥammad at-Tamīmī la déclaration suivante, « Abū Ya'lā commit une grossièreté au sujet de son anthropomorphisme »²⁶⁰.

Il est intéressant de rappeler, cependant que le théologien hanbalite Ibn al-Jawzī consacra un ouvrage dans lequel il réfuta en premier lieu Abū Ya'lā, au sujet de son ouvrage sur les attributs, ensuite le maître de celui-ci, Ibn Ḥāmid et enfin, l'historien hanbalite, Abū l-Ḥasan al-Zāgūnī (m. 527/1133) qui était maître en *fiqh* d'Ibn al-Jawzī²⁶¹.

²⁵⁷ Cf. G. Maqdisi, *The Rule of Humanism in Classical Islam and the Christian West, with Special Reference to Scholasticism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990. Dans ce présent ouvrage, Maqdisi décrit une certaine ligne de pensée du courant hanbalite qui a maintenu une certaine ouverture d'esprit envers une culture générale (*adab*) chez des auteurs féconds et critiques comme Ibn 'Aqīl, qui a eu des difficultés avec le courant rigoriste de son école. Voir pp. 32-40. Tel son disciple, Abū Ya'lā a également fait l'objet de réfutations de ses coreligionnaires traditionnalistes, comme nous l'avons mentionné.

²⁵⁸ Voir ici, chap. 1 de la première partie.

²⁵⁹ La source la plus détaillée sur cette affaire est celle du *cadi* Abū-l-Ḥusayn b. Abī Ya'lā, fils du *cadi* Abū Ya'lā, cf. *Ṭabaqāt*, II, 205 : voir également, G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 342-346. Voir Abū Ya'lā, *Ibṭāl al-ta'wīlāt li-ahbār al-ṣifāt*, Koweit, Éd. Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ḥamad al-Ḥamūd al-Najdī, Ġerās li-l-Našr wa-l-Tawzī' wa-l-Di'āya wa-l-i'lān, 2013, vol. 1.

²⁶⁰ Cf. *Al-Kāmil*, X, p. 52 ; al-Ṣafadī rapporte la même information, sans doute, emprunté à Ibn al-Katīr, voir, *al-Wāfi*, III, p. 7.

²⁶¹ Sur Abū l-Ḥasan al-Zāgūnī, cf. *Dayl*, I, pp. 216-220; G. Maqdisi, *Ibn 'Aqīl*, pp. 24-27 et *passim*, *op. cit.*

Le titre de l'ouvrage d'Ibn al-Jawzī est *al-Bāz al-ašhab fī muḥālifī al-madhab*, connu sous le titre de *Daf' šabh al-tašbīh bi akfa al-tanzīh*²⁶².

L'ouverture d'esprit du cadi hanbalite à l'égard des courants rationalistes, notamment dans son *Mu'tamad*, lui valut aussi les critiques du célèbre théologien hanbalite, Ibn Taymiyya. Celui-ci lui reprochait ses tendances acharites en matière de théologie et chafiites dans le domaine du *fiqh*²⁶³.

3. LECTURE ET ANALYSE DE *Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl al-dīn* et *Kitāb al-'udda fī uṣūl al-fiqh*

A. *Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl al-dīn*

Le cadi hanbalite affirme dans l'introduction de son traité de droit public, les *Aḥkām al-sultāniyya*, que ceux-ci s'inscrivent à la suite du chapitre de l'imāmat, de son traité théologique, le *Mu'tamad*²⁶⁴. Si bien que nous allons mettre l'accent davantage sur ledit chapitre. Cependant, D. Gimaret, dans son excellent compte-rendu, a traité certaines questions théologiques abordées par le cadi hanbalite, à savoir celles des attributs (*ṣifāt*) où celui-ci distingue les attributs essentiels (*dātiyya*) des attributs entitatifs (*ma'nawiyya*), tel le théologien acharite Juwaynī²⁶⁵.

Ce traité théologique est une version résumée, d'un autre grand traité perdu, pareillement intitulé. La version originale et complète a été élaborée avant 428/1037, selon l'éditeur du *Mu'tamad*, version résumée²⁶⁶.

À partir de ces indices temporels, nous sommes enclins à penser que le traité de théologie d'Abū Ya'lā a été élaboré avant que celui-ci n'occupe sa fonction judiciaire, en tant que *šāhid* (témoin légal) en 428/1037.

²⁶² Cf. Ed. Maktabat al-Warāq, 2000. p. 3.

²⁶³ Cf. H. Laoust, *Essai*, p. 78, *op. cit.* ; Introduction de Wadī Z. Ḥaddād, du *Mu'tamad*, p. 21, *op. cit.*

²⁶⁴ Cf. *Aḥkām al-sultāniyya*, le Caire, Éd. par Muḥammad Ḥamid al-Fiḳī, Impr. Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa awlāduh, 1^{ère} Éd., 1356/1938, p. 3.

²⁶⁵ Cf. D. Gimaret, compte-rendu du *Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl al-dīn*, Éd. par Wadī Z. Haddad, Coll. « Recherches », Beyrouth, Dār al-Mašraq, 1974, dans *J. A.*, CCLXIV (1976), 1 et 2, pp. 184-190. Selon Gimaret, comme nous l'avons déjà souligné, certaines positions d'Abū Ya'lā rompent avec le hanbalisme traditionaliste. Aussi, l'auteur de l'article parle-t-il d'un « néohanbalisme », voir p. 185. Dans un autre article, Gimaret en traitant de la question du libre arbitre et de la prédestination, au sein de l'école hanbalite, montre qu'Abū Yalā dans son *Mu'tamad*, sur cette problématique, adopte une position acharite, la théorie du *kasb* (acquisition). L'auteur de l'article affirme que la position d'Abū Ya'lā représente une rupture au sein de l'école hanbalite. Voir « Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite », dans *BEO*, Mélanges Henri Laoust, pp. 157-178, XXIX, PIFD, 1976-1977.

²⁶⁶ Cf. *Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl al-dīn*, l'introduction en arabe, de l'éditeur, Wadī Z. Ḥaddād, p. 13, *op. cit.*

C'est dire que le théologien hanbalite rédigea son traité non seulement avant qu'il fasse son entrée dans l'entourage califal mais aussi avant le vizirat hanbalite d'Ibn al-Muslima (437/1045-450/1058). En d'autres termes, avant l'émergence du mouvement hanbalite politique au sein de l'appareil de l'État.

À partir de ces données historiques, on peut, dans une certaine mesure, rendre compte de la production discursive d'Abū Ya'lā et, par la même occasion de l'évolution de sa pensée à travers son *Mu'tamad* et ses *Aḥkām*.

Le *Mu'tamad* fut élaboré, sans doute, sous les Bouyides car le chapitre de l'imamat du *Mu'tamad* réfute en premier lieu les chiites imāmites désignés par « *al-rāfiḍa* », et en second lieu les courants rationalistes. De surcroît, le cadi hanbalite consacra un long chapitre ayant trait à l'imamat²⁶⁷.

Cette importance donnée au thème de l'imāmat est inhérente au contexte politique trouble qui se traduisit par l'infléchissement de l'institution califale au profit de l'institution de *amīr al-umārā'* des Bouyides²⁶⁸.

En cette période où les courants rationalistes étaient soutenus par les Bouyides, le cadi hanbalite pour réfuter mu'tazilites ou acharites, dans son *Mu'tamad*, emprunte à leurs traités leur modèle, leur ton, et leur vocabulaire. D'ailleurs, Gimaret considère que « le *Mu'tamad* constitue une rupture totale avec les professions de foi de type traditionaliste »²⁶⁹.

Par ailleurs, cette production assez inédite et originale d'Abū Ya'lā, dans l'histoire de la pensée hanbalite, s'est produite avant la naissance du mouvement politique hanbalite.

Cependant après l'émergence du hanbalisme « institutionnel » qui défendait l'institution califale et la restauration du sunnisme traditionnaliste, à travers l'islam hanbalisant, le cadi hanbalite rédigea ses *Aḥkām*, pour défendre l'institution califale vis-à-vis des Seljukides, en s'inscrivant dans le programme politico-religieux du mouvement hanbalite officiel, contrairement à son discours dans le *Mu'tamad*.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 222-255.

²⁶⁸ Sur le contexte politique et la date d'émergence des *Aḥkām* d'Abū Yalā et ceux d'al-Māwardī, voir ici, la première partie, notamment celle consacrée au contexte politique.

²⁶⁹ Cf. D. Gimaret, compte-rendu du *Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl al-dīn*, Éd. par Wadī Z. Haddad, Coll. « Recherches », Beyrouth, Dār al-Mašraq, 1974, dans J. A., CCLXIV (1976), 1 et 2, p. 184.

Ce changement de production discursive d'Abū Ya'lā, qui passe d'un discours emprunté aux rationalistes (*Mu'tamad*) vers un discours traditionnaliste (*Aḥkām*) s'explique par l'évolution des cadres socio-culturels et politiques de la connaissance.

Le traité de théologie émergea durant la période où la culture islamique connut son apogée et son épanouissement avec le mouvement humaniste et philosophique soutenu par les Bouyides, au IV^e/X^e siècle²⁷⁰.

Cependant, les *Aḥkām* émergèrent dans un cadre socio-politique marqué par la résurgence de l'islam traditionnaliste soutenu par le calife et le mouvement politique hanbalite, à travers la *risāla al-qādiriyya*, profession de foi d'inspiration hanbalite (voir *supra*).

D'ailleurs, nous avons montré que le traité de droit public d'Abū Ya'lā est le fruit du courant hanbalite politique apparu au V^e/XI^e siècle à Bagdad²⁷¹. Nous allons voir comment Abū Ya'lā construit ses *Aḥkām* sur des bases traditionnalistes²⁷².

A travers le nombre de réfutations que constitue le chapitre de l'imāmat du *Mu'tamad*, on constate que le cadī hanbalite avait connaissance de toutes les thèses de ses adversaires. La cible principale de celui-ci, sont les chiites imamites désignés sous le nom de « *al-Rāfiḍa* », ensuite les mu'tazilites, notamment les thèses juba'ites et celles d'al-Jāhīz, sur les questions politiques relatives au mode d'investiture du calife²⁷³.

Par ailleurs, le cadī hanbalite réfute, dans une moindre mesure, les acharites, les harijites, les murji'ites, les *rāwandiyya* (*al-'abbāsiyya*), etc.²⁷⁴

Il est intéressant de noter qu'Abū Ya'lā ne retient pas l'une des thèses soutenues par les *aṣḥāb al-ḥadīth* (les partisans de la tradition) et Ibn Ḥanbal, selon laquelle la désignation d'Abū Bakr eut été prouvée par un texte (*naṣṣ*) implicite ou allusif (*al-naṣṣ al-ḥafiyy wa-l-iṣāra*). Abū

²⁷⁰ Cf. G. Maqdisi, *The Rise of the Humanism in Classical Islam and the Christian West, with special reference to Scholasticism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990 ; M. Arkoun, *Humanisme et islam : Combats et propositions*, Paris, Vrin, 2005, pp. 21-26 ; J. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam : The Culture Revival during the Buyid Age*, Leiden, Brill, 1986.

²⁷¹ Voir ici, chap. 1 de la première partie dédiée au contexte politique.

²⁷² Voir ici, chap. 3 de la troisième partie consacrée aux *Aḥkām* du cadī hanbalite.

²⁷³ Cf. *Mu'tamad*, pp. 245-246 et pp. 251-261, *op. cit.* Sur certaines thèses politiques d'al-Jāhīz, voir ici, la troisième partie consacrée aux *Aḥkām* d'Abū Ya'lā.

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 222-255.

Ya'lā, cependant, considère que ledit calife a été choisi par les *ahl al-ḥall wa-l-'aql* (les gens qui lient et qui délient)²⁷⁵.

Sur la question de l'obligation (*wujūb*) de l'imāmat/califat, le cadi hanbalite considère qu'elle est basée sur la tradition (*sam'*) et non la raison (*'aql*). En l'occurrence, notre cadi réfute les chiites imāmites désignés²⁷⁶. Aussi, Abū Ya'lā fonde-t-il la thèse ayant trait à l'obligation de l'imāmat sur la tradition, contrairement à certaines de ses positions théologiques qui rompent avec le traditionalisme hanbalite ancien²⁷⁷.

La raison (*al-'aql*) n'est pas en mesure de déterminer l'obligation d'une chose donnée (*farḍ al-ṣay'*) ni la permission (*al-ibāḥa*) de celle-ci, argue le cadi hanbalite²⁷⁸.

Dans ses *Aḥkām al-sultāniyya*, Abū Ya'lā fonde également sa thèse relative à l'obligation du califat sur la tradition²⁷⁹. Dans ses *Aḥkām*, le cadi hanbalite réfute plutôt les mu'tazilites, dans un contexte marqué par la résurgence de l'islam traditionaliste soutenu notamment par le mouvement hanbalite politique, dont notre cadi fait partie. Celui-ci, par ailleurs, vise en quelque sorte à travers ses *Aḥkām*, les positions adoptées par son rival chafiiite, al-Māwardī²⁸⁰.

Le célèbre auteur mu'tazilite, al-Jāḥiẓ (m. 255/868), aborde la question de l'imāmat d'un autre point de vue et fonde son argumentation en faveur de la nécessité de l'existence d'un imām sur la nature sauvage de l'homme et son manque de compréhension, argument fréquemment avancé par la suite dans les ouvrages des philosophes musulmans²⁸¹. Comme nous l'avons déjà souligné, le cadi hanbalite réfute à maintes reprises les thèses mu'tazilites, notamment celles d'al-Jāḥiẓ et Jubā'ī, sur les questions relevant de la politique (voir *supra*).

Pour ne citer qu'un exemple, notre cadi réfute la thèse du théologien mu'tazilite, Jubā'ī, selon laquelle « on peut désigner un imām en dehors de *qurayš*, qui remplit les conditions

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 223.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 222.

²⁷⁷ D. Gimaret en traitant de la question du libre arbitre et de la prédétermination, au sein de l'école hanbalite, montre qu'Abū Yalā dans son *Mu'tamad*, sur cette problématique, adopte une position acharite, la théorie du *kasb* (acquisition). L'auteur de l'article affirme que la position d'Abū Ya'lā représente une rupture au sein de l'école hanbalite. Voir « Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite », dans *BEO*, Mélanges Henri Laoust, pp. 157-178, XXIX, PIFD, 1976-1977.

²⁷⁸ Cf. Abū Ya'lā, *Mu'tamad*, p. 222.

²⁷⁹ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 3. Voir ici, troisième partie consacrée aux *Aḥkām* d'Abū Ya'lā.

²⁸⁰ Sur le contexte politico-religieux, voir ici, première partie ; sur la thèse d'al-Māwardī, voir ici troisième partie.

²⁸¹ Cf. Ch. Pellat, « l'imāmat dans la doctrine de Jāḥiẓ », dans *Studia Islamica*, XV (1961), pp. 23-52. Pour plus de détails sur les différentes théories politiques, voir ici troisième partie.

prévues par le droit (*yastawfī al-ḥuqūq*) et applique les peines légales (*yuqīm al-ḥudūd*)²⁸². À cet égard, le théologien mu‘tazilite contredit la thèse soutenue par les sunnites, selon laquelle la légitimité du calife réside dans le lignage qurayšite (*nasab*)²⁸³.

Abū Ya‘lā fonde ladite thèse en disant que « l’imāmat appartient à *qurayš*, comme le confirme la loi (*šar‘*) »²⁸⁴. Dans ses *Aḥkām*, le cadi hanbalite cite une tradition rapportée par Ibn Hanbal : « Il ne peut y avoir un calife en dehors de *qurayš* »²⁸⁵. Par ailleurs, le cadi hanbalite, dans le chapitre de l’imāmat de son traité théologique, le *Mu‘tamad*, est dans une optique de réfutations de ses adversaires, notamment les mu‘tazilites et les chiites imāmites ; alors que dans son traité de droit public, les *Aḥkām*, l’auteur hanbalite tente de théoriser l’institution califale dans le but de la légitimer et de la renforcer, en se fondant sur les autorités hanbalites²⁸⁶.

On relève, par ailleurs, entre le chapitre de l’imāmat du *Mu‘tamad* et celui de l’imāmat des *Aḥkām* une intratextualité.

Par exemple, au sujet des conditions requises pour pouvoir accéder à l’imāmat/califat, le cadi hanbalite, dans ses *Aḥkām*, reprend quasiment le même texte et les mêmes conditions citées dans le *Mu‘tamad*. Rappelons que c’est le *Mu‘tamad* qui a été rédigé en premier (voir *supra*).

Les conditions citées dans le *Mu‘tamad* sont classées comme suit : le lignage (*nasab*) qurayšite, la liberté (*ḥuriyya*), la puberté (*bulūḡ*), la raison (*al-‘aql*), la sagacité (*baṣīra*), la science religieuse (*al-‘ilm*) et l’honorabilité (*‘adāla*). Dans ses *Aḥkām*, le théologien hanbalite cite les mêmes conditions, exceptée la sagacité (*baṣīra*)²⁸⁷.

Dans le reste du chapitre de l’imāmat, le cadi hanbalite réfute, dans une large mesure, les thèses politiques soutenues par les chiites imāmites et, dans une moindre mesure, les autres tendances politico-religieuses. Rappelons que le contexte dans lequel le cadi hanbalite

²⁸² Cf. Abū Ya‘lā, *Mu‘tamad*, p. 241.

²⁸³ Pour plus de détails sur la question de la légitimité du calife et les liens du sang (*nasab*) avec la tribu de qurayš, voir ici, troisième partie.

²⁸⁴ Cf. Abū Ya‘lā, *Mu‘tamad*, p. 241.

²⁸⁵ Cf. Abū Ya‘lā, *Aḥkām*, p. 4.

²⁸⁶ Sur les références hanbalites utilisées par Abū Ya‘lā dans son traité de droit public, voir ici, la troisième partie consacrée à ses *Aḥkām*.

²⁸⁷ Cf. Abū Ya‘lā, *Mu‘tamad*, p. 241 ; *Aḥkām*, p. 4.

rédigea son traité de théologie est marqué par la prise du pouvoir politique par les émirs bouyides chiites à Bagdad.

Abū Ya‘lā consacre une bonne partie pour justifier le califat d’Abū Bakr, pour réfuter les thèses chiites imāmrites et celles des rāwandiyya et al-‘abbāsiyya qui soutiennent la thèse selon laquelle, le successeur légitime, après le prophète, est al-‘Abbās, l’oncle de Muḥammad²⁸⁸.

Le cadi hanbalite, cependant, considère qu’Abū Bakr a été choisi par les *ahl al-ḥall wa-l-‘aqd* (les gens qui lient et qui délient). L’argument utilisé par Abū Ya‘lā est le consensus des compagnons (*ijmā‘ al-ṣaḥāba*) et des autorités hanbalites, c’est-à-dire le théologien et juriste, Ibn Baṭṭa (m. 387/997) et le traditionniste et collecteur des *masā’il* (responsa) d’Ibn Hanbal, ‘Abdūs b. Mālīk Abū Muḥammad al-‘Aṭṭār²⁸⁹.

Celui-ci fut l’une des autorités dont se sont servis ‘Abd Allāh b. Aḥmad, fils d’Ibn Hanbal et Abū Bakr al-Hallāl (m. 311/923), traditionniste, juriste et théologien, et le premier à avoir doté le hanbalisme d’un corpus *juris*²⁹⁰.

Les deux plus importants ouvrages d’Ibn Baṭṭa, selon Laoust, furent ses deux professions de foi, sa *‘aqīda* de rédaction courte, l’*Ibāna ṣaḡīra* qui nous a été conservée, et l’*Ibāna kabīra*, dont le texte paraît perdu, mais qui fut abondamment mise à contribution par le cadi Abū Ya‘lā et Ibn Taymiyya (m. 728/1328)²⁹¹.

Le cadi hanbalite, par ailleurs, fait référence à Ibn Baṭṭa moult fois pour fonder ses thèses politiques. Si bien qu’il est cité dans toute la partie consacrée à la justification de l’élection des quatre premiers califes et pour réfuter les harijites qui contestèrent le califat de ‘Alī et le groupe de gens qui, dans la question de la précellence (*afḍaliyya*) relative aux califes, ne se sont pas prononcés (*waqafū*) sur ‘Alī²⁹².

Il est intéressant de souligner qu’on relève d’autres intratextualités entre le texte du *Mu‘tamad* et les *Aḥkām* d’Abū Ya‘lā. Celui-ci affirme d’abord, dans son traité de théologie,

²⁸⁸ Cf. Abū Ya‘lā, *Mu‘tamad*, p. 225. Sur ‘Abdūs b. Mālīk et la profession de foi d’Ibn Hanbal, voir Ibn Abī Ya‘lā, le cadi Abū l-Ḥusayn, *Ṭabaqāt*, I, pp. 241-246.

²⁸⁹ Cf. Abū Ya‘lā, *Mu‘tamad*, pp. 225-228.

²⁹⁰ Cf. H. Laoust, « le hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258) », dans *REI*, XXVII (1959), pp. 67-128.

²⁹¹ Cf. H. Laoust, *La profession de foi d’Ibn Baṭṭa*, introduction, Damas, PIFD, 1958.

²⁹² Cf. Abū Ya‘lā, *Mu‘tamad*, pp. 228-230.

ensuite dans son traité de droit public, que l'imāmat se confère et par l'accord unanime des *ahl al-ḥall wa-l-'aqd* (« ceux qui ont le pouvoir de délier et de lier ») et par la force ou le glaive (*al-sayf*). Pour fonder sa thèse, le cadi hanbalite cite les mêmes références, tant dans le *Muṭamad* que les *Aḥkām*. Il s'agit d'une tradition rapportée par un traditionniste hanbalite fréquemment cité par Abū Ya'ālā, 'Abdūs b. Mālik Abū Muḥammad al-'Aṭṭār²⁹³.

Ces intratextualités soulignées montrent bien que le cadi hanbalite, avant même la rédaction des *Aḥkām*, a tenté de théoriser sur certaines questions ayant trait au califat dans son *Muṭamad*. Aussi, sur certains thèmes ne peut-on guère soutenir que le cadi hanbalite « a plagié » ses *Aḥkām* sur ceux d'al-Māwardī²⁹⁴.

Ce faisant, dans ce chapitre relatif à l'imamat, on relève que le cadi hanbalite est non seulement dans une optique de réfutation mais aussi de théorisation. Dans cette perspective, la production discursive ayant trait à la politique d'Abū Ya'ālā rompt avec les professions de foi hanbalites antérieures où la question politique est réduite à un article de foi et à des réfutations. Dans ses *Aḥkām*, par ailleurs, le cadi hanbalite tente plutôt de théoriser à travers des autorités hanbalites pour viser son contemporain chafīte, al-Māwardī²⁹⁵.

Le plan général du *Muṭamad* est organisé à l'instar des traités de théologie mu'tazilites et/ou acharites par le ton, le vocabulaire, la méthode et la problématique²⁹⁶. Ce faisant, le premier chapitre dudit traité, *fī aḥkām al-naẓar* (des règles de la « spéculation rationnelle », est révélateur de l'originalité du cadi hanbalite par rapport à ses devanciers hanbalites qui condamnaient le *naẓar* et par la même occasion, le *kalām* (théologie dogmatique)²⁹⁷.

²⁹³ Cf. Abū Ya'ālā, *Muṭamad*, p. 238 ; *Aḥkām*, pp. 7-8. Sur le traditionniste 'Abdūs b. Mālik, voir, *Ṭabaqāt al-ḥanābila* d'Ibn Abī Ya'ālā, I, qui lui consacre une longue notice, *op. cit.*, pp. 241-246. Il convient de souligner que ledit traditionniste soutient la même thèse citée par le cadi hanbalite, selon laquelle, « il n'est pas permis de se révolter contre le calife qu'il soit juste ou injuste », voir, p. 244. Il s'agit d'une conception récurrente de la pensée politique hanbalite.

²⁹⁴ Sur cette question de « plagiat », voir ici la troisième partie consacrée aux deux *Aḥkām*.

²⁹⁵ Pour plus de détails sur les deux *Aḥkām*, voir ici, troisième partie. Sur les professions de foi d'Ibn Hanbal, voir Ibn Abī Ya'ālā, le cadi Abū l-Ḥusayn, *Ṭabaqāt*, I, pp. 241-246, pp. 310-313, pp. 294-295. Pour plus de détails sur les credos hanbalites, voir ici troisième partie consacrée aux *Aḥkām* du cadi hanbalite.

²⁹⁶ H. Laoust soutient que « l'étude directe du *Muṭamad* nous montre que les thèses maîtresses du hanbalisme sont toutes passées dans la doctrine du cadi Abū Ya'ālā, mais que ce dernier n'a pas été sans ressentir leur ordonnancement, l'influence de la théologie dogmatique », voir « les professions de foi hanbalites », dans *Mélange Massignon*, p. 32. Par ailleurs, Laoust considère que « le *Muṭamad* marque une date dans l'histoire des professions de foi hanbalites qui, de plus en plus, auront tendance à user des cadres offerts par la théologie dogmatique et de ses procédés dialectiques ou apologétiques », voir même art. p. 34.

²⁹⁷ Cf. Al-Anṣārī al-Harawī, *Damm al-kalām*, Beyrouth, Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1994 ; Abū Ya'ālā, *Muṭamad*, p. 19.

La première assertion, ayant trait à la théorie de la connaissance, par laquelle Abū Ya‘lā débute le premier chapitre, nous laisse penser que celui-ci distingue « la vraie spéculation » (*al-naẓar al-ṣaḥīḥ*) de « la fausse ». Chemin faisant, le cadi hanbalite affirme que « la vraie spéculation fait prospérer la science » (*al-naẓar al-ṣaḥīḥ yuṭmir al-‘ilm*). En l’occurrence, Abū Ya‘lā réfute les *sumaniyya* (Bouddhistes), les tenants de la thèse, selon laquelle, « la connaissance n’est perceptible que par les sens »²⁹⁸.

Pour fonder la thèse relative à l’usage de la « vraie spéculation » (*al-naẓar al-ṣaḥīḥ*), le cadi hanbalite affirme que l’« argument (*dalāla*) sur la validité (*ṣiḥat*) du *naẓar* et l’invalidité (*fasād*) de l’imitation de la tradition (*taqlīd*) est le verset coranique (LXXXVIII, 17) : [Eh quoi ! Ne considèrent-ils point (*afalā yanẓurūn*) comment le chameau fut créé] »²⁹⁹.

Le cadi hanbalite, par ailleurs, utilise le même argument dans son traité des fondements du droit, *al-‘Udda fī uṣūl al-fiqh* pour fonder sa thèse relative à l’usage du *naẓar*³⁰⁰.

Dans ce premier chapitre (*bāb*), l’auteur du *Mu‘tamad* traite par ailleurs de la question relevant de la démonstration de l’existence divine et de sa connaissance.

Abū Ya‘lā soutient que la connaissance divine est basée sur le *naẓar* et le raisonnement (*istidlāl*) mais l’obligation de ceux-ci est fondée sur la tradition (*ṣam‘*) et non la raison (*‘aql*)³⁰¹. De ce point de vue, Abū Ya‘lā se démarque dans une certaine mesure de ses devanciers hanbalites, dans le sens où le cadi hanbalite parle en termes de *naẓar* et de raisonnement ; mais pour fonder sa thèse, il demeure fidèle au fameux principe traditionnaliste, le *ṣam‘* (la tradition).

En l’occurrence, lorsque le cadi hanbalite fait référence au *ṣam‘*, c’est pour réfuter les mu‘tazilites, les brahmanistes (*barāhima*), les philosophes et les zoroastriens (« *majūs* »)³⁰². Les références utilisées par Abū Ya‘lā sont des sources scripturaires à savoir le Coran. Ce faisant, on relève l’absence de références relatives aux autorités hanbalites.

Après les questions traitant de la théorie de la connaissance et celle de la démonstration de l’existence divine, l’auteur du *Mu‘tamad* aborde la question des attributs (*ṣifāt*) divins. Abū

²⁹⁸ Cf. Abū Ya‘lā, *Mu‘tamad*, p. 19.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 20. Pour la traduction du verset, nous nous sommes référés à la traduction de R. Blachère.

³⁰⁰ Cf. Abū Yalā, *al-‘Udda fī uṣūl al-fiqh*, Beyrouth, 1980, p. 183, vol. 1.

³⁰¹ Cf. Abū Ya‘lā, *Mu‘tamad*, p. 21.

³⁰² *Ibid.*

Ya‘lā admet, tels les acharites, la distinction entre les attributs essentiels (*ṣifāt dātiyya*) et les attributs entitatifs (*ṣifāt ma‘nawiyya*), que les attributs divins ne sont ni Dieu ni autre que Dieu. De ce point de vue, le cadi hanbalite rompt avec la théorie des attributs soutenue par ses devanciers hanbalites³⁰³. Cette conception des attributs se retrouve chez le célèbre théologien acharite, Juwaynī³⁰⁴.

Par ailleurs, dans cette partie traitant des attributs divins, le cadi hanbalite cible plutôt les mu‘tazilites que les acharites. Par exemple, en réfutant la thèse des mu‘tazilites de Baṣra qui soutiennent que la volonté (*irāda*) divine est créée (*muḥdata*), le cadi hanbalite affirme que la volonté (*irāda*) divine est un attribut essentiel (*dātī*) et que Dieu est doté d’une volonté éternelle (*qadīma*)³⁰⁵.

Sur certaines questions, Abū Ya‘lā reprend les thèses soutenues par ses devanciers hanbalites, à savoir l’incrétation (*ḡayr mahlūq*) du Coran, la définition de la foi (*īmān*) qui réside dans la profession verbale (*qawl bi-l-lisān*), l’adhésion par le cœur (*marifa bi-l-qalb*) et les œuvres (*‘amal*)³⁰⁶.

En l’occurrence, Abū Ya‘lā réfute les adversaires habituels des hanbalites, à savoir les mu‘tazilites, les murji‘ites, les acharites, les ibadites, les chiïtes imāmītes « al-rāfiḍa », les zaydites, etc. Pour fonder ses thèses, Abū Ya‘lā cite à la fois des sources scripturaires et des autorités hanbalites, notamment Ibn Hanbal. En dehors de la définition tripartite de la foi donnée par Abū Ya‘lā, *qawl* (parole), *‘amal* (œuvre) et *niyya* (intention/adhésion par le cœur), Ibn Hanbal ajoute l’attachement à la sunna (*tamassuk bi-l-sunna*)³⁰⁷.

Cependant, sur la problématique de la justice (*‘adl*) divine et ses questions connexes, le cadi hanbalite reprend à son compte l’explication acharite, comme nous l’avons déjà souligné dans les questions susmentionnées. Aussi, sur la question de la justice divine, affirme-t-il : « est bon ce que Dieu ordonne, mauvais ce qu’il interdit ; Dieu ne saurait donc commettre le mal, puisqu’il n’a personne au-dessus de Lui pour Lui interdire quoi que ce soit »³⁰⁸. À cet

³⁰³ *Ibid.*, p. 44.

³⁰⁴ Cf. Juwaynī, *Kitāb al-irṣād*, Éd. J. D. Luciani, Paris, 1938, p. 17.

³⁰⁵ Cf. Abū Ya‘lā, *Mu‘tamad*, p. 73.

³⁰⁶ *Ibid.*, pp. 86-92.

³⁰⁷ *Ibid.*, pp. 186-211. Sur les professions de foi d’Ibn Hanbal, voir Ibn Abī Ya‘lā, le cadi Abū l-Ḥusayn, *Ṭabaqāt*, I, pp. 24-26, pp. 241-246, pp. 310-313, pp. 294-295.

³⁰⁸ Cf. Abū Ya‘lā, *Mu‘tamad*, p. 213.

égard, on relève une similitude avec les formules employées par le théologien acharite Bāqilānī dans son *Tamhīd*³⁰⁹.

Dans le chapitre dédié à la théorie de l'acte humain, le cadī hanbalite reprend intégralement la thèse acharite de l'« acquisition » (*kasb*) de l'acte. D'ailleurs, le titre dudit chapitre est « les actes humains et l'acquisition » (*af'āl al-'ibād wa-l-kasb*)³¹⁰.

Abū Ya'ālā emprunte non seulement certaines thèses acharites mais il présente aussi son credo dans le cadre des cinq principes (*al-uṣul al-hams*), tels les mu'tazilites. Il aborde dans l'un des chapitres, les cinq questions, à savoir, l'unicité (*tawḥīd*), la justice divine (*'adl*), la promesse et la menace (*al-wa 'd wa-l-wa 'd*), la situation intermédiaire (*al-manzila bayna al-manzilatayn*) et la commanderie du bien et l'interdiction du mal (*al-amr bi-l-ma 'rūf wa-l-nahy 'ani l-munkar*)³¹¹.

Dans cette partie du traité relative aux cinq principes, le cadī hanbalite emprunte d'abord le vocable et le plan général à ses adversaires les mu'tazilites, ensuite il les réfute. Par exemple sur la question de la justice (*'adl*) divine, Abū Ya'ālā emprunte la thèse acharite pour réfuter les mu'tazilites (voir *supra*). Aussi, le hanbalisme d'Abū Ya'ālā, contrairement à ses devanciers hanbalites, consiste-il d'abord à emprunter à ses adversaires, acharites ou mu'tazilites, soit leurs thèses soit leurs méthodes ou leur terminologie, ensuite les réfuter.

On relève par ailleurs cette méthode discursive chez le cadī hanbalite dans ses *Aḥkām* où celui-ci emprunte à son rival chafīite, al-Māwardī, le plan général et la structure³¹².

Certes, Abū Ya'ālā reprend certaines thèses hanbalites traditionnelles mais il ne fait quasiment pas référence aux représentants du hanbalisme. Abū Ḥātim al-Rāzī, son fils Abū Muḥammad, Barbahārī, Abū Bakr al-Ajūrī, Abū l-Qāsim al-Ṭabarānī, ne sont jamais cités. Abū Bakr al-Hallāl, Abū Bakr al-Sijistānī, Abū Bakr al-Najjād ne sont cités chacun qu'une seule fois, et uniquement comme rapporteurs de ḥadīth.

Quant à Ibn Baṭṭa, il est cité bon nombre de fois mais uniquement dans le chapitre de l'imāmat (voir *supra*). Contrairement au *Mu 'tamad*, où on trouve moins les références et les

³⁰⁹ Cf. Al- Bāqilānī, *Kitāb al-tamhīd*, Beyrouth, Ed. McCarthy, Richard J., 1981, p. 575.

³¹⁰ Cf. Abū Ya'ālā, *Mu 'tamad*, pp. 126-148 ; voir D. Gimaret, « Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite », dans *Bulletin d'Études Orientales*, Mélanges Henri Laoust, XXIX (1976-1977.), PIFD, pp. 157-178.

³¹¹ Cf. Abū Ya'ālā, *Mu 'tamad*, pp. 212-216.

³¹² Voir ici le deuxième chapitre de la troisième partie consacrée à l'étude comparative des deux *Aḥkām*.

influences hanbalites chez Abū Ya‘lā, dans ses *Aḥkām*, toutes les générations des représentants du hanbalisme sont citées. Ce qui explique, en partie, l’aspect traditionaliste des *Aḥkām* d’Abū Yalā³¹³.

B. Kitāb al-‘udda fī uṣūl al-fiqh

Le copiste du manuscrit du traité de droit d’Abū Ya‘lā mentionne deux titres : dans la première page, on lit, *al-‘Umda fī uṣūl al-fiqh* alors que dans la dernière page le second titre est, *Kitāb al-‘udda fī uṣūl al-fiqh*. L’éditeur dudit manuscrit retient le second³¹⁴.

Le traité en question concernant les fondements du droit (*uṣūl al-fiqh*) présente le même plan général des ouvrages de droit relatifs aux *uṣūl al-fiqh* des écoles sunnites³¹⁵.

Dans l’introduction de l’ouvrage, l’auteur commence d’abord par donner une définition linguistique (*ta rīf luḡawī*) et terminologique (*iṣṭilāḥī*) de la notion des fondements du droit (*uṣūl al-fiqh*), ensuite il mentionne les définitions linguistique et terminologique du *fiqh*. Il est intéressant de remarquer qu’Abū Ya‘lā rédige son présent ouvrage en adoptant la méthode hanafite. Il s’agit en effet de la méthode inductive (*istiqrā’iyya*). Aussi affirme-t-il l’obligation (*wujūb*) de la connaissance des branches du droit (*furū’*) avant les fondements (*uṣūl*) du droit³¹⁶.

Contrairement à Abū Ya‘lā, le disciple de celui-ci, Ibn ‘Aqīl considère qu’il faut connaître préalablement les *uṣūl* avant les *furū’* étant donné que ceux-ci se construisent sur la base des *uṣūl*³¹⁷. Ce faisant, Ibn ‘Aqīl adopte la méthode chaféite qui consiste à partir de la théorie, *uṣūl* ensuite la pratique, *furū’*. Il s’agit de la méthode théologique³¹⁸.

³¹³ Sur les *Aḥkām* d’Abū Ya‘lā, voir ici la troisième partie.

³¹⁴ Cf. Abū Ya‘lā, *Al-‘Udda fī uṣūl al-fiqh*, Éd. Aḥmad b. ‘Alī Sayr al-Mubārak, 2^{ème} éd., Riyāḍ, 1410/1990, vol. 1, p. 33.

³¹⁵ Cf. W. B. Hallaq, *The history of islamic legal theories : an introduction to sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

³¹⁶ Cf. Abū Ya‘lā, *Al-‘Udda fī uṣūl al-fiqh*, vol. 1, pp. 67-72, *op. cit.* Sur Ibn ‘Aqīl, voir ici, vie et œuvre d’Abū Ya‘lā (*supra*). Sur les fondements du droit, voir ‘Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-ṣarī‘a al-islāmiyya wa makārimuhā*, le Caire, Dār al-Salām li-ṭ-ṭibā‘a, 2011.

³¹⁷ Cf. Abū l-Baqā’ al-Futūḥī, connu sous le nom d’Ibn al-Najjār, *Ṣarḥ al-kawkab al-Munīr*, Éd. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī, Maṭba‘at al-Sunna al-Muḥammadiyya, 1372/1953, p. 14.

³¹⁸ Voir ‘Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-ṣarī‘a al-islāmiyya*, *op. cit.*

Dans le deuxième chapitre (*bāb*), intitulé *dīkr al-ḥudūd* (des différentes sciences), le *cadi hanbalite* définit les différentes catégories des sciences, à savoir, la science éternelle (*‘ilm qadīm*), la science créée (*‘ilm muḥdat*), la science nécessaire (*‘ilm ḍarūrī*) et la science acquise (*muktasab*). Par ailleurs, notre auteur explique les notions relatives à l’ignorance (*jahl*), le doute (*šakk*), la raison (*‘aql*), etc.³¹⁹ Il s’agit en l’occurrence de questions relevant de la théologie.

Selon le *cadi hanbalite*, la science ancienne est la science de Dieu (*‘ilm Allāh*). Elle est invariable et on ne peut la décrire comme étant nécessaire ou acquise. Au sujet de la définition de la science créée (*muḥdat*), on relève une légère différence entre Abū Ya‘lā et son disciple, Abū l-Ḥaṭṭāb al-Kulwadānī (m. 510/1116)³²⁰. Aussi, le *cadi hanbalite* affirme-t-il que pour tout ce qui est en rapport avec la science créée, il n’est point permis d’avoir des doutes (*wurūd al-šakk*) et par la même occasion, l’homme doit y croire (*yalzim nafs al-mahlūq*)³²¹.

Cependant, Abū l-Ḥaṭṭāb al-Kulwadānī soutient, dans son *Tamhīd*, que la science créée est tout ce qui relève de la croyance de l’homme qui n’est basée ni sur la spéculation « rationnelle » (*naẓar*) ni sur le raisonnement ou la démonstration (*istidlāl*)³²².

Dans ce même chapitre, *dīkr al-ḥudūd*, l’auteur aborde la question ayant trait à la raison (*‘aql*). Le *cadi hanbalite* définit la raison comme faisant partie des sciences nécessaires (*al-‘ulūm al-ḍarūriyya*) et la connaissance des choses qui sont admises ordinairement ou habituellement (*al-‘ilm bimūjab al-‘ādāt*). Pour fonder sa thèse, Abū Ya‘lā cite un juriste hanbalite bagdadien, Abū l-Ḥasan al-Tamīmī ‘Abd al-‘Azīz b. al-Ḥārīt (m. 371/981). La raison (*‘aql*), selon celui-ci, n’est ni corps (*jism*), ni image (*ṣūra*) ; elle est plutôt une lumière (*nūr*) telle la science (*‘ilm*)³²³.

Pour réfuter les philosophes, dans son traité de théologie, le *Mu‘tamad*, Abū Ya‘lā reprend presque la même définition donnée par Abū l-Ḥasan al-Tamīmī b. al-Ḥārīt. Aussi, le

³¹⁹ Cf. Abū Ya‘lā, *al-‘Udda*, pp. 80-100, *op. cit.*

³²⁰ *Ibid.*, p. 80.

³²¹ *Ibid.*

³²² Cf. Abū Bakr al-Kulwadānī, *al-Tamhīd fī uṣūl al-fiqh*, Riyāḍ, Université Umm al-Qurā, Éd. Muḥīd Abū ‘Amša et Muḥammad b. ‘Alī b. Ibrāhīm, 1^{ère} éd., 1406/1975, pp. 7-8.

³²³ Cf. Abū Ya‘lā, *al-‘Udda*, pp. 83-84.

cadi hanbalite soutient-il, dans son *Mu ʿtamad*, que la raison n'est ni essence (*jawhar*) ni corps (*jism*), ni même un seul signe (*ʿarḍ wāḥid*), mais plutôt une science nécessaire (*ʿilm ḍarūrī*)³²⁴.

La méthodologie employée par Abū Yaʿlā, dans le *ʿUdda* est la suivante : il pose d'abord la question ensuite il expose les différents avis juridiques divergents des différentes écoles juridiques sunnites et théologiques et finalement, il tranche la question en apportant son propre avis. Pour fonder sa thèse, il cite des autorités hanbalites. Il se réfère par ailleurs aux sources scripturaires, Coran et sunna, au consensus (*ijmāʿ*) et au raisonnement par analogie (*qiyās*) et à la poésie.

Par exemple dans le chapitre intitulé *fī taʾrīf al-bayān* (De la définition de « l'expression figurée »), le cadi hanbalite commence d'abord par donner sa propre définition linguistique et terminologique, ensuite il mentionne l'avis de šāfiʿī pour le confronter à un juriste ḡāhirite bagdadien, Abū Bakr Muḥammad b. Dāwud b. ʿAlī al-Ḥāhirī (m. 297/909)³²⁵.

Par ailleurs, Abū Yaʿlā soutient que le *bayān* provient du Coran, de la sunna, de l'*ijmāʿ* et du *qiyās*. Le *bayān* dans le Coran est de deux catégories, la première est caractérisée (*taḥṣīṣ*) par des versets qui indiquent un sens général (*ʿumūm*) et lesdits versets sont liés à d'autres qui nous permettent de dégager le sens. À cet égard, l'auteur cite deux versets pour montrer comment le premier verset est lié sémantiquement au second³²⁶.

Le premier verset cité par l'auteur, ayant trait au sens général (*ʿumūm*), est (IV, 3) : «... Épousez donc des femmes qui vous seront plaisantes... » ; le second verset lié au premier et qui permet de dégager le sens du premier et par la même, les interdits (*muḥaramāt*), selon l'auteur, est (IV, 23) : « illicites [comme épouses] sont pour vous vos mères... ». Il y a par ailleurs, des versets qui en abrogeant (*nash*) d'autres, poursuit l'auteur de la *ʿUdda*³²⁷.

Par ailleurs, le cadi hanbalite consacre un chapitre sur la sémantique (*dalāla*). Il définit le texte (*naṣṣ*), le sens général (*ʿumūm*), le sens manifeste (*ḡāhir*), le sens particulier (*taḥṣīṣ*), la théorie de l'abrogeant (*nāsiḥ*) et de l'abrogé (*mansūḥ*), l'interdit (*nahy*), l'obligation (*wājib*), le recommandé (*nadb*), etc.³²⁸

³²⁴ Cf. Abū Yaʿlā, *Mu ʿtamad*, p. 101, *op. cit.*

³²⁵ Cf. Abū Yaʿlā, *al-ʿUdda*, pp. 101-108. *op. cit.*

³²⁶ *Ibid.*, pp. 110-111.

³²⁷ *Ibid.* Sur la traduction des versets, voir traduction de R. Blachère, *op. cit.*

³²⁸ Cf. Abū Yaʿlā, *al-ʿUdda*, pp. 131-170. *op. cit.*

Dans la première partie dédiée à la sémantique (*dalāla*), pour fonder sa thèse, Abū Ya‘lā cite une tradition rapportée par son frère Abū Ḥāzim b. al-Farrā’ (m. 430/1039) selon Ibn Hanbal, et selon laquelle les fondements (*qawā’id* pl. de *qā’ida*) de l’islam sont de l’ordre de quatre. À savoir celui qui indique (*dāl*) qui est Dieu, la preuve (*dalīl*) qui est le Coran, celui qui éclaire (*mubīn*) qui est le prophète et celui qui raisonne (*mustadil*) qui est le savant³²⁹.

La question du *naẓar* (spéculation « rationnelle ») qui est traitée d’une façon plus ou moins exhaustive dans son traité de théologie, le *Mu‘tamad* (voir *supra*), est abordée par le cadi hanbalite d’une façon succincte dans son traité de droit, la *‘Udda*. Ce faisant, Abū Ya‘lā mentionne juste une sorte de typification sémantique avec les différents schèmes grammaticaux de la notion du *naẓar*, sans citer de références³³⁰.

Le *naẓar* est de deux catégories à savoir l’observation par l’œil (*al-naẓar bi-l-‘ayn*) et par le cœur (*al-naẓar bi-l-qalb*). Le juriste hanbalite poursuit son raisonnement, en affirmant que la question examinée (*al-manẓūr fih*) est la preuve (*adilla*) alors que le statut obtenu est celui qu’on doit observer (*al-manẓūr lahu*). Par ailleurs, *al-nāẓir* est celui qui raisonne pour déduire le statut légal (*fā’il lil-fikr*), affirme le cadi hanbalite³³¹.

Par ailleurs, Abū Ya‘lā aborde les fondements du droit (*uṣūl al-fiqh*), les différentes théories connexes et les statuts légaux. La méthode du cadi hanbalite, comme tous les juristes, consiste à justifier les statuts à travers les fondements et les théories du droit. Nous allons examiner les fondements du droit chez le cadi hanbalite.

À part le Coran et la sunna, le cadi hanbalite cite le consensus (*ijmā‘*) et le raisonnement par analogie (*qiyās*). L’auteur de la *‘Udda* définit le consensus comme étant l’accord (*ittifāq*) des savants d’une époque donnée sur un « cas d’espèce » (*nāzila* pl. *nawāzil*). Dans ses *Aḥkām al-sultāniyya*, Abū Ya‘lā soutient dans le chapitre consacré à la judicature (*qaḍā’*), que pour que le cadi applique le consensus, il faut qu’il ait connaissance des traditions des anciens (*aqāwīl al-salaf*)³³². Rappelons-nous, à cet égard, que le cadi hanbalite rédigea ses *Aḥkām* dans un contexte de résurgence de l’islam traditionaliste³³³.

³²⁹ *Ibid.*, pp. 134-135. Sur le frère d’Abū Ya‘lā, Abū Ḥāzim qui est connu pour ses tendances mu‘tazilites, voir Ibn al-Jawzī, *Muntaẓam*, VIII, p. 102.

³³⁰ Cf. Abū Ya‘lā, *al-‘Udda*, pp. 183-184.

³³¹ *Ibid.*

³³² Cf. Abū Ya‘lā, *Aḥkām*, p. 45.

³³³ Pour plus détails sur le contexte socio-politique, voir ici première partie.

Par ailleurs, Abū Ya‘lā aborde dans une section intitulée, *ta ‘rīf al-habar* (De la définition de la tradition) de son traité la ‘*Udda*, la question des traditions des anciens en précisant les différentes catégories de traditions en fonction de leur degré de validité à travers la chaîne de transmission (*isnād*). À savoir, *al-ḥadīth al-mursal*, *al-āḥād* et le *musnad*. Le premier réside dans l’absence d’un maillon dans la chaîne des transmetteurs (*mā inqata‘a isnāduhu*)³³⁴, le deuxième est tout ce qui n’atteint pas le degré de *tawātur* et le troisième représente une chaîne de transmission complète sans l’absence de maillon, selon Abū Ya‘lā³³⁵.

Le *qiyās*, chez le cadi hanbalite, consiste à rapprocher des questions relevant des branches (*furū* ‘pl. de *far*’) aux sources (*uṣūl*) à travers une cause efficiente (*‘illa*) en commun entre la branche (*far* ‘) et la source (*aṣl*)³³⁶. Contrairement à Abū Ya‘lā qui emploie volontiers le *qiyās*, Ibn Hanbal recommande à ses disciples d’éviter le raisonnement par analogie³³⁷.

Dans son traité de droit, la ‘*Udda*, pour mettre en exergue le désaccord (*ihtilāf*) des juristes, Abū Ya‘lā cite les avis hanbalites, comme nous l’avons déjà souligné, mais aussi les avis chafrites et hanafites. Cependant, il mentionne rarement les avis malikites et ṣāḥirites. Quant aux écoles théologiques, il cite les opinions des mu‘tazilites et celles des acharites³³⁸.

Cette attitude du cadi hanbalite à l’égard des malikites et ṣāḥirites s’explique par la minorité de ces deux écoles dans la cité bagdadienne et par la même occasion, leur influence moindre non seulement dans le paysage socioreligieux mais aussi politique.

Les autorités hanbalites fréquemment citées sont, en dehors d’Ibn Hanbal, les disciples de celui-ci, à savoir les traditionnistes Aḥmad b. Muḥammad Abū l-Ḥārith al-Ṣā‘ig, Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd Rabihi al-Mirwadī et Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal al-Ṣaybānī, le cousin d’Ibn Hanbal. Il s’agit en effet de la première génération des hanbalites³³⁹.

³³⁴ Cf. G. H. A., Junboyl, « *Mursal* », in *Encyclopédie de l’islam*. Brill Online, 2015. Reference BULAC, 19 novembre 2015.

³³⁵ Cf. Abū Ya‘lā, *al-‘Udda*, pp. 169-170. Sur le ḥadīth mutawātir, voir A. J. Wensink et W. F., Heinrichs « *Mutawātir* », in *Encyclopédie de l’islam*. Brill Online, 2015. Reference BULAC, 19 novembre 2015.

³³⁶ Cf. Abū Ya‘lā, *al-‘Udda*, p. 170.

³³⁷ Cf. Abū Ya‘lā, *al-Masā’il al-uṣūliyya min kitāb al-riwāyatayn wa-l-wajhayn*, Éd. ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad al-Lāḥim, Maktabat al-Ma‘ārif, al-Riyāḍ, 1985, p. 65.

³³⁸ Cf. Abū Ya‘lā, *al-‘Udda*, p. 36.

³³⁹ Sur la première génération des disciples d’Ibn Hanbal, voir Ibn Abī Ya‘lā le cadi Abū l-Ḥusayn, *Ṭabaqāt*, I, pp. 75-78.

Parmi les autorités hanbalites de la deuxième génération, Abū Ya‘lā se réfère en grande partie au traditionniste et juriste, Abū Bakr al-Hallāl (m. 311/923), l’auteur du premier *Corpus juris* hanbalite, *Kitāb al-jāmi*³⁴⁰.

Par ailleurs, il mentionne ‘Ubayd Allāh b. Muḥammad al-‘Ukbārī, généralement connu sous le nom d’Ibn Baṭṭa (m. 387/997), un juriste et théologien qui a joué un rôle important dans l’histoire du hanbalisme. Dans le *Mu‘tamad*, cependant, le cadi hanbalite cite Ibn Baṭṭa uniquement dans le chapitre de l’imāmat (voir *supra*)³⁴¹.

Il est intéressant de souligner que parfois le cadi hanbalite s’appuie sur des ouvrages théologiques appartenant à des autorités hanbalites pour démontrer une question juridique. Par exemple, pour discuter le sujet relatif à la formulation de l’injonction (*ṣīḡat al-amr*), question connexe à l’obligation (*wujūb*), Abū Ya‘lā se réfère à l’ouvrage théologique du juriste et théologien hanbalite Ġulām al-Hallāl (m. 363/973), disciple d’Abū Bakr al-Hallāl (voir *supra*), auteur du *Kitāb al-qadar*³⁴².

Dans son traité de théologie, le *Mu‘tamad*, Abū Ya‘lā emprunte aux traités de théologie mu’tazilites et acharites, leur modèle, leur terminologie, certaines thèses acharites, etc. Il en est de même dans le traité des *usūl al-fiqh*, *al-‘Udda*, où notre auteur emprunte aux hanafites leurs méthodes. Dans ses *Aḥkām*, au reste, il procède de la même manière, en s’inspirant du traité d’al-Māwardī. Ainsi, le discours d’Abū Ya‘lā consiste à employer les méthodes de ses adversaires pour défendre les thèses hanbalites.

³⁴⁰ *Ibid.*, II, pp. 12-15.

³⁴¹ Sur Ibn Baṭṭa, voir Ibn Abī Ya‘lā le cadi Abū l-Ḥusayn, *Ṭabaqāt*, II, pp. 144-153. Voir également, H. Laoust, *La profession de foi d’Ibn Baṭṭa*, *op. cit.*

³⁴² Cf. Abū Ya‘lā, *al-‘Udda*, p. 216. Il est à remarquer que le *Kitāb al-qadar* de Ġulām al-Hallāl cité par Abū Ya‘lā ne nous est pas parvenu.

CONCLUSION

En dehors de ses engagements ayant trait aux luttes politico-religieuses, Abū Ya‘lā est l’auteur d’un grand nombre d’ouvrages. À en juger par la liste des ouvrages citée par son fils, Ibn Abī Ya‘lā, le cadi hanbalite s’intéresse à des domaines divers et variés : l’*adab* (les belles lettres), la théologie, la médecine, le droit, la politique, etc.

C’est probablement par cette curiosité intellectuelle pour les différents domaines de la science qu’Abū Ya‘lā fut considéré comme le premier grand théologien de son temps et le premier hanbalite à avoir doté le hanbalisme d’un traité de théologie, le *Mu‘tamad*, qui n’a rien à envier aux traités de théologie mu‘tazilite ou acharite, d’un traité de droit public hanbalite, les *Aḥkām* et d’un commentaire, *Muḥtaṣar* d’al-Hiraqī qui a longtemps joui d’un crédit considérable.

Le cadi hanbalite est également l’auteur d’ouvrages juridiques, non seulement dans le domaine des *uṣūl al-fiqh* (fondements du droit) mais aussi dans les *furū‘* (les branches du droit). Contrairement aux juristes hanbalites, Abū Ya‘lā, dans son traité de droit qui traite des *uṣūl*, la *‘Udda*, use de la méthode juridique hanafite. Il s’agit en effet de la méthode inductive (*istiqrā’iyya*).

Il est à remarquer que notre cadi hanbalite, emprunte souvent la méthodologie des autres écoles ou de ses adversaires pour rédiger ses traités. Par exemple le *Mu‘tamad*, comme nous l’avons déjà souligné, Abū Ya‘lā le construit sur le modèle des traités mu‘tazilites ou acharites. Le cadi hanbalite emprunte aussi à son adversaire chafite, al-Māwardī, pour rédiger ses *Aḥkām*. Le hanbalisme d’Abū Ya‘lā consiste à s’inspirer des ouvrages d’autres écoles pour élaborer son discours en lui donnant un aspect hanbalisant, pour ainsi dire.

Dans son traité de théologie, par ailleurs, l’aspect novateur de notre auteur hanbalite est qu’il présente son credo dans le cadre des cinq principes (*al-uṣūl al-hams*), tels les mu‘tazilites. Il aborde dans l’un des chapitres dudit traité, les cinq questions, à savoir, l’unicité (*tawḥīd*), la justice divine (*‘adl*), la promesse et la menace (*al-wa‘d wa-l-wa‘d*), la situation intermédiaire (*al-manzila bayna al-manzilatayn*) et la commanderie du bien et l’interdiction du mal (*al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘ani l-munkar*).

Dans cette partie du traité ayant trait aux cinq principes où le cadi hanbalite emprunte le vocable et le plan général à ses adversaires les mu‘tazilites, il réfute ceux-ci. Par exemple

sur la question de la justice (*‘adl*) divine, Abū Ya‘lā emprunte la thèse acharite pour réfuter les mu‘tazilites. Aussi, le hanbalisme d’Abū Ya‘lā, contrairement à ses devanciers, consiste-t-il d’abord à emprunter à ses adversaires, acharites ou mu‘tazilites, soit leurs thèses soit leurs méthodes ou leurs vocables, pour ensuite les réfuter.

Le prestige d’Abū Ya‘lā, dans son école fut tel que, pendant trois siècles, jusqu’au milieu du VIII^e/XIV^e, tous les hanbalites le désignaient sous le seul nom d’al-Qāḍī ; par la suite cependant, Muwaffaq al-Dīn b. Qudāma (m. 620/1223) prit une importance grandissante avec son *Muḡnī*. Les hanbalites de la fin du IX^e/XV^e siècle eurent tendance à réserver le titre d’al-Qāḍī à al-Mardāwī (m. 885/1480).

Comme tout penseur, dans l’histoire de la pensée, qui tente de refonder et de renouveler une pensée pour lui donner une dynamique historique, il subit les critiques et les attaques des rigoristes et des conservateurs. À cet égard, on peut citer l’exemple relatif à la réfutation d’Ibn al-Jawzī et les critiques d’Ibn Taymiyya à l’endroit du cadi hanbalite.

Il convient de souligner, par ailleurs, que le disciple d’Abū Ya‘lā, Ibn ‘Aqīl avait également subi des critiques de la part des hanbalites traditionalistes, du fait de son ouverture d’esprit envers une culture générale nommée, *adab*.

La réfutation d’Ibn al-Jawzī qui vise non seulement Abū Ya‘lā mais aussi Ibn Ḥāmid, le maître du cadi hanbalite, nous révèle, dans une certaine mesure, une pensée commune entre Ibn Ḥāmid et Abū Ya‘lā et par là même, l’influence du maître sur le disciple.

TROISIÈME PARTIE : LE TRAITÉ DE DROIT PUBLIC D'ABU YA'LA

PREMIER CHAPITRE : AḤKĀM D'ABŪ YA'LĀ ET THÉORIES POLITIQUES HANBALITES

En confrontant l'expérience historique d'Abū Ya'ālā avec ses *Aḥkām* nous avons montré que ceux-ci étaient le fruit des rapports d'Abū Ya'ālā avec le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima, le premier vizir hanbalite dans l'histoire du vizirat et membre influent dans l'entourage califal. Aussi bien le cadi hanbalite que le vizir hanbalite défendaient l'institution califale et ses institutions connexes affaiblies. Mais le soutien du califat à travers les *Aḥkām* d'Abū Ya'ālā se fait à travers l'islam hanbalisant traditionaliste³⁴³.

Chemin faisant, nous avons relevé une évolution dans le sens où le hanbalisme au siècle d'Abū Ya'ālā se rapprocha de l'État califien et participa activement à la vie politique pour défendre son idéologie politico-religieuse vis-à-vis de ses rivaux, notamment les chafiites. Une rupture s'opère ainsi dans la tradition hanbalite qui jadis refusa toute compromission avec le pouvoir politique³⁴⁴.

C'est dans ce contexte qu'il faut replacer le traité de droit public d'Abū Ya'ālā mais aussi à travers l'action du mouvement politique hanbalite bagdadien qui soutient le califat et l'islam sunnite traditionaliste hanbalite, face aux courants rationalistes, et contre leurs rivaux chafiites qui leur disputaient la restauration du califat et la résurgence de l'islam sunnite³⁴⁵.

Par ailleurs, Abū Ya'ālā justifie la rédaction de ses *Aḥkām*, en affirmant que ceux-ci « s'inscrivent dans la suite du chapitre de l'imāmat du *Mu'tamad fī uṣūl al-dīn*(voir *supra*) », « j'ajoute dans les *Aḥkām* d'autres chapitres [qui ne sont pas traités dans le *Mu'tamad*] relatifs à ce qui est permis à l'imām (calife) de faire par rapport aux différentes fonctions publiques (*wilāyāt*) », poursuit le cadi³⁴⁶.

Les *Aḥkām* du cadi hanbalite sont composés de vingt chapitres classés d'une façon thématique. La première section traite des institutions politiques, à savoir l'imāmat (*al-imāma*), le vizirat (*al-wizāra*), l'émirat (*al-imāra*), les fonctions de chef dans la « guerre légale »

³⁴³ Sur les rapports entre le cadi hanbalite, Abū Ya'ālā et le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima, voir ici la première partie dédiée au contexte politique. Sur l'aspect traditionaliste des *Aḥkām*, voir *infra* la partie consacrée à l'étude comparative des deux *Aḥkām*, ceux d'Abū Ya'ālā et d'al-Māwardī.

³⁴⁴ Pour plus de détails sur l'évolution du hanbalisme, voir ici le deuxième chapitre de la première partie consacré à la vie socio-religieuse.

³⁴⁵ Pour plus de détails sur le contexte politique et religieux, voir ici la première partie. Voir aussi le troisième chapitre de cette partie.

³⁴⁶ Cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 3, *op. cit.*

(*al-imāra ‘alā l-jihād*), les fonctions de chef dans les guerres « d'intérêt général » (*fi l-wilāya ‘alā ḥurūb al-maṣāliḥ*)³⁴⁷.

La deuxième section, par ailleurs, aborde les institutions judiciaires, à savoir la judicature (*al-qaḍā'*) et le redressement des abus (*al-maẓālim*)³⁴⁸. Le troisième thème est relatif au domaine fiscal et financier : l'aumône légale (*zakāt*), le *fay'*, le butin (*ḡanīma*), l'impôt de capitation (*jizya*) et l'impôt foncier (*harāj*).³⁴⁹

Dans d'autres sections, le cadi hanbalite traite des divisions conventionnelles des territoires (*fīmā tahtalif aḥkāmuh min al-bilād*) et des statuts des terres ayant trait à la vivification des terres mortes (*iḥyā' al-mawāt*), des fiefs (*iqṭā'*) et des réserves et des servitudes (*fī l-ḥimā wa-l-irfāq*)³⁵⁰.

Il est intéressant de souligner que dans ce traité de droit constitutionnel, des thèmes qui par le passé étaient considérés comme des fonctions simplement religieuses sont devenus de véritables institutions politico-religieuses. Cette évolution s'explique par le contexte politique marqué par le désordre politique qui a mené certains théologiens, comme Abū Ya'ālā, à renforcer et à légitimer le pouvoir politique de l'institution califale affaiblie³⁵¹.

Ces fonctions religieuses sont les suivantes : l'imāmat de la prière (*imāmat al-ṣalāt*), la direction du pèlerinage (*wilāyat al-ḥajj*) et la fonction de syndic (*wilāyat al-niqāba*).³⁵²

Les trois derniers thèmes, par ailleurs, des *Aḥkām* sont classés comme suit : le *diwān* (chancellerie), des peines applicables aux crimes et délits (*aḥkām al-jarā'im*) et la *ḥisba*, liée à la question de la commanderie du bien et l'interdiction du mal.³⁵³

Dans l'histoire politique hanbalite, les deux seuls traités de droit public que le hanbalisme nous a légués sont ceux d'Abū Ya'ālā et d'Ibn Taymiyya (728/1328), la *Siyāsa al-ṣar'īyya*³⁵⁴.

Contrairement à Abū Ya'ālā qui commence par les institutions politiques, à savoir le califat, le vizirat et l'émirat, Ibn Taymiyya débute son traité en abordant la nature et

³⁴⁷ *Ibid.*, pp. 3-44.

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 44-78.

³⁴⁹ *Ibid.*, pp. 99-170.

³⁵⁰ *Ibid.*, pp. 171-220.

³⁵¹ Pour plus de détails voir ici troisième chapitre de cette partie consacrée à l'étude comparative des *Aḥkām* du cadi hanbalite et à ceux du chafite al-Māwardī. Voir également, ici première partie dédiée au contexte politico-religieux.

³⁵² Cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, pp. 78-99.

³⁵³ *Ibid.*, pp. 220-292.

³⁵⁴ Cf. Ibn Taymiyya, *Kitāb al-siyāsa al-ṣar'īyya fī iṣlāḥ al-rā'ī wa-l-rā'īyya*, trad. annotée de H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taymiyya*, Beyrouth, PIFD, 1948.

caractères de la fonction publique (*wilāyāt*)³⁵⁵. On note, de prime abord, l'absence du chapitre du califat chez Ibn Taymiyya.

L'absence du chapitre du califat et de ses institutions connexes dans le traité d'Ibn Taymiyya s'explique sans doute par la disparition de l'institution califale sous les coups des Mongoles, à Bagdad, en 656/1258.

Rappelons que l'organisation de l'État califien à Bagdad, au V^e/XI^e siècle, époque d'Abū Ya'ālā, est différente de celle des sultans mamlūks (r. 647/1250-922/1517), époque d'Ibn Taymiyya, dont le territoire s'étend d'Égypte à la péninsule arabique en passant par la Syrie³⁵⁶. Autrement dit, le calife à l'époque d'Abū Ya'ālā avait plus ou moins un champ d'action politique au moment du déclin des Bouyides et l'émergence des sultans seljukides à Bagdad ; alors qu'à l'époque d'Ibn Taymiyya, le pouvoir politique est devenu l'apanage de l'institution du sultanat des Mamlūks.

C'est dans le traité de *Minhāj al-sunna* où Ibn Taymiyya réfute les doctrines chiites d'al-Ḥillī et de Ṭūsī, et développe ses idées sur les fondements théologiques de sa sociologie politique³⁵⁷.

Dans son traité de droit public, la *Siyāsa al-šar'īyya*, Ibn Taymiyya commence d'abord par aborder les questions relatives à la fonction publique (*wilāya*) ensuite celles de la fiscalité et du code pénal, le plus long chapitre, et enfin la question relative à l'obéissance (*ṭā'ā*) et la coopération de l'État qui, selon l'auteur, doit recourir à la consultation (*mušāwara*)³⁵⁸.

L'auteur de la *Siyāsa* ne traite pas non seulement de la question du califat, mais aussi de certains sujets abordés dans les *Aḥkām* d'Abū Ya'ālā. À cet égard, on peut citer les questions relatives à la judicature (*qaḍā'*), au redressement des abus (*mazālim*), aux différents statuts des différentes régions (*fīmā taḥtalif aḥkāmuh min al-bilād*), à la vivification des terres (*fī iḥyā' al-mawāt*), aux règles relatives à la concession de fief (*fī aḥkām al-iqtā'*) et à la chancellerie (*diwān*)³⁵⁹.

Nous sommes enclins à penser que, contrairement à Abū Ya'ālā, Ibn Taymiyya n'est pas dans une optique de théorisation politique. Le traité de droit public de celui-ci appartient plutôt à la littérature de conseil. D'ailleurs, Ibn Taymiyya lui-même affirme dans son

³⁵⁵ Cf. Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, trad. de Laoust, pp. 3-23, *op. cit.*

³⁵⁶ Cf. Ayalon, D., « Mamlūk », in *EI*, Brill Online, Catalogue BULAC, février 2017.

³⁵⁷ Cf. Ibn Taymiyya, *Minhāj al-sunna al-nabawiyya fī naqḍ kalām al-šī'ā al-qadariyya*, le Caire, Maṭba'at Dār al-'urūba, 1962, t. 2.

³⁵⁸ Cf. Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, trad. de Laoust, pp. 59-180.

³⁵⁹ Sur les *Aḥkām* d'Abū Ya'ālā, voir ici troisième partie.

introduction que son manuscrit représente un conseil (*nuṣṣa*) destiné aux détenteurs de l'autorité (*wullāt al-umūr*)³⁶⁰.

Cependant, Abū Ya'ālā aborde séparément les différentes institutions et consacre à chacune un chapitre. Il définit d'abord la fonction de l'institution, les conditions d'investitures, ses différentes catégories, etc. Ibn Taymiyya consacre un seul chapitre pour toutes les fonctions publiques (*wilāyāt*). Aussi, dans le traité d'Ibn Taymiyya, par exemple, on a du mal à cerner le pouvoir exécutif du fait de l'absence de l'institution califale.

La question qui en découle, est peut-on considérer la *Siyāsa* d'Ibn Taymiyya comme étant un véritable traité de droit public ou simplement un traité appartenant à la littérature de conseil, comme nous l'avons déjà souligné (voir *supra*). Étant donné cette différence entre les *Aḥkām* d'Abū Ya'ālā et la *Siyāsa* d'Ibn Taymiyya, on saurait dire que celui-ci s'est inspiré du traité d'Abū Ya'ālā pour rédiger sa *Siyāsa*.

Cependant, les thèmes en commun entre les deux traités sont, les institutions liées à la fiscalité, à savoir : l'aumône légale, le butin (*ḡanīm*) et le *fay'*, et les peines légales (*ḥudūd šar'iyya*). Ibn Taymiyya considère, par ailleurs, que son traité expose les principes généraux de la « politique divine » (*siyāsa ilāhiyya*) et de la lieutenance du prophète (*ināba nabawiyya*)³⁶¹.

Contrairement à Ibn Taymiyya, Abū Ya'ālā dans l'introduction de ses *Aḥkām*, ne parle pas en termes de *siyāsa ilāhiyya* ou de *nuṣṣa* (conseil) destinés aux détenteurs de l'autorité. Aussi, il affirme que ses *Aḥkām* s'inscrivent dans la suite du chapitre de l'imāmat de son traité de théologie, le *Mu'tamad*, en disant « J'ajoute dans les *Aḥkām* d'autres chapitres [qui ne sont pas traités dans le *Mu'tamad*] relatifs à ce qui est permis à l'imām (calife) de faire par rapport aux fonctions publiques (*wilāyāt*) et d'autres »³⁶².

Ainsi, on relève une différence notable entre les deux théologiens hanbalites. Abū Ya'ālā parle en termes de *Aḥkām al-sultāniyya* pour présenter sa conception du pouvoir politique alors qu'Ibn Taymiyya emploie plutôt les deux termes, à savoir *siyāsa šariyya* (« politique légale ») et *siyāsa ilāhiyya* (« politique divine ») pour exposer sa vision de l'État ³⁶³.

La différence entre les deux traités est que les *Aḥkām* appartiennent à la littérature ayant trait au mode et aux règles de gouvernement alors que la *Siyāsa* appartient

³⁶⁰ Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, p. 2, *op. cit.*

³⁶¹ Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, trad. H. Laoust, p. 2, *op. cit.*

³⁶² Cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 3

³⁶³ Il est à remarquer que H. Laoust traduit *siyāsa šar'iyya* par « politique juridique », voir Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, trad. H. Laoust, intro. p. XII.

foncièrement à la littérature de conseil en mettant l'accent sur certaines valeurs morales, à savoir, entre autres, la loyauté (*amāna*) et la piété (*wara* ʾ) du gouvernant³⁶⁴.

Le genre des *Aḥkām al-sulṭāniyya* qui traite des règles et modes de gouvernances, utilisé par Abū Yaʿlā n'a pas eu d'influence sur la postérité hanbalite. Cependant, on relève que la notion de la *Siyāsa al-šarʿiyya* d'Ibn Taymiyya a été reprise par son disciple, Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (m. 751/1349) dans l'ouvrage intitulé, *al-Ṭuruq al-ḥukmiyya fī l-siyāsa al-šariyya* qui traite essentiellement de la judicature. Il convient de souligner, par ailleurs, que ledit ouvrage n'est pas un traité de droit public³⁶⁵.

Ibn Taymiyya est le premier hanbalite à avoir utilisé ce concept de *siyāsa šarʿiyya*. À travers ladite conception, le théologien hanbalite vise à inclure la *šarīʿa* dans la loi séculière des sultans mamlūks qui étaient essentiellement des militaires. Il est à remarquer qu'avant même les Mamlūks, les califes et leurs représentants exerçaient une sorte de pouvoir discrétionnaire en dehors du cadre de la *šarīʿa*³⁶⁶.

Le concept de *siyāsa šarʿiyya* a été repris par Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, le disciple d'Ibn Taymiyya, dans son ouvrage intitulé, *al-Ṭuruq al-ḥukmiyya fī l-siyāsa al-šariyya* qui traite essentiellement de la judicature mais ce n'est pas un traité de droit public. Cependant, le concept des *Aḥkām al-sulṭāniyya*, genre appartenant au mode de gouvernance, n'a pas été repris par la postérité hanbalite et n'a pas fait l'objet de *muhtaṣar* (résumé).

Le désintérêt des hanbalites postérieurs à Abū Yaʿlā, à l'égard des *Aḥkām*, s'explique probablement par l'affaiblissement et la disparition du califat qui occupe une place centrale dans les *Aḥkām*, dans le sens où Abū Yaʿlā attribue tous les pouvoirs au calife. Autrement dit, l'organisation de l'État des califes est différente de celles des Mamlūks ou des Ottomans.

Les prédécesseurs hanbalites à Abū Yaʿlā et à Ibn Taymiyya, ont abordé le thème politique simplement dans la littérature de combat, les professions de foi. Les thèmes récurrents sont la précellence (*afḍaliyya*) des quatre premiers califes et le devoir d'obéissance (*ṭāʾa*) de l'autorité.

Aussi, l'éponyme de l'école hanbalite, Ibn Hanbal traite-il uniquement de la question de l'ordre hiérarchique (*tartīb*) et de la précellence des quatre premiers califes, dans ses *Responsa* (*Masā'il*)³⁶⁷.

³⁶⁴ Cf. L. Marlow, « Advice et advice literature », in *El, Three*, Brill Online, Catalogue BULAC, 2017.

³⁶⁵ Cf. Ibn al-Qayyim, *al-Ṭuruq al-ḥukmiyya fī l-siyāsa al-šarʿiyya*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 1953.

³⁶⁶ Cf. J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, p. 52, op. cit., voir Bosworth, C. E., Netton, I. R. et Vogel F. E., « *Siyāsa* », in *El*, Brill Online, Catalogue BULAC, 2017.

³⁶⁷ Cf. Ibn Hanbal, *al-Masā'il*, Inde, al-Dār al-ʿilmiyya, 1^{ère} éd. 1998, vol. 1, pp. 424-428.

Par ailleurs, dans les différents crédos d'Ibn Hanbal rapportés par le fils d'Abū Ya'ālā, le cadi Abū l-Ḥusayn (m. 526/1132), dans ses *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, Ibn Hanbal aborde également la question de l'obéissance (*Ṭā'ā*), du pouvoir et de la doctrine de *tafḍīl* (précellence). Il admet que l'ordre de précellence des quatre premiers califes correspond à leur ordre de succession chronologique³⁶⁸. Cependant, dans certains passages on relève chez Ibn Hanbal une certaine hésitation à l'égard de 'Alī avec une nette préférence pour Abū Bakr et 'Umar³⁶⁹.

Dans la profession de foi transmise par Aḥmad b. Ja'far Abū l-'Abbās al-Iṣṭahrī, Ibn Hanbal enjoint la communauté à ne pas se rebeller contre l'autorité (*lā taḥruju 'alā al-sultān*) et les paiements des revenus de l'État doivent être respectés, à savoir l'aumône légale (*ṣadaqa*) et le butin (*ḡanīma*)³⁷⁰.

Le thème politique, par ailleurs, chez le théologien hanbalite Ibn Baṭṭa al-'Ukbārī (m. 387/997), est également exprimé dans son fameux crédo, l'*Ibāna ṣaḡīra*, où il énonce ses différentes positions théologiques et dénonce ses adversaires. C'est en ces termes qu'il exprime son article de foi politique : « Il faut croire et savoir qu'après les prophètes et les envoyés de Dieu, le meilleur des hommes, le plus éminent (*afḍal*), le plus considéré auprès de Dieu, le plus digne de la lieutenance (*hilāfa*) du prophète est Abū Bakr... Après Abū Bakr est 'Umar, dans le même ordre de mérite, vient 'Utmān ensuite 'Alī... »³⁷¹.

Comme pour Ibn Hanbal, Ibn Baṭṭa admet que l'ordre de précellence des quatre premiers califes correspond à leur ordre de succession.

Dans un autre article de foi, ledit théologien hanbalite évoque la doctrine de l'obéissance de l'autorité, un principe sur lequel est fondé la pensée politique hanbalite. Il affirme qu'« il faut s'abstenir (*kaff*) d'intervenir dans toute guerre civile (*fitna*), mais se tenir à l'écart (*qu'ūd*). Il ne faut pas s'insurger les armes à la main contre le chef (*imām*). »³⁷². Il est à remarquer qu'Ibn Baṭṭa est maintes fois cité par Abū Ya'ālā dans son long chapitre consacré à l'imāmat dans le traité de théologie, le *Mu'ṭamad*³⁷³.

Abū Ya'ālā fait référence à Ibn Baṭṭa pour fonder ses thèses politiques ayant trait à la justification de l'élection des quatre premiers califes et pour réfuter les thèses des chiites

³⁶⁸ Cf. Abū l-Ḥusayn b. Abī Ya'ālā, *Ṭabaqāt*, I, pp. 24-36, *op. cit.*

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 30 et pp. 243-244.

³⁷⁰ *Ibid.*, I, pp. 26-27.

³⁷¹ Cf. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, pp. 113-115, *op. cit.*

³⁷² Cf. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, pp. 126-127, *op. cit.*

³⁷³ Cf. Abū Ya'ālā, *Kitāb al-mu'ṭamad fī uṣūl al-dīn*, Éd. par Wadī Z. Haddad, Coll. « Recherches », Beyrouth, Dār al-Mašraq, 1974, pp. 224-225.

imāmites, qui sont désignés par *al-rāfiḍa* et les harijites, lesquels contestèrent le califat de ‘Alī

374 .

À la différence des professions de foi de ses prédécesseurs, Abū Ya‘lā aborde davantage de questions relevant du pouvoir politique, dans son credo, le *Mu‘tamad*. Mis à part ses réfutations, il est intéressant d’ajouter qu’Abū Ya‘lā, contrairement à ses prédécesseurs, tente de théoriser des questions politiques dans son credo, avant même la rédaction de ses *Aḥkām*, son traité de droit public.

Il traite, par exemple, du mode d’investiture. Aussi, il aborde la question relative au nombre de personnes qui compose le collège électoral des *ahl al-ḥall wa-l-‘aqd*, pour désigner l’imām. Il admet que l’imāmat se confère (*tan‘aqid*) par le groupe (*jamā‘a*) des *ahl al-ḥall wa-l-‘aqd* et non juste par une personne composant le collège électoral des *ahl al-ḥall wa-l-‘aqd*. Pour étayer sa thèse, le cadī hanbalite cite une tradition rapportée par Ibn Hanbal³⁷⁵.

Par ailleurs, notre cadī discute bon nombre de questions, à savoir : si l’imām meurt est-ce que c’est à *ahl al-ḥall wa-l-‘aqd* de désigner le successeur ; personne ne peut annuler (*fash*) l’imāmat à moins qu’il ait une raison valable ; l’imāmat appartient à la tribu de qurayš ; l’infaillibilité n’est pas une condition sine qua non pour devenir imām ; il n’est pas obligatoire que l’imām ait la connaissance de l’au-delà (*‘ālim bi-l-ġayb*) ; il n’est pas nécessaire que l’imām manifeste des miracles (*iẓhār al-mu‘jiza*) ; il n’est pas permis de désigner deux imāms simultanément, etc.³⁷⁶

Abū Ya‘lā réfute dans une large mesure les thèses politiques chiïtes imāmites et mu‘tazilites. Sachant que notre cadī a rédigé son credo sous les Bouyides chiïtes. Nous avons déjà eu l’occasion de montrer qu’il y a une intratextualité entre le *Mu‘tamad* et les *Aḥkām* d’Abū Ya‘lā. Si bien que celui-ci reprend quelques thèses politiques du *Mu‘tamad* pour les citer dans les *Aḥkām*. On peut citer par exemple la question du mode de désignation³⁷⁷.

Contrairement à Abū Ya‘lā qui expose ses points de vue politiques dans un credo, le *Mu‘tamad*, en s’inspirant des modèles des traités de *kalām* acharites ou mu‘tazilites, Ibn Taymiyya énonce ses thèses politiques dans une profession de foi qui rappelle les credos hanbalites traditionalistes, comme ceux d’Ibn Hanbal ou d’Ibn Baṭṭa.

³⁷⁴ Cf. Abū Ya‘lā, *Mu‘tamad*, pp. 228-230.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 238. Pour plus de détails, voir ici deuxième chapitre de la deuxième partie.

³⁷⁶ *Ibid.*, pp. 238-254.

³⁷⁷ Pour plus de détails, voir ici le deuxième chapitre de la deuxième partie consacré aux œuvres d’Abū Ya‘lā.

D'ailleurs, la position politique d'Ibn Taymiyya, dans sa profession de foi, la *Wāsiṭiyya*, est sous forme d'un article de foi. Tels Ibn Hanbal et Ibn Baṭṭa, il évoque simplement la doctrine des mérites (*faḍā'il*) et de la hiérarchie (*marātib*) des compagnons en réfutant les thèses politiques des chiites imāmrites³⁷⁸.

Nonobstant, Ibn Taymiyya développe ses principes politiques dans son *Minhāj* où il réfute les doctrines chiites, notamment celles d'al-Ḥillī et d'al-Ṭūsī et dans son traité de droit public, la *Siyāsa*.

Dans son *Minhāj*, le chapitre consacré à l'imāmat, Ibn Taymiyya commence par discuter la question de la légitimité et de la désignation d'Abū Bakr, en réfutant à chaque fois les thèses politiques du savant chiite imāmite, al-Ḥillī. Il est intéressant de noter que le préambule dudit chapitre en dit long sur le désaccord et l'hésitation des musulmans non seulement sunnites mais aussi chiites sur la question de savoir si le prophète avait laissé un testament ou non quant à sa succession.

Aussi, Ibn Taymiyya dans sa première assertion, mentionne-t-il une affirmation d'al-Ḥillī, selon laquelle : « Ils [les gens (*ahl*) de la sunna] disent que le prophète n'a désigné aucun successeur (*lam yanuṣ 'alā imāmat aḥad*) et qu'il est mort sans laisser de testament (*waṣiyya*). »³⁷⁹.

En réfutant l'affirmation d'al-Ḥillī, le théologien hanbalite soutient que la thèse citée par ledit savant chiite, n'est pas partagée par l'ensemble des partisans de la sunna (*ahl al-sunna*). Pour étayer sa thèse, Ibn Taymiyya évoque le désaccord des sunnites et en particulier ceux des hanbalites à propos de la question en citant Abū Ya'lā qui rapporte deux traditions, selon Ibn Hanbal : la première soutient que la désignation d'Abū Bakr était basée sur un mode électif (*iḥtiyār*) ; alors que la seconde affirme que l'élection d'Abū Bakr a été justifiée par un texte implicite (*ḥafī*) et allusif (*iṣāra*)³⁸⁰.

Il est intéressant de noter qu'Abū Ya'lā adopte la thèse de l'élection (*iḥtiyār*) alors qu'Ibn Hanbal, Ibn Hāmid, maître d'Abū Ya'lā, Ibn Taymiyya et certains des partisans de la tradition (*ahl al-ḥadīth*) soutiennent la thèse du texte (*naṣṣ*)³⁸¹.

L'auteur du *Minhāj*, pour fonder sa thèse, rapporte par ailleurs les théories politiques soutenues par le célèbre juriste zāhirite et théologien andalou, Ibn Ḥazm (m. 456/1064) tirées

³⁷⁸ Cf. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya, la wāsiṭiyya*, Paris, Geuthner, 1986. pp. 76-82.

³⁷⁹ Ibn Taymiyya, *Minhāj*, I, p. 340; al-'Allāma al-Ḥillī, *Minhāj al-karāma fī ma'rifat al-imāma*, Téhéran, 1880.

³⁸⁰ Ibn Taymiyya, *Minhāj*, I, pp. 340-341.

³⁸¹ Cf. Abū Ya'lā, *Mu'tamad*, p. 223; Ibn Taymiyya, *Minhāj*, I, pp. 344 et p. 348.

de son ouvrage hérésiographique, *al-Milal wa-l-nihal*. Selon Ibn Taymiyya, le juriste andalou affirme qu'Abū Bakr a été désigné par un texte explicite (*naṣṣ jalī*)³⁸².

Cependant, Ibn Ḥazm cite quelques avis divergents à ce propos. Aussi, mentionne-t-il que : « Les gens ont divergé sur la question de l'imāmat, certains ont soutenu que le prophète n'a désigné aucun successeur (*lam yastahlif aḥad*) alors que d'autres affirment que le fait que le prophète a choisi Abū Bakr pour diriger la prière est une preuve (*istahlafa Abū Bakr 'alā al-ṣalāt*) qu'Abū Bakr est prioritaire dans l'imāmat et le califat. »³⁸³.

Il est à remarquer qu'Abū Ya'ālā est maintes fois cité par Ibn Taymiyya, dans ce chapitre consacré à l'imāmat (voir *supra*). Pour réfuter la théorie politique des rāwandiyya, selon laquelle le prophète a désigné son oncle à al-'Abbās sur une base textuelle, Ibn Taymiyya cite Abū Ya'ālā³⁸⁴.

Si bien que nous sommes enclins à penser qu'Ibn Taymiyya a lu le *Mu ṭamad* d'Abū Ya'ālā. L'auteur du *Minhāj* met à contribution également la profession de foi d'Ibn Baṭṭa qui est cité à son tour de nombreuses fois par Abū Ya'ālā, dans le chapitre consacré à l'imāmat du *Mu ṭamad*³⁸⁵. Ibn Taymiyya mentionne non seulement les deux juristes et théologiens hanbalites susmentionnés mais aussi le zāhirite Ibn Ḥazm (voir *supra*).

Sur la question du nombre de personnes composant le collège électoral susceptible de désigner le successeur du prophète, ni Abū Ya'ālā ni Ibn Taymiyya n'en discutent, contrairement aux autres écoles. Al-Māwardī par exemple l'aborde dans ses *Aḥkām* contrairement à Abū Ya'ālā qui la passe sous silence dans ses *Aḥkām*³⁸⁶.

Abū Ya'ālā affirme simplement que l'imāmat se confère par le choix (*ihtiyār*) et le consensus du groupe (*jumhūr*) des *ahl al-ḥall wa-l-'aqd* sans préciser le nombre. Ibn Taymiyya, par ailleurs, mentionne que l'imāmat se confère juste par l'acceptation des *ahl al-ṣawka wa-l-qudra* (ceux qui sont dotés de force et de pouvoir) et le consensus des gens (*nās*)³⁸⁷.

On relève, par ailleurs, une différence entre Abū Ya'ālā et Ibn Taymiyya d'abord au nom donné au collège électoral, le premier emploie *ahl al-ḥall wa-l-'aqd* et le second *ahl al-ṣawka wa-l-qudra*, ensuite au type de consensus. Abū Ya'ālā considère que le consensus des *ahl al-ḥall wa-*

³⁸² Cf. Ibn Taymiyya, *Minhāj*, I, p. 345-347.

³⁸³ *Ibid.*, I, p. 344.

³⁸⁴ Cf. Ibn Taymiyya, *Minhāj*, I, p. 349.

³⁸⁵ Cf. Abū Ya'ālā, *Mu ṭamad*, pp. 222-254. Voir également ici le chap. 2 de la deuxième partie.

³⁸⁶ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 7.

³⁸⁷ *Ibid.* ; Ibn Taymiyya, *Minhāj*, I, p. 365.

l-'aqd suffit pour choisir le candidat à l'imāmat alors qu'Ibn Taymiyya parle en termes de consensus des gens (*nās*), sans préciser à quelle catégorie appartiennent ces gens³⁸⁸.

En dépit de cette différence entre les deux théologiens hanbalites, on relève chez eux une similitude conceptuelle quant à la légitimité du pouvoir. En dehors du consensus, les deux théologiens considèrent que ladite légitimité trouve sa source dans la force.

Pour justifier cette thèse, Abū Ya'ālā cite une tradition rapportée par un traditionniste hanbalite 'Abdūs b. Mālīk al-'Aṭṭār, selon Ibn Hanbal, selon laquelle : « Celui qui l'emporte sur les autres par le glaive (*man ḡalaba 'alayhim bi-l-sayf*) pour devenir calife et il a été nommé (*summiyya*) commandeur de croyant (*amīr al-mu'minīn*), il n'est permis à personne, qui croit en Dieu et au jugement dernier, de ne pas voir en lui un imām qu'il soit juste (*'ādil*) ou injuste (*jā'ir*). »³⁸⁹.

Il est intéressant de noter qu'Ibn Taymiyya, pour fonder sa thèse, mentionne le même traditionniste hanbalite, cité par Abū Ya'ālā. Il y a une intertextualité entre les deux théologiens hanbalites, autrement dit. Mais la tradition dudit traditionniste hanbalite citée dans le texte d'Ibn Taymiyya présente quelques variantes avec celle citée dans le texte d'Abū Ya'ālā. Selon Ibn Taymiyya, 'Abdūs b. Mālīk al-'Aṭṭār a dit : « Celui qui a été investi calife suite à un accord unanime des gens (*ajma 'a 'alayh al-nās*), et celui qui l'emporte par le glaive pour devenir calife et il a été nommé commandeur de croyants, le paiement de l'aumône légale (*sadaqa*) est obligatoire qu'il soit juste ou injuste. »³⁹⁰.

En l'occurrence, Ibn Taymiyya ne cite pas directement Abū Ya'ālā mais il est probable que l'auteur du *Mihāj* a lu non seulement les *Aḥkām* d'Abū Ya'ālā mais aussi son *Mu'tamad* comme nous l'avons déjà souligné (voir *supra*).

La conception du pouvoir politique chez Ibn Taymiyya repose essentiellement sur deux fondements, à savoir la force (*quwwa*) et la loyauté (*amāna*). Cette dernière est un leitmotiv dans la littérature politique d'Ibn Taymiyya qui traite de la fonction publique. Il convient de souligner que cette notion de loyauté est absente chez Abū Ya'ālā³⁹¹.

Contrairement à Abū Ya'ālā qui aborde les fonctions publiques (*wilāyāt*) séparément, le califat, vizirat, émirat, judicature, etc. (voir *infra*), Ibn Taymiyya, dans son traité, la *Siyāsa*, consacre un seul chapitre où il traite d'une façon générale de la nature et du but de la fonction publique. L'auteur de la *Siyāsa* développe toute une littérature autour de cette fonction. Il

³⁸⁸ Cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 7 ; Ibn Taymiyya, *Minhāj*, I, p. 365.

³⁸⁹ Cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 7.

³⁹⁰ Cf. Ibn Taymiyya, *Minhāj*, I, p. 366.

³⁹¹ Cf. Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, pp. 10-18.

considère, par ailleurs, que la visée (*maqṣad*) des *wilāyāt* est axée autour de la commanderie du bien et l'interdiction du mal, la *ḥisba*³⁹².

Il convient d'indiquer que lorsqu'Ibn Taymiyya énumère les différentes fonctions publiques, il ne mentionne ni l'institution califale ni le sultanat des Mamlūks qui était l'institution suprême à l'époque du théologien hanbalite (voir *supra*). Aussi, il cite les gouverneurs (*nā'ib* pl. *nuwwāb*), les émirs, les officiers (*muqaddam*) supérieurs ou subalternes, les fonctionnaires des finances, qui comprennent les vizirs, les secrétaires, les comptables (*šadd*), les collecteurs d'impôt foncier (*harāj*, l'aumône légale (*ṣadaqa*) ou d'autres impôts³⁹³.

Aussi, lorsqu'Ibn Taymiyya aborde la question des conditions devant être exigées pour l'investiture d'une fonction publique, il les généralise quasiment à toutes les fonctions. Les conditions citées sont : la loyauté (*amāna*), la force (*quwwa*) et le scrupule (*wara'*), la compétence (*kafā'a*) et la science (*'ilm*). Par exemple, pour la fonction de la judicature, Ibn Taymiyya affirme que le cadi doit être le plus savant (*al-a'lam*), le plus scrupuleux (*al-awra'*) et le plus compétent (*al-akfa'*)³⁹⁴.

Nonobstant, Abū Ya'ālā est dans une autre optique et dans un autre contexte politique, lorsqu'il mentionne les qualités ou les conditions requises pour l'investiture d'une fonction. Notre cadi hanbalite théorise dans un contexte où l'institution califale est certes vacillante mais tente autant se faire que peut de retrouver son pouvoir avec le déclin des Bouyides. Alors qu'Ibn Taymiyya rédige son traité dans un contexte où le califat, installé au Caire, sous les sultans mamluks, n'a aucun pouvoir politique et sa présence semble n'avoir d'autres raisons que de légitimer le pouvoir effectivement exercé par les Mamluks³⁹⁵.

Ainsi, Abū Ya'ālā exige des conditions qui ne sont guère applicables à l'époque d'Ibn Taymiyya. Il exige par exemple du candidat à l'imāmat, le lignage (*nasab*) qurayšite. Il cite par ailleurs d'autres conditions : la condition d'homme libre (*ḥuriyya*), la puberté (*bulūḡ*), la raison (*'aql*), la science religieuse (*'ilm*), l'honorabilité (*'adāla*). Notre cadi hanbalite mentionne, par ailleurs, la nécessité pour le candidat à l'imāmat d'être le meilleur en science (*afḍalouhoum fī l-'ilm*) et en religion (*dīn*)³⁹⁶.

Contrairement à Abū Yala qui aborde l'institution califale à part et qui lui consacre le plus long chapitre dans ses *Aḥkam*, Ibn Taymiyya non seulement n'aborde pas l'institution du

³⁹² Cf. Ibn Taymiyya, *al-Ḥisba fī l-islām*, le Caire, al-Mu'ayyad, 1318, p. 11.

³⁹³ Cf. Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, trad. Laoust, p. 4, *op. cit.*

³⁹⁴ *Ibid.*, pp. 15-16. Il convient de souligner que H. Laoust traduit, *al-akfa'* par énergique, voir p. 16.

³⁹⁵ Sur le contexte politique d'Abū Ya'ālā, voir ici la première partie. Sur le contexte d'Ibn Taymiyya, voir D. Aylan, « Mamlūk », in *EI*, Brill Online, Catalogue BULAC, mars 2017.

³⁹⁶ Cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 7.

sultanat au sens propre du terme, dans sa *Siyāsa*, mais aussi il ne fait pas référence à ladite institution dans le chapitre consacré aux fonctions publiques (voir *supra*). Il parle simplement en termes de *Wullāt al-umūr* (détenteurs d'autorité)³⁹⁷.

Ainsi, avec l'évolution institutionnelle, la théorie politique sunnite selon laquelle, le pouvoir politique appartient à la tribu de qurayš n'a pas trouvé sa place à l'époque d'Ibn Taymiyya. Cependant, à l'époque d'Abū Ya'lā, sous le califat 'abbāside, l'importance du *nasab*, le lignage, était telle que la fonction du syndic (*naqīb al-ašrāf*) qui était simplement une fonction religieuse devient carrément une institution politico-religieuse. Dans le même ordre d'idée, le cadi hanbalite exige même du vizir l'appartenance au lignage qurayšite³⁹⁸.

Cette théorie du *nasab* qui redevient l'un des fondements politiques, à l'époque d'Abū Ya'lā, était une façon pour les théologiens sunnites de renforcer et de légitimer l'institution califale qui était vacillante avant sa disparition à Bagdad sous le coup des Mongols, en 657/1258³⁹⁹.

Le contexte politique étant trouble à l'époque d'Abū Ya'lā, d'autres fonctions qui étaient simplement religieuses, comme celle de syndic (*niqāba*), étaient devenues de véritables institutions politiques. On peut citer à cet égard, l'imāmat à la prière (*fī l-wilāya 'alā imāmat al-ṣalāt*) et la direction du pèlerinage (*fī wilāyat al-ḥajj*)⁴⁰⁰.

Abū Ya'lā, par ailleurs, affirme que la direction du pèlerinage est une fonction politique (*wilāya siyāsa*). Cette conception du cadi hanbalite suppose que le chef de la caravane des pèlerins (*amīr al-ḥajj*) doit être nommé par le calife⁴⁰¹.

Cependant, Ibn Taymiyya, dans sa *Siyāsa* n'aborde pas la fonction de *wilāyat al-ḥajj*. Il traite, par ailleurs, tel Abū Ya'lā, de la fonction de l'imāmat à la prière (*imāmat al-ṣalāt*) pour montrer comment on doit choisir un candidat à une fonction publique lorsqu'on a deux concurrents qui possèdent les mêmes compétences à une fonction donnée. Pour l'imāmat à la prière, selon Ibn Taymiyya, il faut choisir le meilleur lecteur du Coran (*aqra'uhum liktāb Allāh*). Et si tous récitent aussi bien le Coran, on prendra celui qui connaît mieux la sunna (*a'lamuhum bi-l-sunna*). Si tous connaissent également la sunna, on prendra celui qui a émigré en premier (*aqdamuhum hijra*)⁴⁰².

³⁹⁷ Cf. Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, p. 3-22. *op. cit.*

³⁹⁸ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 13. et p. 74 ; al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 121-125.

³⁹⁹ Sur le contexte politique, voir ici la première partie.

⁴⁰⁰ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 74-93.

⁴⁰¹ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 92-96.

⁴⁰² Cf. Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, p. 22.

Abū Ya‘lā aborde autrement cette fonction religieuse. Ainsi, il la considère non seulement comme une institution politique mais aussi, l’imām à la prière doit être nommé par le souverain (*sulṭān*). De plus, celui-ci doit contrôler les doctrines enseignées dans les mosquées. À cet égard, il est à remarquer que notre cadi hanbalite théorise dans un contexte marqué par la résurgence de l’islam traditionaliste, à travers la *risāla al-qādiriyya*, profession de foi d’inspiration hanbalite, aux dépens du rationalisme exercé par les mu‘tazilites et certains acharites ou hanafites⁴⁰³.

Dans ce contexte, Abū Ya‘lā exige de l’imām à la prière non seulement la connaissance de la sunna et le Coran, tel Ibn Taymiyya, mais il exige aussi la connaissance des chaînes de transmetteurs authentiques (*ṣaḥīḥa*). De ce point de vue, Abū Ya‘lā paraît plus exigeant et plus traditionaliste qu’Ibn Taymiyya. Lorsqu’Abū Ya‘lā mentionne la connaissance du Coran, il parle en termes de ses différents sens (*awjuh al-qur’ān*)⁴⁰⁴.

L’insistance de notre cadi hanbalite sur la tradition, *‘ilm al-ḥadīth*, s’explique par les luttes théologiques de l’époque entre rationalistes et traditionalistes. En outre, Abū Ya‘lā, dans ses *Aḥkām* réfute les *Aḥkām* du théologien chafiiite, al-Māwardī qui ne mentionne pas de conditions particulières pour l’exercice de l’imāmat à la prière⁴⁰⁵.

Pour trancher entre deux candidats également qualifiés, à la fonction publique, aussi bien Abū Ya‘lā qu’Ibn Taymiyya admettent qu’il faut recourir à la doctrine du tirage au sort (*qur‘a*), le procédé divinatoire islamique. Pour les deux théologiens hanbalites, c’est le favorisé au tirage au sort qui l’emporte. Tous deux citent des traditions pour fonder leurs thèses respectives⁴⁰⁶.

Abū Ya‘lā mentionne le tirage au sort, dans le cas où deux califes auraient les mêmes qualités et titres alors qu’Ibn Taymiyya soutient cette doctrine d’une façon générale. En acceptant le tirage au sort, Abū Ya‘lā exclut le choix ou le rôle des *ahl al-ḥall wa-l-‘aqd*.

⁴⁰³ Cf. Abū Ya‘lā, *Aḥkām*, pp. 210-211. Pour plus de détails sur la question de l’interventionnisme du calife sur les espaces publics, voir ici, troisième chap. de la troisième partie consacrée à la comparaison entre les *Aḥkām* d’Abū Ya‘lā et ceux d’al-Māwardī. Voir notamment la section qui traite des réserves et des servitudes (*fi l-ḥimā wa l-irfāq*). Sur le contexte politique, voir ici la première partie.

⁴⁰⁴ Cf. Abū Ya‘lā, *Aḥkām*, pp. 210-211.

⁴⁰⁵ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 237-238. Pour plus de détails, voir ici le troisième chap. de la troisième partie.

⁴⁰⁶ Cf. Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, p. 23 ; Abū Ya‘lā, *Aḥkām*, p. 9.

Conclusion :

L'histoire de la pensée politique hanbalite ne nous a légué que deux traités de droit public. Le premier est celui d'Abū Ya'ālā, les *Aḥkām*, et le second appartient à Ibn Taymiyya, la *Siyāsa al-šar'īyya*. Les *Aḥkām* d'Abū Ya'ālā représentent le point d'orgue dans l'histoire politique hanbalite. Avant celui-ci le thème politique était exprimé seulement dans la littérature de combat, les professions de foi ou dans les traités de théologie.

Ibn Hanbal, l'éponyme de l'école hanbalite, dans ses différents credos rapportés par le fils d'Abū Ya'ālā, le cadī Abū l-Ḥusayn (m. 526/1132), dans ses *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, aborde la question de l'obéissance (*ṭā'ā*) du pouvoir et de la doctrine de *tafḍīl* (précellence). Il admet que l'ordre de précellence des quatre premiers califes correspond à leur ordre de succession chronologique.

Dans l'une des professions de foi transmises par Aḥmad b. Ja'far Abū l-'Abbās al-Iṣṭahrī, Ibn Hanbal enjoint la communauté à ne pas se rebeller contre l'autorité (*lā tahruju 'alā al-sultān*) et les paiements des revenus de l'État doivent être respectés, à savoir l'aumône légale (*ṣadaqa*) et le butin (*ḡanīma*). Dans ses *Responsa* (*Masā'il*), par ailleurs, Ibn Hanbal traite uniquement de la question de l'ordre hiérarchique (*tartīb*) et de la précellence des quatre premiers califes.

Ibn Baṭṭa al-'Ukbārī a également exprimé ses positions politiques sous forme d'article de foi, dans sa fameuse profession de foi, l'*l'bāna ṣaḡīra*. Il reprend, dans une large mesure, les thèmes d'Ibn Hanbal. Il mentionne l'ordre de précellence (*afḍaliyya*) des quatre premiers califes et l'interdiction de se rebeller contre le souverain.

Abū Ya'ālā aborde la question politique non seulement dans son traité de théologie, le *Mu'tamad* mais aussi dans son traité de droit public, les *Aḥkām*. Il en est de même pour Ibn Taymiyya qui traite du thème politique non seulement dans son *Minhāj al-sunna* mais aussi dans son traité de droit public, la *Siyāsa al-šar'īyya*.

Pour exposer sa conception politique, économique et éthique de l'État, Abū Ya'ālā utilise le concept des *aḥkām al-sulṭāniyya*, genre appartenant au mode de gouvernance et à l'administration de l'État islamique.

Cependant, Ibn Taymiyya parle en termes de *siyāsa šar'īyya* (« politique légale ») et de *siyāsa ilāhiyya* (« politique divine ») pour présenter sa conception de l'État. Il est le premier hanbalite à avoir utilisé ce concept de *siyāsa šar'īyya*. À travers ladite conception, le théologien hanbalite vise à inclure la *šarī'a* dans la loi séculière des sultans mamlūks qui étaient essentiellement des militaires.

Il est à remarquer qu'avant même les Mamlūks, les califes et leurs représentants exerçaient une sorte de pouvoir discrétionnaire en dehors du cadre de la *šār ʿīa*. L'objectif du théologien hanbalite est la gouvernance en accord avec la loi religieuse.

Le concept de *siyāsa šār ʿīyya* a été repris par Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, le disciple d'Ibn Taymiyya, dans son ouvrage intitulé, *al-Ṭuruq al-ḥukmiyya fī l-siyāsa al-šariyya* qui traite essentiellement de la judicature mais ce n'est pas un traité de droit public. Cependant, le concept des *Aḥkām al-sulṭāniyya*, genre appartenant au mode de gouvernance, n'a pas été repris par la postérité hanbalite et n'a fait l'objet ni d'un commentaire (*šarḥ*) ni d'un résumé (*muhtaṣar*).

Le désintérêt des hanbalites postérieurs à Abū Yaʿlā, à l'égard des *Aḥkām*, s'explique probablement par l'affaiblissement et la disparition du califat qui occupe une place centrale dans les *Aḥkām* dans le sens où Abū Yaʿlā attribue tous les pouvoirs au calife.

Cette différence conceptuelle entre Abū Yaʿlā et Ibn Taymiyya reflète l'organisation et le contenu de leurs traités. Dans la partie consacrée aux institutions politiques (le califat, le vizirat, l'émirat) et judiciaires (judicature, le tribunal des redressements des abus), les *Aḥkām* les abordent d'une façon distincte en établissant des théories ; alors que la *Siyāsa* d'Ibn Taymiyya consacre un seul chapitre pour l'ensemble des institutions, en mettant l'accent sur certaines valeurs morales pour la gouvernance, à savoir, le scrupule (*waraʾ*) et la loyauté (*amāna*). Le traité d'Ibn Taymiyya appartient plutôt à la littérature de conseil (*naṣīḥa*).

Contrairement à Abū Yaʿlā qui consacre à l'institution califale le plus long chapitre, dans ses *Aḥkām*, Ibn Taymiyya n'aborde pas non seulement le thème du califat mais aussi l'institution sultanienne des Mamlūks, dans sa *Siyāsa*.

Ibn Taymiyya parle seulement en termes de *Wullāt al-umūr* (détenteur de l'autorité) pour faire référence au pouvoir politique. L'attitude de celui-ci s'explique par la disparition de l'institution califale sous le coup des Mongoles en (656/1258) à Bagdad.

De plus, il est intéressant de noter que le célèbre théologien hanbalite n'a pas tenté de défendre l'institution califale ou de la revendiquer dans un contexte où le calife installé au Caire, sous les sultans mamluks, n'avait aucun pouvoir politique et sa présence semblait n'avoir d'autres raisons que de légitimer le pouvoir effectivement exercé par les Mamluks.

Aussi, avec l'évolution institutionnelle, la notion du lignage qurayšite (*nasab*), source de légitimité politique, tient une place centrale chez Abū Yaʿlā non seulement dans le chapitre du califat mais aussi dans celui du vizirat et d'autres chapitres, alors que chez Ibn Taymiyya

cette notion est totalement absente dans sa *Siyāsa*. À cet égard, il convient de souligner que la fonction du syndic (*naqīb al-ašraf*) qui était simplement une fonction religieuse devient carrément une institution politico-religieuse dans le traité d'Abū Ya'ālā.

Ibn Taymiyya développe par ailleurs la question du califat dans son *Minhāj al-sunna* où il réfute les doctrines chiites, notamment celles d'al-Ḥillī et d'al-Ṭūsī.

Sur la question de la désignation du calife Abū Bakr, l'auteur du *Minhāj*, tels Ibn Hanbal, Ibn Hāmid, maître d'Abū Ya'ālā et certains des partisans de la tradition (*ahl al-ḥadīth*) soutiennent la thèse du texte (*naṣṣ*) alors qu'Abū Ya'ālā adopte la thèse de l'élection (*ihtiyār*), tel le mu'tazilite le cadī 'Abd al-Jabbār.

Abū Ya'ālā affirme que l'imāmat se confère par le choix (*ihtiyār*) et le consensus du groupe (*jumhūr*) des *ahl al-ḥall wa-l-'aqd* sans préciser le nombre. Ibn Taymiyya, par ailleurs, mentionne que l'imāmat se confère juste par l'acceptation des *ahl al-šawka wa-l-qudra* (ceux qui sont dotés de force et de pouvoir) et le consensus des gens (*nās*).

Le premier mentionne le consensus des *ahl al-ḥall wa-l-'aqd* alors que le second parle en termes de consensus des gens et de *ahl al-šawka wa-l-qudra* au lieu de *ahl al-ḥall wa-l-'aqd*.

Il convient de souligner qu'Abū Ya'ālā est maintes fois cité par Ibn Taymiyya dans son *Minhāj*, dans le chapitre consacré au califat. Cela dit, l'auteur du *Minhāj* a mis à contribution le chapitre de l'imāmat du *Mu'tamad* d'Abū Ya'ālā. Cependant, on ne saurait dire qu'Ibn Taymiyya s'est inspiré des *Aḥkām* d'Abū Ya'ālā pour rédiger sa *Siyāsa al-šariyya*, comme nous l'avons déjà mentionné.

DEUXIÈME CHAPITRE : ÉTUDE COMPARATIVE DES DEUX *Aḥkām* : ABU YA'LA ET AL-MAWARDI

1. LES RAISONS D'ÉLABORATION DES DEUX *Aḥkām*

Les deux *Aḥkām* émergent dans un contexte politique de désordre et de crise politique, comme c'est souvent le cas des Miroirs des princes, genre littéraire traitant essentiellement de l'art de gouverner. Les *Aḥkām* appartiennent à la catégorie des Miroirs juridiques et non à celles des Miroirs moralistes et/ou philosophiques⁴⁰⁷.

Les auteurs des Miroirs des princes fondent leur réflexion morale sur un couple modèle représenté souvent par le roi et le sage conseiller. En l'occurrence, pour les *Aḥkām*, le couple est représenté par le juriste théologien et le calife.

Aussi, al-Māwardī affirme-t-il explicitement dans sa préface qu'il rédigea son traité « pour obéir aux ordres de celui auquel on doit obéissance »⁴⁰⁸. Celle-ci renvoie à l'autorité califale, en l'occurrence, al-Qā'im⁴⁰⁹.

Cependant, le cadi hanbalite, rival du légiste chaféite, al-Māwardī, ne mentionne guère que son traité est une œuvre de commande résultant de ses rapports avec l'autorité politique. Ce faisant, il affirme simplement que ses *Aḥkām* s'inscrivent dans la suite du chapitre de l'imāmat du *Mu'tamad*, en disant : « j'ajoute dans les *Aḥkām* d'autres chapitres [qui ne sont pas traités dans le *Mu'tamad*] relatifs à ce qui est permis à l'imām (calife) de faire par rapport aux différents gouvernements (*wilāyāt*) »⁴¹⁰.

L'attitude méfiante des hanbalites à l'égard du pouvoir, depuis la « *miḥna* » d'Ibn Hanbal, explique sans doute qu'Abū Ya'lā ne dit pas explicitement que ces *Aḥkām* sont une œuvre de commande.

⁴⁰⁷ Cf. Ch. H., de Fauchécour, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3^{ème}/9^{ème} au 7^{ème}/13^{ème} siècle*, Paris, Institut Français de Recherche en Iran, Bibliothèque iranienne n° 32, Éd., Recherche sur les Civilisations, 1986. Voir aussi, la réédition de l'ouvrage susmentionné, *Le sage et le prince en Iran médiéval. Morale et politique dans les textes littéraires persans X^e et XIII^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 2010. Voir également, L. Marlow, « Advice and advice literature », in *El, Three*, Brill Online. Reference BULAC, 26 janvier 2016.

⁴⁰⁸ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 3, *op. cit.* « امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته » ; H. A. R., Gibb « Al-Māwardī's theory of the *khilāfah* », dans *Islamic Culture*, XI (1937), n° 3, pp. 292-293 ; H. Laoust, « La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī », p. 16, *art. cit.*

⁴⁰⁹ L'obéissance à l'autorité est tirée du fameux verset (IV, 59) : « Ô vous qui croyez, obéissez à Allah, obéissez au prophète et à ceux qui détiennent le pouvoir d'entre vous ».

⁴¹⁰ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 3, *op. cit.*

Nous sommes enclins à penser, par ailleurs, comme nous l'avons montré précédemment, que les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā ressortent des rapports qu'entretenaient celui-ci avec le premier vizir hanbalite, Ibn al-Muslima et le mécène hanbalite, membre influent dans l'entourage califal. Nous savons que ceux-ci soutenaient l'institution califale et défendaient le sunnisme à travers le hanbalisme, et en l'occurrence à travers les *Aḥkām* du cadi hanbalite⁴¹¹.

Le légiste chafiite mentionne, dans sa préface, qu'il rédigea son traité « afin que [le gouvernant] connaisse les opinions des juristes, d'une part ce que sont ses droits et qu'il les fasse respecter, d'autre part ce que sont ses devoirs, il les accomplisse, en poursuivant une rigoureuse justice »⁴¹².

Il convient de souligner que lorsque l'auteur chafiite évoque « les opinions des juristes », il ne fait référence, dans une large mesure, qu'aux opinions juridiques des chafiites, des hanafites et dans une moindre mesure celles des malikites. Car on sait qu'al-Māwardī n'évoque qu'un seul avis juridique hanbalite dans ses *Aḥkām*⁴¹³.

L'attitude d'al-Māwardī à l'égard des hanbalites s'explique probablement par deux raisons : la première est que le juriste chafiite ne reconnaît pas au hanbalisme le statut d'école juridique, et la seconde renvoie à l'évolution du hanbalisme tendant à devenir un mouvement politique institutionnel, disputant ainsi au chafiisme la direction de la restauration du califat et la défense du sunnisme au niveau de l'appareil de l'État califien⁴¹⁴. Il convient de mentionner également que le contexte religieux dans lequel les *Aḥkām* émergèrent fut marqué par les luttes théologiques entre les hanbalites et les chafiites. La question est de savoir si al-Māwardī, en tant que chafiite, s'inscrit dans cette rivalité⁴¹⁵.

⁴¹¹ Il est à remarquer que N. Hurvitz affirme aussi que les *Aḥkām* du cadi hanbalite résultent de ses rapports avec les autorités politiques. Cependant, Hurvitz ne met pas en exergue les liens politiques et religieux entre Abū Ya'lā et le premier vizir hanbalite, Ibn al-Muslima. Voir N. Hurvitz, « Competing texts », art. cit., p. 42. Pour plus de détails, voir ici le premier chapitre de la première partie, consacré au contexte politique.

⁴¹² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 3, *op. cit.* ; *Les statuts gouvernementaux*, trad. d'E. Fagnan, p. 1, *op. cit.*

⁴¹³ Voir le troisième chapitre dédié à la comparaison des vingt chapitres des deux *Aḥkām*.

⁴¹⁴ Pour plus de détails sur l'attitude d'al-Māwardī à l'égard du hanbalisme, voir *infra* chap. 3.

⁴¹⁵ Sur le contexte religieux et l'évolution du hanbalisme qui passe d'un courant public et populaire à un courant officiel grâce à son vizir, ses mécènes et ses fonctionnaires, voir ici la première partie.

2. ORGANISATION STRUCTURELLE

Les deux *Aḥkām* présentent respectivement le même ordre thématique et la même structure, comportant chacun vingt chapitres. Le choix de l'ordre des thèmes des chapitres n'est pas le fruit du hasard, les deux auteurs commençant par aborder l'institution du califat, qui est au sommet de la pyramide des pouvoirs par rapport aux autres institutions connexes, selon les deux juristes.

Le versant thématique des deux traités de droit public est classé comme suit : les institutions politiques (califat, vizirat, émirat, etc.), les institutions judiciaires (judicature, redressement des abus), le domaine financier et le régime fiscal (aumône légale, fay', capitation et impôt foncier, etc.), la délimitation territoriale (*dār al-islām*, *dār al-ḥarb*), l'institution du *diwān*, le code pénal et la *ḥisba*⁴¹⁶.

On relève, par ailleurs, que dans le traité d'al-Māwardī, chaque chapitre est intitulé par rapport à son thème. Par exemple, les deux chapitres traitant respectivement de l'imāmat et du vizirat sont intitulés d'une façon distincte : *fi 'aqd al-imāma* (du contrat d'imāmat)⁴¹⁷, *fi taqlīd al-wizāra* (de l'investiture du vizirat)⁴¹⁸.

Contrairement au juriste chafiiite, le cadi hanbalite intitule d'une façon différente les deux premiers chapitres relatifs à l'imāmat et au vizirat. Ainsi, le premier a pour titre *fuṣūl fi l-imāma* (des chapitres sur l'imāmat)⁴¹⁹ ; et le second qui traite du vizirat, *fi wilāyāt al-imām* (des investitures de l'imām)⁴²⁰.

Il convient de souligner, par ailleurs, que parfois la distribution textuelle ayant trait aux questions abordées, dans un chapitre donné, par les deux juristes, présente quelques différences. Ce hiatus, entre les deux textes s'explique par la volonté du cadi hanbalite de se démarquer du texte de son rival al-Māwardī⁴²¹.

Cependant, il est à remarquer que l'éditeur des *Aḥkām* d'Abū Ya'lā est intervenu pour intituler certains chapitres en se référant, sans doute, à l'édition des *Aḥkām* d'al-Māwardī⁴²².

⁴¹⁶ Voir *infra* chap. 3.

⁴¹⁷ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 5, *op. cit.*

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁴¹⁹ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 3, *op. cit.*

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁴²¹ Voir *infra*, par exemple, le thème de l'émirat dans le chap. 3, consacré à l'étude comparative des deux *Aḥkām*.

⁴²² Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 17, note 1.

Par ailleurs, l'éditeur des *Aḥkām* d'Abū Ya'lā mentionne en note de bas de page les différences de point de vue, du cadi hanbalite avec le juriste chafiiite. Nous reviendrons sur certaines fautes relevées dans l'édition du texte du cadi hanbalite (voir *infra*)⁴²³.

⁴²³ Voir notamment le sujet de la *ḥisba*, dernier thème abordé dans les des deux *Aḥkām*.

CONCLUSION

C'est en période de crise que les juristes théologiens servent d'appui pour les gouvernants. Aussi, ceux-ci mettent-ils à profit les services des juristes pour défendre leurs œuvres politico-religieuses. En d'autres termes, pour préserver et légitimer leurs institutions.

Cependant, nos deux juristes n'évoquent pas les raisons susmentionnées. Ainsi, aussi bien al-Māwardī que le cadi hanbalite utilisent respectivement des topos pour justifier les raisons d'élaboration de leurs traités.

Al-Māwardī nous dit « que ses *Aḥkām* sont destinés au calife pour qu'il ait connaissance des opinions des juristes [au sujet des statuts gouvernementaux], d'une part ce que sont ses droits - qu'il les fasse respecter, d'autre part ce que sont ses devoirs [...] en poursuivant une rigoureuse justice ».

Par ailleurs, Abū Ya'lā n'affirme pas explicitement que son traité est une œuvre de commande. Cette position d'Abū Ya'lā s'explique par l'attitude méfiante que les hanbalites manifestèrent à l'égard du pouvoir. D'ailleurs, celui-ci n'accepta de devenir cadi qu'en imposant ses conditions.

Cependant, cette attitude du cadi hanbalite quant aux conditions est un topos dans la littérature religieuse islamique. Aussi, le cadi hanbalite justifie-t-il les raisons d'élaboration de son traité, en disant : « j'ajoute dans les *Aḥkām* d'autres chapitres [qui ne sont pas traités dans le *Mu'tamad*], relatifs à ce qui est permis à l'imām (calife) de faire par rapport aux différents gouvernements ».

L'organisation structurelle des deux traités, présente le même agencement. On relève, par ailleurs, quelques différences au niveau de l'intitulé de certains chapitres.

Le cadi hanbalite aborde les questions dans le même ordre thématique que son rival chafiiite al-Māwardī. Cependant, dans certains thèmes on relève une différence au niveau de la distribution textuelle.

TROISIÈME CHAPITRE : COMPARAISON DES CHAPITRES DES DEUX AḤKĀM

Étant donné la similitude patente entre les deux textes, certains chercheurs, entre autres, H. Laoust et C. Cahen, considèrent que le cadi hanbalite « a plagié » son œuvre sur celle de son rival chafiite, al-Māwardī⁴²⁴. À l'inverse, l'islamisant américain, Ch. Melchert soutient que c'est Abū Ya'ālā qui a rédigé en premier le traité des *Aḥkām* et qu'al-Māwardī a élaboré son traité afin de mettre en exergue les avis chafiites, hanafites et malikites⁴²⁵.

Cependant, le « plagiat » ou plutôt l'emprunt était une pratique courante à l'époque médiévale islamique. C'était une façon de perpétuer la tradition. En outre, le « plagiat » est une notion moderne liée au droit d'auteur. C'est pourquoi, dans notre thèse, nous avons employé plutôt le vocable « emprunt » au lieu de « plagiat ».

À travers notre étude de certaines œuvres d'Abū Ya'ālā, à savoir son traité de théologie le *Muṭamad* et son traité de droit, *al-'Udda fi uṣūl al-fiqh*, nous avons relevé que le cadi hanbalite emprunte souvent à ses adversaires leurs vocables, certaines de leurs thèses pour défendre les positions hanbalites.

Dans son traité de théologie, le *Muṭamad*, le cadi hanbalite emprunte aux traités de théologie mu'tazilites et acharites, leur modèle, leurs terminologies, certaines thèses acharites, etc. Il en est de même dans le traité des *uṣūl al-fiqh*, *al-'Udda*, où notre auteur emprunte aux hanafites leurs méthodes. Dans ses *Aḥkām*, au reste, en procédant de la même manière, il s'inspire du traité d'al-Māwardī. Ainsi, le discours d'Abū Ya'ālā consiste, dans une certaine mesure, à employer les méthodes de ses adversaires pour défendre les thèses hanbalites⁴²⁶.

⁴²⁴ Cf. H. Laoust, « la pensée et l'action », p. 15, voir aussi, du même auteur, « Ibn al-Farrā' », *EI*², Brill online, dans le catalogue de BULAC ; Pour la citation de C. Cahen : « Abū Ya'ālā avait copié mot à mot, les *Aḥkām* de son prédécesseur, al-Māwardī, en remplaçant les références citées par le théologien chafiite - Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf et chāfi'ī- par Ibn Hanbal », voir, G. E. Von Grunebaum, *Unity and variety in muslim civilization*, Chicago, Chicago Press University, 1955, p. 151. Il convient de souligner que H. Miḥail ainsi que khān Qamurridin plus tard, soutiennent également la thèse du « plagiat ». Pour le premier auteur, voir « Māwardī : A Study in Islamic Political Thought », *unpublished Harvard Dissertation*, 1968, p. 29 et n. 81. Pour la thèse non publiée de Miḥail, je me suis référé à l'article, de D. Little, « A New Look », art. cit. sur la thèse de Kh. Qamurridin voir, « Al-Māwardī », *A History of Muslim Philosophies*, I, Ed., M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, 1963, p. 718.

⁴²⁵ Cf. Ch. Melchert, « Māwardī's legal thinking », *al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 23 (2105), University of Oxford, p. 3. Du même auteur, « Māwardī, Abū Ya'ālā, and the sunni revival », *Prosperity and stagnation: some cultural and social aspects of the Abbasid period (750/1258)*, ed. Krzysztof Koscielniak, *Orientalia Christiana Cracoviensia*, Monographie 1 (Cracow: UNUM), 2010, pp. 53-59.

⁴²⁶ Voir ici le deuxième chap. de la première partie et le deuxième chap. de la deuxième partie.

Nous allons montrer par ailleurs comment Abū Ya'ālā procède à la lecture du texte de son rival, chaféite, en lui donnant un aspect hanbalisant. Donald. P. Little soutient l'hypothèse philologique selon laquelle il y aurait une troisième source qui aurait servi de base pour les deux théologiens⁴²⁷.

En l'occurrence, on peut faire un parallèle avec la thèse soutenue, par quelques chercheurs, au sujet des deux récits philosophiques et mystiques, pareillement intitulés, *Ḥayy b. Yaqẓān*, d'abord celui d'Ibn Sīna (428/1037), ensuite celui du philosophe andalou, Ibn Ṭufayl (580/1185)⁴²⁸. Nous avons en l'occurrence, entre les deux récits de *Ḥayy b. Yaqẓān* et les deux traités des *Aḥkām*, une certaine forme de similitude⁴²⁹.

Aussi, allons-nous examiner l'ensemble des chapitres (*bāb*) des deux textes pour mettre en lumière les similitudes et les différences et tenter de saisir le sens et la portée des *Aḥkām* d'Abū Ya'ālā à travers sa méthodologie et le principe qui fonde sa théorie par rapport à al-Māwardī.

1. IMĀMAT (AL-IMĀMA)

Le premier chapitre traite des fondements de l'imāmat/califat. Le thème du califat qui était abordé dans les traités théologiques ou dans les professions de foi devient à travers les deux *Aḥkām*, un thème exprimé sur un mode juridique⁴³⁰.

Cette expression du fait politique sur un mode juridique coïncide avec les prémisses de la disparition de la théologie « rationnelle » et de la philosophie dans l'histoire de la pensée

⁴²⁷ Cf. D. P. Little, « A New Look at al- *Aḥkām* », art. cit., p. 9.

⁴²⁸ Cf. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio essais », 1964, pp. 238-240 et pp. 329-335. Il est à remarquer que Corbin réfute l'hypothèse qui suggère qu'il y aurait eu une troisième source qui aurait servi de modèle pour les deux philosophes.

⁴²⁹ Sur les similitudes et les différences entre les deux récits, voir H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 238-240 et pp. 329-335, *op. cit.*

⁴³⁰ Il convient de souligner que dans les sources sunnites, les termes *halīfa* et *imām* sont employés en gros d'une façon interchangeable. Le premier est fondamentalement appliqué au chef suprême de la communauté musulmane en tant que souverain exerçant la fonction « temporelle » de Muḥammad, alors qu'*imām* désigne en lui le chef religieux de la communauté et dérive de sa fonction de direction de la prière qui aux yeux des sunnites est la plus importante. Car l'élection d'Abū Bakr défendue par les juristes sunnites a été fondée sur le fait qu'il avait dirigé la prière. Dans les ouvrages de *fiqh* les termes *imāma* et *imām* sont employés de préférence à *hilāfa* et *halīfa*. Pour plus de détails, voir, D. Sourdel, A. K. S., Lambton, F. Jong, P. M. Holt, *Halīfa*, in *EI*, Brill Online, 2016. Référence BULAC. Sur les professions de foi sunnites et en particulier hanbalites, voir, L. Henri, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, *op. cit.* ; du même auteur, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya. La Wāsiṭiyya*. Paris, Geuthner, 1986.

sunnite. Rappelons, à cet égard, que la période qui nous occupe est marquée par la résurgence de l'islam sunnite traditionaliste aux dépens des disciplines rationalistes, telle la philosophie.

Ainsi, nous assistons à un passage d'une « politique » exprimée dans des traités théologiques vers une politique juridico-institutionnelle. Ce faisant, avec l'évolution institutionnelle politique, professer simplement un article de foi de nature politique ne suffisait plus, pour les théologiens sunnites. C'est pourquoi les juristes ressentirent le besoin de théoriser afin de légitimer le califat et de le renforcer, du moins théoriquement, avec ses institutions connexes face aux menaces que faisaient peser les nouveaux maîtres de Bagdad, d'abord les Bouyides ensuite les Seljukides⁴³¹.

Si bien que les deux juristes théologiens, le *cadi* hanbalite et al-Māwardī, entendent user de leurs propres références et argumentaires pour fonder leurs théories politico-religieuses, dans un contexte marqué par la résurgence de l'islam sunnite traditionaliste. Ajouter à cela, une rivalité officielle politique mais aussi doctrinale entre chafiiites et hanbalites qui se disputaient la restauration du sunnisme et notamment la défense du califat.

A. Théorie de l'obligation de l'imāmat

La première question politique discutée par les théologiens musulmans est celle de l'obligation (*wujūb*) du califat. Voici quelques théories politiques classées dans l'ordre chronologique :

Les Najadāt, l'une des branches hārijites, au I^e/VII^e siècle, soutiennent « qu'[en droit] les hommes n'ont jamais besoin d'un imām.... »⁴³².

Les deux théologiens mu'tazilites, Abū Bakr al-Aṣamm (m. 200 ou 201/816-7) et Hišām b. 'Amr al-Fuwaṭī (m. avant 218/833) ne voient pas l'utilité de l'imāmat. Le premier soutient que la communauté idéale est une communauté des justes, elle n'a donc pas besoin de chefs politiques⁴³³ ; le second admet que lorsque la communauté musulmane est désunie et plongée

⁴³¹ Cette évolution du thème politique coïncide avec le développement et les vicissitudes de l'institution califale. Nous savons que dans la période qui nous occupe, le califat était en période de crise politique. Pour plus de détails sur le contexte politique, voir ici la première partie.

⁴³² Cf. Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, Trad. de D. Gimaret et G. Monnot, *Livre des religions et des sectes*, Paris, Peeters/Unesco, 1986, p. 216.

⁴³³ Al-Aṣamm est un théologien et commentateur du Coran, habituellement compté au nombre des mu'tazilites, mais toujours traité en étranger par les *Ṭabaqāt* de l'école. Voir J. Van Ess, al-Aṣamm, in *El*, Brill Online, 2016. Reference. BULAC, 22 janvier 2016.

dans l'anarchie au point d'en arriver à tuer son imām – ce qui s'est produit lors de l'assassinat de 'Utmān- tout imāmat est alors un imāmat de fait et non de droit. C'est uniquement quand la communauté, parfaitement unie, peut tomber d'accord sur le choix d'un imām que cet imām est un imām légitime⁴³⁴.

Cependant, le célèbre prosateur mu'tazilite et auteur d'ouvrages d'*adab*, al-Jāḥiẓ (m. 255/868) admet la nécessité de l'imāmat mais il ne la fonde pas sur un argument scripturaire. Il considère que la nécessité de l'existence d'un imām s'explique par la nature sauvage de l'homme et son manque de compréhension⁴³⁵.

Chez les Acharites, la théorie de l'imāmat remonte à l'éponyme de l'école acharite, Abū l-Ḥasan al-Aṣ'arī (m. 324/936). Hostile au mu'tazilisme, celui-ci fonde la nécessité (*wujūb*) de l'imāmat sur des preuves scripturaires, en affirmant que « l'imāmat est une Loi parmi les Lois de la religion (*al-imāma min šar' al-dīn*) »⁴³⁶.

Quant au théologien chafiite, Abū Maṣṣūr al-Baḡdādī (m. 429/1037), bien avant al-Māwardī (m. 450/1058), admet que l'obligation de l'imāmat ou califat repose beaucoup plus sur des considérations d'ordre rationnel que scripturaire. Les musulmans, nous dit-il, ont besoin d'un imām pour veiller à l'application de la Loi religieuse, faire respecter les peines légales (*ḥudūd*), conduire les armées au combat, marier les orphelins et répartir le *fay'*⁴³⁷.

Notre cadi hanbalite construit sa théorie relative à la nécessité de l'imāmat sur les mêmes bases qu'Abū l-Ḥasan al-Aṣ'arī. Aussi, Abū Ya'lā parle-t-il en termes de tradition ou de révélation (*sam'ā*).

Quant au hanbalisme, Abū Ya'lā est le premier théologien hanbalite à avoir élaboré une théorie sur l'imāmat, comme nous l'avons montré. La doctrine du pouvoir, dans l'histoire de la pensée politique hanbalite, antérieure au cadi hanbalite se réduisait à des articles de foi dans des credos (voir *supra*).

Dans les deux *Aḥkām*s, la question de l'obligation (*wujūb*) du califat est la première question posée respectivement par le juriste chafiite, al-Māwardī et le cadi hanbalite. Aussi

⁴³⁴ Cf. Al-Baḡdādī, *Al-farq bayna al-firaq wa bayān al-firqa al-nājiyya minhum*, Beyrouth, al-Āfāq al-Jadīda, 1980, p. 340, du même auteur, *Kitāb uṣūl al-dīn*, p. 271. *op. cit.*

⁴³⁵ Cf. Ch. Pellat, « L'imāmat dans la doctrine de Ḡāḥiẓ », in *Studia Islamica*, XV (1961), Paris, pp. 23-52, L. Gardet, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris, J. Vrin, 1976, p. 155.

⁴³⁶ Cf. D. Gimaret, *La doctrine d'al-Aṣ'arī*, Paris, Cerf, 1990, p. 548.

⁴³⁷ Cf. Al-Baḡdādī, *Kitāb uṣūl al-dīn*, Iṣṭanbūl, Maṭba'at al-Dawla, 1928, p. 271.

bien al-Māwardī que le cadi hanbalite considèrent que l'imāmat est une obligation (*wājib*)⁴³⁸. La différence entre les deux auteurs réside dans les fondements de cette obligation. Nous avons commencé par lire en premier le texte d'al-Māwardī ensuite celui d'Abū Ya'ālā car c'est al-Māwardī qui rédigea, en premier le traité de droit public, les *Aḥkām*.

Le théologien chafiite al-Māwardī introduit le chapitre relatif à l'imāmat, dans ses *Aḥkām*, en donnant une brève définition de la fonction de califat et en posant une interrogation sur le fondement de ladite obligation : « l'institution de l'imāmat est le lieutenant de la prophétie, qui a pour but de préserver la religion (*ḥirāsat al-dīn*) et la direction des affaires politiques (*siyāsat al-dunyā*) » dit al-Māwardī⁴³⁹. Rappelons à cet égard, qu'Ibn Taymiyya parle en termes de *siyāsa šar'īyya* ou *siyāsa ilāhiyya* pour qualifier sa conception politique⁴⁴⁰.

Al-Māwardī affirme qu'il y a un désaccord (*ihtilāf*) entre deux tendances : « certains considèrent que cette obligation est basée sur la raison (*al-'aql*) ; alors que d'autres la fondent sur la Loi (*al-šar'*) »⁴⁴¹. Lorsqu'al-Māwardī mentionne le groupe soutenant la Loi (*šar'*), il fait probablement référence, entre autres, aux traditionalistes et en particulier aux hanbalites.

Le juriste chafiite cite par ailleurs les arguments avancés par les deux courants, à savoir les rationalistes et les traditionalistes, sans trancher expressément la question ayant trait au fondement de l'obligation du califat. Cependant, à la fin de cette question, al-Māwardī cite des sources scripturaires ayant trait à l'autorité, à savoir un verset coranique (IV, 62) et un hadith, selon Abū Hurayra⁴⁴².

Étant donné que le juriste chafiite ne tranche pas expressément la question, on peut avoir deux grilles de lecture à ce propos : soit al-Māwardī ne prend pas position et veut donner une liberté au lecteur afin d'adopter une position en fonction des arguments avancés

⁴³⁸ Cf. Al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 5 ; Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 3.

⁴³⁹ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 5.

⁴⁴⁰ Cf. Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-šar'īyya*, trad. H. Laoust, p. 2, *op. cit.*

⁴⁴¹ Lorsque Al-Māwardī fait référence à la raison (*al-'aql*), il renvoie aux mu'tazilites. Sur la doctrine politique mu'tazilite, voir, Ch. Pellat, « L'imamat dans la doctrine de Ḡāḥiḏ », dans *Studia Islamica*, XV, Paris, 1961, pp. 23-52. Sur les différentes théories de l'imāmat, aussi bien des sunnites que chiites, voir également, A. K. S., Lambton, *State Government in medieval islam. An Introduction to study of Islamic political theory: the jurists*, London, Oxford University Press, 1981.

⁴⁴² Coran (IV, 62) : « Ô vous qui croyez, obéissez à Allah, obéissez à l'Apôtre et à ceux d'entre vous qui commandent » ; selon Abū Hurayra, le prophète aurait dit : « D'autres chefs après moi vous commanderont, le pieux d'après sa piété, le pervers d'après sa perversité ; mais écoutez-les et obéissez à tout ce qui est conforme à la vérité ; s'ils font du bien, cela vous servira et leur servira ; s'ils font mal, cela vous servira et leur nuira ». Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 5-6. Pour la traduction, voir, E. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux*, p. 6, *op. cit.*

par les deux tendances, rationalistes et traditionalistes, soit le juriste chafiiite est partagé entre traditionalisme et rationalisme, comme certains mu'tazilites qui ont fondé l'obligation de l'imāmat à la fois sur la raison et sur la révélation⁴⁴³.

M. Abbès montre que la position d'al-Māwardī en faveur du califat ne doit pas se comprendre en termes religieux mais en termes juridico-politiques. Par ailleurs, D. P. Little considère « qu'al-Māwardī met l'accent davantage sur le raisonnement et l'aspect rationnel aux dépens de la révélation »⁴⁴⁴.

Abū Ya'lā introduit directement son chapitre relatif à l'obligation de l'imāmat par une tradition rapportée par un traditionniste hanbalite, Muḥammad b. 'Awf b. Sufyān al-Ḥumṣī, selon Ibn Hanbal : « S'il n'y a pas de guide (*imām*) qui dirige les affaires d'une communauté, la discorde règnera »⁴⁴⁵.

Le fondement de cette obligation, affirme le cadi hanbalite, est la tradition (*al-sam'*) et non la raison (*al-'aql*)⁴⁴⁶. D'emblée, Abū Ya'lā annonce la conception de ses *Aḥkām*s, qui sont fondés sur la transmission orale⁴⁴⁷.

Il est intéressant de mentionner que, de ce point de vue, la position du cadi hanbalite se rapproche, dans une certaine mesure, de celle d'Abū l-Ḥasan al-Aš'arī, hostile au mu'tazilisme⁴⁴⁸, éponyme de l'acharisme, qui refuse à son tour à la raison le droit d'instaurer une obligation juridique ou morale et fonde l'obligation de l'imāmat sur des preuves scripturaires (*šar'ī*)⁴⁴⁹.

Le cadi hanbalite considère que le rejet de la raison est justifié par le fait que celle-ci n'est pas un outil permettant d'établir l'interdit (*taḥrīm*) et le permis (*taḥlīl*)⁴⁵⁰. Les arguments d'Abū Ya'lā nous révèlent que celui-ci établit une théorie politique, en se fondant non

⁴⁴³ Cf. D. Gimaret, *La doctrine d'al-Aš'arī*, Paris, les Éditions du Cerf, 1990, p. 548, n. 4.

⁴⁴⁴ Cf. D. P. Little, « A new look at al-Aḥkām al-sultāniyya », in *The Muslim World*, LXIV (1974), n°1, p. 13; M. Abbès, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'Etat*, trad. De l'arabe par Makram Abbès et précédé d'un essai sur les arts de gouverner en islam, Paris, les Belles Lettres, coll. « sagesse Médiévales », 2015, p. 213.

Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 3.

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ Sur ce mode de pensée basé sur la transmission orale, voir, entre autres, G. H. Bousquet, « Études islamologiques d'Ignaz Goldziher », in *Arabica*, VII (1960), p. 4 sqq.

⁴⁴⁸ Il convient de souligner que la théorie du pouvoir, chez les mu'tazilites, ayant trait à l'obligation du califat est fondée sur la raison. Pour plus de détails sur la doctrine mu'tazilite, voir, entre autres, Ch. Pellat, « L'imāmat dans la doctrine de Ḡāḥiz », in *Studia Islamica*, XV, Paris, 1961, pp. 23-52 ; J.- V., Ess, *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paris, P. Geuthner, 1979.

⁴⁴⁹ Cf. H. Laoust, *La politique de Ḡazālī*, p. 230. *op. cit.*

⁴⁵⁰ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 3.

seulement sur la tradition (*sam* ʔ), mais aussi sur des bases juridiques exprimées en termes d'interdit (*taḥrīm*) et de permis (*taḥlīl*). Cette insertion d'Abū Ya'ālā est une réponse implicite à la question posée par al-Māwardī (voir *supra*) et une réfutation des rationalistes.

À l'aune de notre première comparaison, on relève aussi bien des similitudes que des différences. La différence réside dans la méthodologie employée par l'un et l'autre.

Al-Māwardī expose les différents avis des différents courants sans trancher explicitement ; alors que le cadī hanbalite répond expressément aux questions, il n'est que de constater qu'Abū Ya'ālā procède à une relecture du texte d'al-Māwardī, en tranchant directement les questions abordées par al-Māwardī, en se fondant sur la transmission orale et en se référant à des autorités hanbalites.

Abū Ya'ālā est dans une perspective, à la fois, de théorisation mais aussi de réfutation des thèses qui lui semblent de tendance rationaliste. Pour ce faire le cadī hanbalite emprunte à son rival chafīite l'agencement textuel et les questions posées par al-Māwardī pour défendre les positions hanbalites.

Rappelons, à cet égard, que le cadī hanbalite procède de la même façon, dans son *Mu'tamad* où il emprunte la méthodologie et le vocabulaire de ses adversaires mu'tazilites, pour défendre les thèses soutenues par les hanbalites⁴⁵¹.

B. Conditions d'élection de l'imām

L'obligation (*wujūb*) de l'imāmat étant ainsi fondée, le problème qui se pose ensuite est celui des qualités exigées du candidat digne d'être élu (*ahl al-imāma*) et des électeurs qui ont pour mission de choisir un imām (*ahl al-iḥtiyār*).

Tant al-Māwardī que le cadī hanbalite considèrent que le califat est une obligation collective (*farḍ kifāya*) s'adressant à deux catégories d'hommes, d'une part les candidats dignes d'être élus (*ahl al-imāma*), et d'autre part les électeurs qui ont pour mission de choisir un imām (*ahl al-iḥtiyār*)⁴⁵². Aussi, les deux juristes fondent-ils leurs théories politiques sur une base juridique.

⁴⁵¹ Voir ici la partie qui traite du contexte religieux et social.

⁴⁵² Cf. Al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 6, Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 3. Sur la notion de *farḍ kifāya*, voir l'article de Junboyl dans la deuxième édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, Catalogue BULAC.

Les conditions que les *ahl al-iḥtiyār* doivent remplir sont aux nombres de trois, à savoir l'honorabilité (*al-'adāla*), la science religieuse (*al-'ilm*) et le sens du jugement (*al-ra'y*) qui mènent au choix de l'imām. Le cadi hanbalite emprunte les mêmes conditions que celles mentionnées par al-Māwardī⁴⁵³.

Cependant, le cadi hanbalite, tout en empruntant la méthodologie et la conception d'al-Māwardī, utilise un vocable différent qui est souvent synonymique.

Par exemple, à propos de la troisième condition ayant trait à *ahl al-iḥtiyār* (voir *supra*), Abū Ya'lā parle plutôt en termes de *ahl al-ra'y wa-l-tadbīr* (ceux qui ont le sens du jugement et de la direction) ; alors que le légiste chafiiite parle plutôt de *ahl al-ra'y wa-l-ḥikma* (ceux qui ont le sens du jugement et sont dotés de sagesse).

Aussi, la méthodologie d'Abū Ya'lā, pour se démarquer d'al-Māwardī, consiste, d'une part, à employer un vocable différent qui est parfois synonymique.

Le choix des termes par le cadi hanbalite n'est sans doute pas le fruit du hasard. Par exemple, le choix du terme *tadbīr* (direction, organisation), fait par Abū Ya'lā au lieu de *ḥikma* (sagesse), employé par al-Māwardī, probablement parce que le mot *ḥikma* est chargé de sens, notamment depuis la naissance de la philosophie islamique au III^e/IX^e siècle, à travers la *sophia* (sagesse) grecque, persane ou indienne⁴⁵⁴.

En revanche, au sujet des conditions requises pour pouvoir accéder à l'imāmat, en dépit de ressemblances formelles évidentes, il y a bien des points différents entre les deux textes.

Les qualités mentionnées par le cadi hanbalite et qu'on ne trouve guère chez al-Māwardī, sont : la condition d'homme libre (*ḥurriyya*), c'est à dire l'esclave, sous la dépendance de son maître n'ayant ni la possibilité ni la pratique de s'adonner à sa tâche ni le rang exigé, la puberté (*bulūḡ*), ce qui exclut le jeune enfant, la raison (*'aql*), ce qui exclut le fou. N'ayant pas évoqué ces conditions, le théologien chafiiite les considère, probablement, comme des qualités exigées de fait.

⁴⁵³ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 3; al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 6.

⁴⁵⁴ Cf. Ch. Jambet, *Qu'est la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio Essais », 2011. Il convient de souligner qu'avant l'apparition de la philosophie, la sagesse coranique signifiant, selon le philologue, al-Jurjānī, toute parole en accord avec la « vérité », mais aussi la science de la loi religieuse, la science du licite et de l'illicite. Rappelons-nous aussi, que la mystique aussi possède sa propre sagesse. Voir A. M., Goichon, « *ḥikma* », in *El²*, Brill Online, Catalogue BULAC.

Les deux théologiens convergent sur certains points, à savoir le lignage qurayšite (*nasab*), une donnée traditionnelle, l'honorabilité (*ʿadāla*), les sciences religieuses, le *jihād* contre l'ennemi, et l'intégrité physique. On relève une différence, par ailleurs, entre les deux théologiens, sur la question de la science (*ʿilm*) où le théologien hanbalite paraît plus exigeant qu'al-Māwardī.

Aussi, Abū Yaʿlā affirme à propos du candidat à l'imāmat : il faut « qu'il soit le meilleur en science (*ʿilm*) et en religion (*dīn*) » ; alors que la condition d'al-Māwardī exige du candidat, « la science (*al-ʿilm*) qui permet de se livrer à l'examen personnel (*al-ijtihād*) des questions qui se présentent et de rendre des jugements »⁴⁵⁵.

En l'occurrence, on relève chez les deux théologiens, comme nous l'avons déjà souligné, deux modes de pensée différents. Le cadi hanbalite met l'accent davantage sur les sciences basées sur la transmission orale (*al-ʿulūm al-naqliyya*), alors que le juriste chafiiite adopte, dans une certaine mesure, un mode de pensée basé sur le raisonnement. On est loin, en tout cas, des conceptions chiïtes imāmrites (pour ne pas parler de l'ismaélisme), qui, elles, voient dans l'imām le guide suprême impeccable (*ma šūm*), la face révélée de Dieu, un lieu de théophanie (*tajalī*) et le détenteur de l'herméneutique spirituelle (*taʾwīl*)⁴⁵⁶.

Évidemment, lorsque le cadi hanbalite fait référence aux sciences religieuses (*ʿulūm al-dīn*), c'est pour s'opposer aux sciences dites rationalistes ou intruses (*al-ʿulūm al-ʿaqliyya* ou *al-ʿulūm al-dahīla*).

La notion de *nasab*, source de légitimation politique, qui était utilisée par les traditionnistes et les premiers théologiens musulmans pour justifier le califat d'Abū Bakr face aux compagnons du prophète de Médine, est reprise, en l'occurrence, par les deux théologiens sunnites, Abū Yaʿlā et al-Māwardī, pour défendre le califat ʿabbāside, face au danger que faisaient peser les Bouyides et les Seljukides sur l'institution califale⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ Cf. Abū Yaʿlā, *Aḥkām*, p. 4 ; al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 6-7.

⁴⁵⁶ Cf. M. A., Amir-Moezzi et Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le shīʿisme ?*, Paris, Fayard, 2004, p. 35 et p. 121.

⁴⁵⁷ Pour plus de détails sur ladite tradition, voir, Abū Yaʿlā, *Aḥkām*, p. 4 ; al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 7. Voir aussi *infra* la rubrique consacrée à la fonction de *naqīb* (syndic).

Pour justifier cette donnée traditionnelle relative au *nasab* qurayšite, le *cadi* hanbalite cite des traditions rapportées par Ibn Ḥanbal⁴⁵⁸. Il en est de même pour al-Māwardī qui se réfère à une tradition prophétique⁴⁵⁹.

À cet égard, les deux théologiens convergent sur la base de leur argumentation traditionaliste. Il convient de souligner que certains chafiites, à savoir, Juwaynī (m. 478/1085), dans son *Ġiyāt al-umam*, affirment qu'un non qurayšite peut accéder au califat dans la mesure où il est compétent. Il en est de même pour certains mu'tazilites et les hārijites qui soutiennent la même thèse que Juwaynī⁴⁶⁰.

Le théologien mu'tazilite, Ḍirār b. 'Amrū (m. vers 200/815) soutient que l'imāmat peut être valablement détenu par un non qurayšite et même que si, se trouvaient réunis un Qurayšite et un Nabatéen, nous donnerions la préférence au Nabatéen, étant donné que ceux-ci sont moins nombreux, et leurs familles moins puissantes, et nous pourrions plus aisément les destituer s'ils violent la Loi⁴⁶¹.

Par ailleurs, le premier théologien à avoir posé le principe majeur de l'appartenance tribale pour l'accession au califat est le polygraphe et théologien, Ibn Qutayba (m. 276/889), en se fondant sur la fameuse tradition susmentionnée⁴⁶².

Il est intéressant de noter que le théologien hanbalite cite des traditions rapportées par des traditionnistes hanbalites contredisant ses propos relatifs aux conditions de l'imāmat. Nous allons revenir sur cette méthodologie juridique d'Abū Ya'lā qui consiste à évoquer les divergences juridiques au sein de son école et non des autres écoles juridiques sunnites⁴⁶³.

Ainsi, le *cadi* hanbalite cite une tradition rapportée par Ibn Ḥanbal qui aurait dit « que les conditions résidant dans l'honorabilité (*'adāla*) et la précellence en matière de science ne sont pas *sine qua non*, car Ibn Hanbal a accepté le califat du mu'taṣim, même si celui-ci n'était

⁴⁵⁸ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 4.

⁴⁵⁹ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 7.

⁴⁶⁰ Cf. al-Baḡdādī, *Maqālāt*, pp. 11-14. *op. cit.*

⁴⁶¹ Cf. Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, trad. D. Gimaret et G. Monnot, p. 307. *op. cit.* Sur Āirār, voir J. V. Ess, *El²*, Suppl. pp. 225-227.

⁴⁶² Cf. P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh Press University, 2004, pp. 106-109

⁴⁶³ Voir *infra* les différentes sections des *Aḥkām* d'Abū Ya'lā. Cependant, le juriste chafiite évoque les différents avis juridiques, à savoir ceux des chafiites, hanafites et malikites, dans une large mesure. Voir *infra*.

pas juste, sur la question de création du Coran, et n'était pas le meilleur en science religieuse »⁴⁶⁴.

D'où le fameux principe politique hanbalite qui consiste à interdire la révolte contre un souverain musulman même si celui-ci ne possède pas la science et qu'il n'est pas le meilleur, qu'il soit juste ou injuste, etc.⁴⁶⁵.

Pour appuyer davantage le fameux principe politique hanbalite selon lequel il est interdit de se révolter contre le souverain musulman, le *cadi* hanbalite cite également une autre tradition rapportée par un traditionniste hanbalite Abū Bakr al-Marwādī⁴⁶⁶, selon Ibn Ḥanbal⁴⁶⁷.

Nous relevons, dans cette partie, que le *cadi* hanbalite développe le concept cher aux hanbalites qui est celui de l'obéissance (*ṭā'a*) du calife et de ses agents, « qu'il s'agisse des hommes de bien ou des hommes pervers »⁴⁶⁸.

Il s'agit, par ailleurs, d'un thème récurrent dans la doctrine politique hanbalite caractérisé par l'interdiction de la révolte armée (*hurūj bi-l-sayf*) contre les autorités politiques et, par la même, l'esprit de loyalisme politique⁴⁶⁹.

Cela dit, les conditions mentionnées par le théologien hanbalite, ayant trait à l'accession de l'imāmat, au début du chapitre, sont purement théoriques, dans le sens où la pensée politique hanbalite admet l'investiture du pouvoir par le calife quelles que soient les conditions. En d'autres termes, la légitimité du calife réside uniquement dans le *nasab qurayšite*.

⁴⁶⁴ Le traditionniste hanbalite, fait référence ici, aux événements vécus par Ibn Hanbal sous al-Ma'mūn et notamment sous al-Mu'taṣim, qui imposaient la doctrine de la création du Coran qui donna naissance à toute une littérature hagiographique dite « la *miḥna* », Voir, W. M., Patton, Aḥmed ibn Hanbal and the Miḥna, Leyde, 1897, voir également, D. Sourdel, La politique religieuse du calife 'abbāside al-Ma'mūn, dans *REI*, XXX (1962).

⁴⁶⁵ *Ibid.*

⁴⁶⁶ Il convient de souligner qu'al-Marwazī a formé d'assez nombreux disciples hanbalites connus, on peut citer, parmi eux, al-Barbahārī. Pour plus de détails sur le traditionniste hanbalite, Abū Bakr al-Marwādī, voir, Réd. « al-Marwazī », in *El²*, Brill Online, Reference, 2014. BULAC. 13 janvier 2014.

⁴⁶⁷ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 4.

⁴⁶⁸ Cf. Ibn Hanbal, *Masā'il*, pp. 424-428 vol. 1, p. 303 et p. 328, vol. 2, *op. cit.*

⁴⁶⁹ Il convient de mentionner qu'Abū Ya'lā développe cette doctrine politique dans son *Mu'tamad*, voir pp. 274-324. Ce devoir de se tenir à l'écart de toute guerre civile se trouve dans toutes les professions de foi hanbalites et s'exprime par des vocables différents (*kaff*, *imsāk*, *qu'ūd*, *luzūm*, etc). Voir *Ṭabaqāt*, I, p. 409. *op. cit.* Selon al-Barbahārī, le commandement du bien (*amr bi-l-ma'rūf*), exclut toujours le recours au sabre, voir, *Ṭabaqāt*, II, p. 34. *op. cit.*

C. Modes de désignation de l'imām

Sur la question relative à la manière dont le califat est conféré, les deux théologiens sont unanimes sur le fait que l'imāmat se confère de deux manières : par le choix de ceux qui ont le pouvoir « de délier et de lier » (*ahl al-ḥall wa-l-'aqd*), et par l'attribution qu'en fait l'imām antérieur⁴⁷⁰.

Deux modes de désignation ont été tour à tour préconisés, dans l'histoire politique islamique : d'un côté, la désignation de l'imām par un texte (*naṣṣ*), c'est-à-dire par un verset coranique, un hadith ou la décision de l'imām investi en faveur de son successeur ; d'un autre côté, la désignation par un libre choix (*ihtiyār*), une élection par un collège électoral.

La thèse selon laquelle la désignation se fait par un texte est soutenue par les chiites imāmrites et ismaéliens ; alors que la doctrine de la libre désignation de l'imām est soutenue par la quasi-totalité des sunnites, les mu'tazilites, les *hawārij* et la plupart des *zaydiyya*. Mais la thèse du *naṣṣ* n'est pas exclusivement chiite⁴⁷¹.

Ibn Hanbal et les partisans de la tradition (*aṣḥāb al-ḥadīth*) soutiennent que l'élection d'Abū Bakr a été prouvée par un *naṣṣ*, qu'il s'agisse d'un texte implicite (*naṣṣ ḥafī*) ou d'un texte explicite (*naṣṣ jalī*). Contrairement à Ibn Hanbal, Abū Ya'lā admet que ledit calife a été désigné par les *ahl al-ḥall wa-l-'aqd* (ceux qui ont le pouvoir de délier et de lier)⁴⁷².

Abū Ya'lā soutient, par ailleurs, que l'imāmat est attribué à travers le consensus (*ijmā'*) des *ahl al-ḥall wa-l-'aqd*. Le juriste hanbalite fonde sa thèse en citant une tradition rapportée par une autorité hanbalite, Ishāq b. Ibrāhīm, selon Ibn Hanbal⁴⁷³.

Le cadī hanbalite ne discute pas la question qui a divisé les partisans de la thèse de l'élection. Il s'agit de la question du nombre minimum d'électeurs requis pour que l'imāmat ainsi conféré soit juridiquement valide⁴⁷⁴. Pour al-Aṣ'arī, le consentement d'un seul et unique individu, dès lors qu'il fait partie des *ahl al-ḥall wa-l-'aqd*, peut suffire pour légitimer l'imāmat.

⁴⁷⁰ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 7; Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 7. Il convient de souligner que, sur certaines traductions, nous avons utilisé celle d'E. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux*, op. cit.

⁴⁷¹ Cf. L. Gardet, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 4^{ème} éd., 1976, pp. 169-172.

⁴⁷² Cf. Abū Ya'lā, *Mu'tamad*, pp. 225-228.

⁴⁷³ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 7. Sur le traditionniste hanbalite, Ishāq b. Ibrāhīm, voir Ibn Abī Ya'lā Abū-l-Ḥusayn, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, I, le Caire, Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, 1371/1952, pp.108-109.

⁴⁷⁴ Cf. Abū Ya'lā, *Mu'tamad*, p. 422.

Tel a été le cas, disait-il, pour ‘Umar à qui l’imāmat a été conféré par le seul Abū Bakr, sans que personne, par la suite, n’y trouve à redire⁴⁷⁵.

Le cadi hanbalite affirme, par ailleurs, que l’imāmat se confère non seulement par un accord unanime des *ahl al-ḥall wa-l-‘aqd*, mais aussi par la force⁴⁷⁶.

Pour étayer ses propos, Abū Ya‘lā se réfère également à une autre tradition rapportée par un traditionniste hanbalite, selon Ibn Hanbal, à savoir ‘Abdūs b. Mālik Abū Muḥammad al-‘Aṭṭār : « Il n’est permis à personne qui croit en Dieu et au jugement dernier de se soulever contre celui qui devient calife par l’épée et désigné comme étant [calife des croyants] qu’il soit juste ou injuste (*jā’ir*) ».⁴⁷⁷ Aussi, chez le cadi Abū Ya‘lā, la légitimité politique réside-t-elle dans la force.

En l’occurrence le cadi hanbalite, tels ses prédécesseurs hanbalites, prône la soumission au pouvoir. Le théologien hanbalite, Ibn Baṭṭa rapporte une tradition qui recommande au musulman d’obéir à toute autorité, « même si c’est un esclave abyssin »⁴⁷⁸.

Les avis sont forts différents, sur ce point, dans l’histoire politique islamique. Contrairement aux hanbalites, les ḥarijites prônent la révolte armée (*al-ḥurūj bi-l-sayf*) quand l’ « imām est injuste » (*sulṭān jā’ir*)⁴⁷⁹ ; de même les zaydites⁴⁸⁰.

Cependant, le légiste chafiite aborde autrement la question ayant trait au premier mode d’attribution de l’imāmat, par les *ahl al-ḥall wa-l-‘aqd*. D’abord, al-Māwardī mentionne le désaccord (*ihtilāf*) des juristes sur le nombre de ceux dont la réunion est nécessaire pour conférer l’imāmat, ensuite il cite les différentes thèses appartenant aux différentes écoles juridiques classées par région (Kūfa et Baṣra)⁴⁸¹. Il s’agit d’une façon, pour le juriste chafiite d’ancrer ses thèses dans les anciennes écoles.

⁴⁷⁵ Cf. al-Baḡdādī, *Maqālāt*, p. 183,

⁴⁷⁶ À cet égard, le cadi hanbalite cite une tradition d’Ibn Hanbal exprimant la conception relative à l’obtention du pouvoir par la force « Nous sommes avec le vainqueur ». Cf. Abū Ya‘lā, *Aḥkām*, pp. 7-8. Voir aussi du même auteur, *Muṭamad*, p. 238.

⁴⁷⁷ *Ibid.* Sur le traditionniste ‘Abdūs b. Mālik, voir, *Ṭabaqāt al-ḥanābila* d’Ibn Abī Ya‘lā, I, qui lui consacre une longue notice, *op. cit.*, pp. 241-246. Il convient de souligner que ledit traditionniste soutient la même thèse citée par le cadi hanbalite, selon laquelle, « il n’est pas permis de se révolter contre le calife qu’il soit juste ou injuste », voir, p. 244. Il s’agit d’une conception récurrente de la pensée politique hanbalite.

⁴⁷⁸ Cf. Ibn Baṭṭa, Trad. H. Laoust, *La profession de foi d’Ibn Baṭṭa*, p. 127.

⁴⁷⁹ Cf. al-Baḡdādī, *Maqālāt*, p. 125. *op. cit.*

⁴⁸⁰ Voir, *id.*, p. 74.

⁴⁸¹ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 7. Sur les anciennes écoles juridiques classées par région, voir J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, trad. P. Kampf et A. Turki, Maisonneuve et Larose, 1999, chap. VI, pp. 35-40.

Lorsque le théologien chafiite discute au sujet de l'universalité du consensus de ceux qui ont le pouvoir de délier et de lier, il considère que la désignation de l'imām se fait uniquement par les membres des *ahl al-ḥall wa-l-'aqd* qui sont présents, sans tenir compte des avis des absents⁴⁸².

À ce stade de notre comparaison, le théologien chafiite fonde ses thèses souvent sur les différents avis juridiques des anciennes écoles juridiques classées par région ; alors que le cadi hanbalite cite uniquement des traditions rapportées par des autorités hanbalites.

À propos de la question relative à la désignation du successeur, les deux théologiens soutiennent la même thèse, en affirmant que le calife est habilité à nommer son successeur sans la consultation des électeurs, représentés par les *ahl al-ḥall wa-l-'aqd*⁴⁸³.

Aussi bien le cadi hanbalite que le théologien chafiite fondent leurs thèses en se basant sur l'expérience historique vécue par la communauté islamique vieille alors de cinq siècles. Il s'agit des modes de désignation employés par les deux premiers califes, Abū Bakr et 'Umar⁴⁸⁴.

Soucieux avant tout de défendre les prérogatives du califat et de le mettre à l'abri des crises que la transmission du pouvoir est de nature à entraîner dans un contexte de désordre politique, les deux théologiens sunnites eurent recours au mode de désignation, un moyen plus sûr et efficace que le mode de l'élection (*ih̥tiyār*)⁴⁸⁵.

Le va-et-vient temporel des deux théologiens sunnites, entre l'ère des premiers califes, les I^e/VII^e siècles, et les V^e/XI^e siècles, constitue une base d'argumentation. Ce faisant, leur tentative de construction d'une théorie politique est théorique dans une certaine mesure.

D. Doctrine de la précellence

Les deux théologiens sont d'accord que le candidat à l'imāmat doit être le plus éminent des hommes (*al-afḍal*) et répondre le mieux aux conditions exigées. Si le candidat accepte

⁴⁸² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 7.

⁴⁸³ Cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 9 ; al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 11.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ Sur le mode de désignation des différentes doctrines politiques en islam, voir, L. Henri, *Les schismes dans l'islam*, Paris, Payot, pp. 413-428. Du même auteur, voir, *La politique de Ġazālī*, pp. 240-246, *op. cit.*

l'investiture, c'est toute la communauté musulmane qui doit obéissance à l' élu, affirment les deux théologiens. À cet égard, il y a une similitude entre le hanbalite et le chafiite⁴⁸⁶.

Cependant, l'autre question est de savoir s'il peut y avoir ou non *imāmat al-mafḍūl* (c'est-à-dire : si un homme inférieur en mérite à quelque autre peut être authentiquement imām) a été abondamment débattue par les théologiens musulmans. Elle se posait pour tous ceux qui, tout en admettant la légitimité des quatre premiers califes, étaient portés à reconnaître plus de mérites à 'Alī qu'à 'Uṭmān (ce qui était le cas de beaucoup, y compris parmi les sunnites), ou éventuellement qu'à Abū Bakr (ce qui était le cas de certain zaydites)⁴⁸⁷.

Aussi les deux théologiens discutent-ils le cas présentant deux candidats qui seraient également qualifiés. Les deux théologiens considèrent qu'il faut de préférence choisir le plus âgé, même si le privilège de l'âge ne constitue pas, en soi, une condition *sine qua non*, car le plus jeune peut aussi faire l'objet d'une élection.

Les deux autres critères sont la bravoure et le savoir. Aussi bien le hanbalite que le chafiite affirment que pour trancher entre le plus courageux et plus savant, il faut prendre en considération le contexte (*al-ḥāja, ḥukm al-waqt*). Par exemple « si le besoin de la bravoure est plus urgent à cause du mauvais état des frontières (*intiṣār al-tuḡūr*) et de l'existence de rebelles (*al-buḡāt*), c'est le plus brave qui a le plus de titres »⁴⁸⁸.

Il est probable que nos deux auteurs admettent implicitement l'*imāmat al-mafḍūl*, comme bon nombre de théologiens acharites. Pour Bāqillānī, la règle veut certes qu'on attribue l'imāmat au plus digne ; il se peut, dit-il, qu'un empêchement- risque de guerre civile – y fasse obstacle, auquel cas on lui préférera un homme de mérite moindre⁴⁸⁹.

Dans le *Mu 'tamad*, Abū Ya' lā, telle la position des acharites, accepte l'*imāmat al-mafḍūl*, mais à certaines conditions. Le cadi hanbalite réfute, en l'occurrence, les chiites imāmites « *al-rāfiḍa* », les murji'ites et al-Jāḥiẓ, qui considèrent que l'*imāmat al-mafḍūl* n'est pas permise dans tous les cas⁴⁹⁰. Or le théologien acharite, al-Baḡdādī opte carrément pour l'*imāmat al-mafḍūl* et de même pour Guwaynī⁴⁹¹.

⁴⁸⁶ Cf. Abū Ya' lā, *Aḥkām*, p. 8, al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 8.

⁴⁸⁷ Cf. Ṣahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, trad. D. Gimaret et G. Monnot, p. 285, n. 94 ; pp. 458-459 ; p. 463.

⁴⁸⁸ Cf. Abū Ya' lā, *Aḥkām*, p. 8 ; cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 8.

⁴⁸⁹ Cf. D. Gimaret, *La doctrine d'al-Aṣṣ'arī*, p. 553, *op. cit.*

⁴⁹⁰ Cf. Abū Ya' lā, *Mu 'tamad*, p. 430.

⁴⁹¹ Cf. al-Baḡdādī, *Uṣūl*, p. 294, Guwaynī, *Irṣād*, p. 242.

Par ailleurs, sur la question suivante portant sur les contestations qui pourraient avoir lieu à l'égard de l'imām élu, les deux juristes affirment que la contestation et la compétition ne sont pas blâmables (*makrūh*)⁴⁹². Mais quant aux moyens à employer pour trancher la contestation qui s'élève entre deux prétendants également qualifiés, les avis divergent entre les deux juristes.

Aussi le cadi hanbalite mentionne-il un seul avis hanbalite en se référant à deux traditions, l'une rapportée par Ibn Ḥanbal et l'autre par son fils 'Abd Allāh, selon lesquelles, c'est le favorisé au tirage au sort (*qur'a*) qui l'emporte⁴⁹³. Dans certains cas, dans le droit musulman, où toute décision risque de paraître injuste à l'une ou à l'autre partie, le cadi peut recourir à *al-qur'a* (« tirage au sort »)⁴⁹⁴.

Le théologien chafiite, par ailleurs, mentionne deux opinions juridiques, dans le cas où il y aurait une compétition entre deux candidats également qualifiés. En l'occurrence, le juriste chafiite rejette le « tirage au sort » et soutient plutôt le choix opéré par l'assemblée des électeurs, *ahl al-ḥall wa-l-'aql*⁴⁹⁵.

E. Doctrine unitaire du califat

La défense d'un califat unitaire par les deux juristes s'inscrit dans un contexte de trouble politique qui a donné naissance à différentes théories politiques. Les karāmiyya, par exemple, admettaient la possibilité que le serment d'allégeance soit [valablement] prêté [dans le même temps] à deux imāms dans deux régions différentes⁴⁹⁶.

Il en est de même pour les ḥamziyya, disciples de Ḥamza b. Adrak, qui admettaient la possibilité que deux imāms [règnent] au même moment, tant que l'unanimité ne s'est pas faite et que les ennemis n'ont pas été vaincus⁴⁹⁷.

La différence entre Abū Ya'lā et al-Māwardī réside dans la façon de trancher entre les deux imāms. Sachant qu'Abū Ya'lā, contrairement à al-Māwardī, affirme que l'on peut

⁴⁹² Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 8, cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 8.

⁴⁹³ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 9. Il convient de souligner qu'*al-qur'a* désigne, au sens technique, la rhapsodomancie. Il s'agit d'un procédé divinatoire islamique. Cependant, dans l'usage courant, ce vocable désigne le « tirage au sort ». La permanence de cette acception est attestée par le fait que le prophète « tirait au sort » (*qara'a*), pour savoir laquelle de ses épouses pouvait l'accompagner dans ses déplacements. Voir T. Fahd, « *Kur'a* », in *El*², pp. 399-400.

⁴⁹⁴ Cf. al-Marghinānī, *Hidāya*, Calcutta, pp. 813-814, 1957. trad. Ch. Hamilton, sous le titre, *The Hedaya, or, the Guide*.

⁴⁹⁵ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 8-9.

⁴⁹⁶ Cf. Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, trad. D. Gimaret et G. Monnot, p. 360, *op. cit.*

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 398.

recourir au « tirage au sort », dans la mesure où on ignorerait l'antériorité et la postériorité de l'un et de l'autre⁴⁹⁸.

Le théologien chafiiite justifie son refus de la *qur'a* pour deux raisons : « la première, c'est que l'imāmat résulte d'un contrat et que le tirage au sort n'a pas à intervenir dans les contrats ; la seconde c'est que l'imāmat n'admet pas l'indivision et que le sort n'a pas à intervenir dans ce qui est à posséder indivisément, les femmes par exemple, tandis qu'on peut y recourir pour des objets, des biens par exemple, susceptibles de copropriété »⁴⁹⁹.

Abū Ya'lā est le premier hanbalite à avoir défendu la thèse du califat unitaire. Le traditionniste et juriste hanbalite, Ibn Baṭṭa (m. 387/997), dans sa profession de foi, parle du califat quand il évoque les quatre premiers califes et se borne à demander à tout croyant d'obéir à ceux qui détiennent le pouvoir, « fussent-ils des hommes de bien ou des hommes pervers », sans aborder le problème de la question du califat unitaire⁵⁰⁰.

F. Fonctions et titre du calife

Les deux théologiens attribuent quasiment tous les pouvoirs à l'institution califale. Al-Māwardī développe davantage cette partie par rapport à Abū Ya'lā.

La problématique déjà abordée par les premiers théologiens de l'islam, relative au titre du calife, successeur du prophète (*halīfat rasūl Allāh*) ou successeur de Dieu (*halīfat Allāh*) est toujours discutée, en l'occurrence, par nos deux théologiens⁵⁰¹.

Aussi bien le cadi hanbalite que le légiste chafiiite soutiennent que le calife est le « successeur du prophète » ou tout simplement « calife », selon al-Māwardī⁵⁰².

Quant aux devoirs qui incombent au calife dans l'administration de la communauté islamique, les deux juristes entendent défendre et renforcer le pouvoir du calife. À ce propos,

⁴⁹⁸ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 9. La question de la coexistence de deux imāms est encore abordée par al-Māwardī, dans son ouvrage, *Adab al-dunyā wa-l-dīn*, le Caire, 1988, p. 100. Ce qui explique que le théologien chafiiite aborde ce sujet beaucoup plus en détails que le cadi hanbalite.

⁴⁹⁹ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 9-10.

⁵⁰⁰ Cf. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, p. 126. *op. cit.*

⁵⁰¹ Sur cette question, voir, entre autres, P. Crone, *God's caliph. Religious authority in the first century of islam*, Royaume Uni, Cambridge University Press, 2003.

⁵⁰² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 17-18; Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 11.

on relève une similitude quasi parfaite, entre les deux textes ; si ce n'est que, parfois, le *cadi hanbalite* emploie une phraséologie différente de celle du théologien *chafiite*⁵⁰³.

Par exemple dans la première attribution qui réside dans le maintien (*ḥifẓ*) de la religion dans ses principes (*uṣūl*) conformément à l'accord unanime des anciens (*salaf*) de la communauté, al-Māwardī affirme que « si donc un novateur apparaît ou quelqu'un s'écarte des vrais principes en émettant une opinion suspecte (*fa in najama muḥtadī 'aw zāḡa dū ṣubha*), il (le calife) doit lui exposer clairement les preuves, lui expliquer ce qui est juste et lui appliquer les droits et les peines »⁵⁰⁴.

Le *cadi hanbalite* presque dans les mêmes termes soutient que « si donc quelqu'un s'écarte des vrais principes de la religion (*fa in zāḡa dū ṣubha*), il doit lui exposer clairement les preuves, lui expliquer ce qui est juste et lui appliquer les droits et les peines »⁵⁰⁵.

Pour le reste les deux juristes sont d'accord sur le fond des questions relevant des attributions du calife, sauf que dans le texte d'Abū Yal'ā on relève un vocable différent mais synonymique par rapport à celui de son rival *chafiite*, al-Māwardī.

Les reste des devoirs qui incombent au calife, mentionnés par les deux juristes sont classés comme suit : faire régner la justice, assurer la protection du territoire de l'islam (*ḥimāyat al-bayḍa*), appliquer à tous ceux qui le méritent les peines légales (*iqāmat al-ḥudūd*), tenir étanche les frontières (*taḥṣīn al-tuḡūr*), entreprendre la guerre « légale » (*jihād*), percevoir conformément à la Loi le *fay'* et les dîmes aumônières (*ṣadaqāt*), répartir les fonds publics conformément à la Loi et assurer la bonne marche des fonctions publiques (*wilāyāt*)⁵⁰⁶.

On constate dans cette énumération des obligations du calife, l'absence de tout pouvoir législatif ou judiciaire. Il doit simplement maintenir et appliquer des lois civiles et religieuses. Le pouvoir législatif émane des textes scripturaires et de l'*ijtihād* des juristes, le pouvoir judiciaire appartient au *cadi*, un *mujtahid* et l'exécutif au calife⁵⁰⁷.

Dans cette organisation des pouvoirs, il y a en théorie une sorte de « séparation des pouvoirs » basée sur une théocratie et une autocratie. C'est le souverain qui possède en

⁵⁰³ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 18-19; Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 11-12.

⁵⁰⁴ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 18.

⁵⁰⁵ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 11.

⁵⁰⁶ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 11, al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 18.

⁵⁰⁷ Sur la judicature, voir *infra* la section consacrée à ce propos intitulée, *al-qaḍā'*

propre tous les pouvoirs, et, en particulier la juridiction. Ainsi le pouvoir assigné au cadi par le calife n'est pas le pouvoir de juger car il le tient de Dieu seul, mais seulement le pouvoir d'exercer sa judicature en telle ou telle partie de l'empire⁵⁰⁸.

Il est à remarquer que le cadi hanbalite aborde la question relative à l'intégrité physique du calife d'une façon exhaustive dans le paragraphe qui aborde les conditions qu'il y a lieu d'exiger de ceux qui sont susceptibles de devenir calife⁵⁰⁹.

Ce hiatus rarissime entre les deux textes au niveau du classement thématique s'explique sans doute par une volonté du cadi hanbalite de se démarquer du théologien chafiite.

À l'aune de notre comparaison, nous relevons autant de similitudes que de différences, entre les deux théologiens. La similitude réside dans la doctrine politique commune sunnite qui réside dans la défense inconditionnelle du califat devenu une institution défaillante. Cependant, la différence entre les deux théologiens relève de l'argumentaire et des références.

Aussi, le cadi hanbalite fonde ses thèses sur des traditions rapportées par des traditionnistes hanbalites ; alors que le théologien chafiite se réfère aux anciennes écoles de droit, aux sources scripturaires (Coran, tradition) et à une certaine liberté de jugement.

L'argumentaire d'Abū Ya'lā, qui consiste à citer des traditions remontant jusqu'à Ibn Hanbal, est une façon pour le théologien hanbalite d'ancrer ses thèses dans la plus ancienne autorité hanbalite, Ibn Hanbal.

Le juriste chafiite, par ailleurs, enracine ses théories dans les plus anciennes écoles juridiques identifiées par leurs situations géographiques.

Soulignons qu'il y a un autre élément commun, entre les deux théologiens sunnites, qui constitue la base de leur argumentation politique ; il s'agit du va-et-vient historique, entre les premiers temps de l'islam, l'époque des quatre premiers califes et les 'abbāsides. Ce lien est une source de légitimation politique.

⁵⁰⁸ Cf. L. Gardet, *La cité musulmane*, p. 159. *op. cit.*

⁵⁰⁹ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 4-6.

Dans ce chapitre, le *cadi hanbalite* emprunte les questions posées par son rival *chafiite* mais pour se démarquer de celui-ci, il emploie des références exclusivement hanbalites et des arguments différents. En outre, notre *cadi* recourt à une phraséologie différente à travers des termes différents mais parfois synonymiques.

2. DE L'INVESTITURE DU VIZIRAT (*FI TAQLID AL-WIZARA*)

L'affaiblissement du pouvoir califal entraîné par l'apparition des institutions telles que celles d'*amīr al-umārā'* et du sultanat, allait provoquer de facto, le fléchissement de l'institution vizirale du calife, devant les nouveaux maîtres de Bagdad. Dès lors ce furent les vizirs bouyides et ceux des seljukides qui jouèrent les rôles les plus importants dans l'administration de l'État⁵¹⁰.

On sait qu'al-Māwardī avait déjà rédigé un ouvrage traitant de la question relative au vizirat, intitulé *Qawānīn al-wizāra*⁵¹¹. Selon l'éditeur dudit ouvrage, le théologien chafiite, pour l'élaboration de son ouvrage, se serait inspiré de certains traités politiques, entre autres, ceux d'Ibn al-Muqaffa' et d'al-Jāhiz⁵¹².

Le théologien chafiite aurait rédigé son ouvrage dans un contexte marqué non seulement par l'affaiblissement du califat mais aussi par la crise de l'institution du vizirat à cette époque. Rappelons-nous qu'au moment de la conquête de Bagdad par les Bouyides en 334/945, ces derniers avaient supprimé la fonction vizirale auprès du calife. Ce fut seulement le déclin des Bouyides et la rivalité entre ses derniers membres qui permirent au calife al-Qā'im de recouvrer une certaine dose de gouvernement.

C'est dans ce contexte marqué par le déclin des Bouyides et la reprise partielle du pouvoir par le calife al-Qā'im que celui-ci aurait nommé le vizir, Ibn al-Muslima (m. 450/1058), le premier vizir hanbalite, en 437/1045, connu sous le titre honorifique de *ra'īs al-ru'asā'*⁵¹³.

⁵¹⁰ Cf. D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, IFD, Damascus, 1959-60, pp. X-XX. Voir également, Muhammad Qasim Zaman, « *wazīr* », in *EI*², XI, pp. 201-204 et les travaux de S. D. Goiten sur le vizirat.

⁵¹¹ Cf. al-Māwardī, *Qawānīn al-wizāra*, Alexandrie, Mu'assasat Šabāb al-Jāmi'a, 1978.

⁵¹² *Ibid.*, pp. 22-23 ; les titres cités sont : Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-šaḡīr wa-l-adab al-kabīr*, Byrouth, Dār Šādir, 1960 ; al-Jāhiz, *Kitāb al-tārīh fī ahlāq al-mulūk*, le Caire, Dār al-Āfāq al-'Arabiyya, 2006.

⁵¹³ Cf. Cl. Cahen, « Ibn al-Muslima », in *Encyclopédie de l'Islam*. Brill Online, Catalogue BULAC, 24 mars 2016.

Le *cadi hanbalite*, par ailleurs, n'avait pas écrit d'ouvrages abordant particulièrement le thème du vizirat. Il s'agit d'un thème nouveau dans la littérature politique hanbalite, même si Abū Ya'ālā cite quelques avis d'autorités hanbalites à ce propos (voir *infra*)⁵¹⁴.

Contrairement à al-Māwardī, Abū Ya'ālā débute le chapitre par une introduction où il décrit hiérarchiquement les différentes institutions qui viennent après celle du calife : le vizirat, l'émirat, la judicature, etc.

Il s'agit d'une façon pour le *cadi hanbalite* de se démarquer de l'organisation textuelle ou de la forme, utilisée par son rival, le théologien chafiiite. Aussi, Abū Ya'ālā tente-il de se démarquer de la production textuelle d'al-Māwardī.

Aussi bien al-Māwardī que le *cadi hanbalite* divisent *al-wizāra* en deux catégories : le vizirat de délégation (*wizārat al-tafwīd*) et le vizirat d'exécution (*wizārat al-tanfīd*). Le légiste chafiiite mentionne la même typification dans son *Qawānīn al-wizāra*⁵¹⁵. Les deux théologiens justifient l'institution du vizirat par une source scripturaire, Coran (XX, 30-33)⁵¹⁶.

Ladite théorisation de l'institution vizirale en deux catégories, faite d'abord par al-Māwardī, ensuite par le *cadi hanbalite* s'explique par le contexte politique. Avant l'émergence des Bouyides et des Seljukides le calife avait un seul vizir qui jouissait d'un pouvoir considérable, période que D. Sourdel appelle « la grande époque » dans l'histoire du vizirat⁵¹⁷.

À Bagdad, la prise du pouvoir par les Bouyides en 334/945 entraînant non seulement un affaiblissement grave de l'État 'abbāside mais aussi une éclipse du vizirat 'abbāside et l'apparition du vizirat des Bouyides, amena les deux théologiens à diviser le vizirat en deux catégories du moins en théorie car la réalité est tout autre.

Aussi le vizirat de délégation (*al-tafwīd*) correspond-t-il à celui du calife à qui les deux théologiens attribuent toutes les fonctions (voir *infra*) et le vizirat d'exécution (*al-tanfīd*), nettement inférieur au précédent (voir *infra*), correspond au vizirat des Bouyides. Comme son nom l'indique, le vizir d'exécution ne fait qu'exécuter les ordres du calife.

⁵¹⁴ Sur les œuvres d'Abū Ya'ālā, voir ici la deuxième partie consacrée à la vie et l'œuvre du *cadi hanbalite*.

⁵¹⁵ Cf. al-Māwardī, *Qawānīn al-wizāra*, p. 62. *op. cit.*

⁵¹⁶ Moïse a dit : « Donne-moi un vizir de ma famille. Mon frère Hārūn, par qui tu me fortifieras et que tu associeras à mon œuvre ».

⁵¹⁷ Cf. D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāside*, I, p. 375 et p. 387. *op. cit.*

D'ailleurs, l'éditeur de *Qawānīn al-wizāra* soutient, à juste titre, qu'al-Māwardī aurait rédigé ledit traité de vizirat pour Ibn Mākūlā (m. 422/1032), vizir du Bouyide Jalāl al-Dawla (r. 416/1025-435/1044)⁵¹⁸. De plus al-Māwardī consacre la quasi-totalité de son traité au vizirat d'exécution⁵¹⁹.

Au sujet des conditions d'investiture du vizirat de délégation, al-Māwardī est moins exigeant que son rival, le cadī hanbalite. Ainsi, le théologien chafīite considère-t-il que les conditions à réunir pour être apte à recevoir l'investiture sont les mêmes que celles de l'imāmat, excepté le lignage (*nasab*). Cependant, le cadī hanbalite englobe l'ensemble des conditions de l'imāmat, y compris le *nasab*⁵²⁰.

Il s'agit probablement d'une faute d'édition ou alors, en l'occurrence, Abū Ya'lā tente de renforcer davantage cette institution en lui attribuant plus de légitimité, sachant que le cadī hanbalite avait des rapports très étroits avec le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima. D'ailleurs, nous avons conclu que les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā résultaient de ses liens étroits avec le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima qui était un personnage très influent dans l'administration des affaires politiques de l'État califien⁵²¹.

Contrairement au cadī hanbalite, le juriste chafīite emploie un discours où s'entremêlent histoire et poésie qui sont pour al-Māwardī des références fiables pouvant étayer ses propos⁵²². Il s'agit d'une méthodologie discursive utilisée par le théologien chafīite dans presque l'ensemble des chapitres.

À propos des références historiques et sur la question du mode de désignation du vizir, le théologien chafīite cite la période du règne du calife al-Ma'mūn qui nomma un vizir par un testament écrit⁵²³. Citer cette période de règne, comme référence historique est pour al-Māwardī une façon de faire l'éloge des mu'tazilites, adversaires des hanbalites. Rappelons-

⁵¹⁸ Cf. al-Māwardī, *Qawānīn al-wizāra*, p. 24, *op. cit.* Sur Ibn Mākūlā, voir J. C. Vadet, « Ibn Mākūlā », in *Encyclopédie de l'Islam*. Brill Online, 2016. Reference. BULAC. 24 mars 2016.

⁵¹⁹ Cf. al-Māwardī, *Qawānīn al-wizāra*, p. 65 et p.124.

⁵²⁰ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 13 ; al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 25-26.

⁵²¹ Pour plus de détails sur le contexte politique, voir ici la première partie et notamment la conclusion de celle-ci.

⁵²² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, chapitre de vizirat, pp. 25-26.

⁵²³ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 25-26.

nous également que c'était la période dite de « la *miḥna* » (épreuve ou inquisition), de l'éponyme de l'école hanbalite, Ibn Hanbal⁵²⁴.

Dans le présent chapitre du vizirat le cadī hanbalite ne cite pas de références historiques. Par ailleurs, dans le chapitre du califat (voir *supra*), le théologien hanbalite mentionne des références historiques remontant à l'époque des quatre premiers califes, « le temps sacré » ou « l'âge d'or » pour les hanbalites⁵²⁵. Si bien que nous constatons que les divergences entre les deux théologiens résident non seulement dans les références juridiques mais aussi dans les références historiques.

Sur le reste des conditions d'investiture relatives au vizirat de délégation (*wizārat al-tafwīḍ*), al-Māwardī considère « que lesdites conditions ne sont pas édictées par la religion car elles présentent un caractère mixte, à la fois religieux et administratif (*siyāsiyya*). Cette distinction n'est pas mentionnée par le cadī hanbalite⁵²⁶.

Abū Ya'ālā emprunte les mêmes conditions d'investiture du vizirat de délégation, mentionnées par al-Māwardī, à savoir, le contrat manifesté par les différentes expressions verbales (*alfāz*) prononcées par le calife⁵²⁷.

Tant le cadī hanbalite que le théologien chafīite considèrent que l'exercice de ladite institution est soumis à certaines conditions. Aussi, le vizir doit-il tenir au courant le calife des mesures gouvernementales qu'il prend, ainsi que de ses actes d'administration et de ses nominations, de façon qu'il ne puisse, en disposant d'une entière indépendance, devenir autant que le calife lui-même⁵²⁸.

En théorie, les deux théologiens tentent autant que faire se peut de réduire le champ d'action du vizir, en attribuant au calife un pouvoir absolu. Cependant, dans la pratique, le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima, jouissait d'un champ d'action politique très important, manifesté entre autres par son interventionnisme. Ajouter à cela, la montée du pouvoir sultanien⁵²⁹.

⁵²⁴ Il est à remarquer à cet égard qu'al-Māwardī a fait l'objet de critique de la part de ses coreligionnaires qui l'accusaient de ses tendances mu'tazilites. Voir, E. Fagnan, *Statuts gouvernementaux*, intro. p. VI, *op. cit.*

⁵²⁵ Voir ici, chapitre de l'imāmat.

⁵²⁶ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 26.

⁵²⁷ Cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*; p. 13, al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 26-27.

⁵²⁸ Cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 14, al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 28.

⁵²⁹ Voir ici la première partie dédiée au contexte politique.

Tant le *cadi hanbalite* que le *théologien chafiite* affirment que tout ce qui est valablement fait par le calife est fait aussi par le vizir, sauf en trois cas, à savoir, la désignation de l'héritier présomptif (*wilāyat al-'ahd*) ; le droit pour l'imām de s'adresser à la communauté pour se décharger du califat ; le droit pour l'imām de déposer des fonctionnaires nommés par le vizir⁵³⁰.

Dans le contexte marqué par des troubles politiques concomitants à un désordre social, l'action politique du calife se trouva limitée et affaiblie. Aussi, les deux auteurs des *Aḥkām*, tentent-ils, du moins en théorie, de renforcer et de faire resurgir l'institution califale en lui attribuant tous les pouvoirs aux dépens de l'institution du vizir qui, d'après les deux textes, n'a aucun pouvoir⁵³¹. Or, il y a un hiatus entre la réalité et les deux textes.

Rappelons-nous, à cet égard, qu'aussi bien le hanbalisme que le chafiisme sont les défenseurs inconditionnels du califat, face aux menaces que faisaient peser les chiïtes bouyides et les sultans seljukides.

À l'aune de cette comparaison, on relève que le *cadi hanbalite* emprunte certains concepts de son rival *chafiite* mais pas les références historiques et juridiques⁵³².

Par ailleurs, dans cette partie le *cadi hanbalite* ne mentionne aucun avis hanbalite. Ceci s'explique probablement par l'absence d'étude antérieure du thème du vizirat chez les hanbalites⁵³³.

Quant au vizirat d'exécution (*tanfīd*), hiérarchiquement, les deux théologiens placent ledit vizirat à un statut inférieur par rapport au vizirat de délégation (*tafwīd*). Ainsi, le vizirat d'exécution n'exige pas une investiture spéciale. Il n'y a pas non plus à exiger, comme conditions de capacité, les qualités d'homme libre et de savant⁵³⁴.

Les deux théologiens, par ailleurs, considèrent que les femmes ne sont pas en capacité de remplir cette charge. Cependant, il est à remarquer que sur la question relative à l'exercice dudit vizirat par les chrétiens et les juifs, le *cadi hanbalite* ne tranche pas de façon explicite,

⁵³⁰ Cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, pp. 13-14, al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 28-29.

⁵³¹ Pour plus détails sur le contexte politique, voir ici la première partie.

⁵³² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 29.

⁵³³ Voir ici la deuxième partie consacrée à la vie et l'œuvre d'Abū Ya'ālā.

⁵³⁴ Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 15; al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 31-32.

contrairement à son rival, al-Māwardī. Mais nous sommes enclins à penser que le cadi hanbalite refuse au *ḍimmī* l'exercice de la fonction du vizirat d'exécution (voir *infra*).

Pour ce faire, Abū Ya'ālā utilise en premier lieu le style indirect : « on a dit qu'il était autorisé aux juifs et aux chrétiens d'exercer la charge du vizirat d'exécution »⁵³⁵.

Le style indirect employé par Abū Ya'ālā, est une façon pour celui-ci de prendre une distance par rapport à l'avis cité.

En second lieu, Abū Ya'ālā cite l'avis d'un grand juriste hanbalite, al-Hiraqī, l'auteur du *Muhtaṣar*⁵³⁶, qui autorise les tributaires à exercer la charge du vizirat de l'exécutif. In fine, le cadi hanbalite cite des avis d'Ibn Hanbal, interdisant la collaboration politique avec les tributaires⁵³⁷. Contrairement à al-Māwardī, il est intéressant de noter qu'Abū Ya'ālā mentionne plutôt les avis qui divergent au sein de l'école hanbalite que les avis des autres écoles juridiques⁵³⁸.

Le célèbre théologien acharite, al-Juwaynī (m. 478/1085) critiqua al-Māwardī d'avoir soutenu que « le tributaire (*ḍimmī*) pourra exercer la fonction du vizirat d'exécution (*wizārat al-tanfīd*) ». Aussi al-Juwaynī affirme-t-il dans son *Ġiyāt al-umam* : « l'auteur des *Aḥkām al-sultāniyya* (al-Māwardī) soutint qu'il est permis au tributaire d'occuper la fonction du vizirat d'exécution. Il s'agit d'une grosse erreur (*'atra*) qui n'a aucune preuve (*laysa lahā maqīl*) »⁵³⁹.

3. DE L'INVESTITURE DE L'EMIRAT (*FI TAQLID AL-IMARA*)

Telle l'institution vizirale du calife qui avait subi un fléchissement dans ce contexte de troubles politiques, l'émirat également allait évoluer dans le sens où certains émirs conquièrent des territoires de force, et ensuite sollicitent le *'ahd* (le décret de nomination) du calife pour asseoir une base légitime.

⁵³⁵ Cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 16.

⁵³⁶ Sur *al-Hiraqī*, voir ici la deuxième partie, vie et œuvre du cadi hanbalite.

⁵³⁷ Cf. Abū Ya'ālā, *ibid*.

⁵³⁸ Sur cette méthodologie employée par le cadi hanbalite voir *infra* le reste des chapitres.

⁵³⁹ Cf. Al-Māwardī, *Qawānīn al-wizāra*, p. 29., *op. cit*.

Ces émirs étaient pratiquement indépendants. On peut citer, à cet égard, l'exemple des Ghaznévides ou des Bouyides qui allèrent plus loin, non seulement ils s'emparèrent de Bagdad, la capitale du califat, mais ils se mêlèrent de la succession du califat⁵⁴⁰.

Dans les deux chapitres des deux *Aḥkām*, nous relevons d'emblée une différence au niveau de la mouture du texte qui reflète une différence conceptuelle politique entre les deux théologiens.

Ainsi, le théologien chafiite commence-t-il son discours par une typification de l'émirat, à savoir, *imārat al-istikfā'* (émirat librement conféré) et *imārat al-istilā'* (émirat de conquête). Par ailleurs, il détailla les deux types d'émirats séparément⁵⁴¹.

Cependant, l'organisation textuelle employée par le cadi hanbalite nous laisse penser qu'Abū Ya'lā refuse implicitement l'émirat de conquête. Contrairement à al-Māwardī, le cadi hanbalite n'utilise pas la locution verbale impersonnelle « il y a » pour dire qu'il existe deux catégories d'émirats : *imārat al-istikfā'* et *imārat al-istilā'*. Ainsi, Abū Ya'lā définit-il directement les deux émirs sans affirmer qu'il en existe deux. Nonobstant, notre cadi fait référence au principe juridique relatif à la nécessité (*iḍṭirār*), utilisé par al-Māwardī et qui lui a permis de résoudre le problème de l'émirat de conquête (voir *infra*)⁵⁴².

Ce faisant, al-Māwardī opta pour une vision politique pragmatique en s'adaptant au contexte politique marqué par les évolutions institutionnelles, alors que le cadi hanbalite eut une conception idéaliste de la politique. Al-Māwardī fait intervenir en l'occurrence le grand principe juridique de la nécessité (*ḍarūriyya* ou *iḍṭirār*) qui fait Loi et qui donne la légitimité à l'émirat de conquête. Cette théorie de la « nécessité », si féconde aussi bien dans le droit privé que dans le droit public devait de bonne heure fournir les solutions souhaitées⁵⁴³.

Gazālī qui théorisait sous le règne des sultans seljukides et cherchant une solution adaptée au problème du califat affaibli, applique également le principe de la *ḍarūriyya*. Aussi, nous enseigne-t-il qu'à défaut d'un imām légitime, remplissant toutes les conditions

⁵⁴⁰ Sur l'émirat de l'époque buwayhide, voir Jhon J. Donohue, *op. cit.*, pp. 14-130. Voir également A. A. Duri, « amīr », in *EI*², I, pp. 451-452 ; voir ici le premier chapitre de la première partie consacrée au contexte politique. Sur l'émirat de l'*istilā'*, voir, Hamilton, G. A. R., « Al-Māwardī's theory of the khilāfa », dans *Islamic Culture*, Vol. XI (1937), n°3, pp. 291-302.

⁵⁴¹ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 35.

⁵⁴² Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 21.

⁵⁴³ Cf. Y. L. de Bellefonds « *Āarūra* », in *El Brill Online*, Catalogue BULAC, 22 mars 2016 ; L. Gardet, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris, J. Vrin, 1976, p. 178 ; al-Māwardī, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, trad. de l'arabe par Makram Abbès, p. 197, *op. cit.*

d'éligibilité, on doit reconnaître comme chef de la communauté un chef militaire capable d'obtenir la soumission de tous⁵⁴⁴.

Le théologien chafiite, Ibn Jamā'a (733/1333), qui écrivait après la disparition du califat à Bagdad, sous les Mamlouks, soutient que la prise du pouvoir lui-même confère l'autorité⁵⁴⁵.

Nous relevons par ailleurs que dans ce chapitre, al-Māwardī ne mentionne pas de références relatives aux sources scripturaires ni à l'autorité de l'école chafiite ; alors que le cadī hanbalite se réfère à la tradition et à des autorités hanbalites à propos des fonctions de l'émirat⁵⁴⁶.

4. DE L'INVESTITURE DES FONCTIONS DE CHEF DANS LE JIHAD (FI TAQLID AL- IMARA 'ALA L-JIHAD)

Dans ce chapitre, les deux textes présentent le même classement relatif aux questions abordées.

Cependant, la différence réside dans l'utilisation des vocables. Abū Ya'lā utilise des mots différents mais synonymiques. Par exemple dans le premier alinéa, qui traite de l'investiture de l'émirat du *jihād*⁵⁴⁷, le cadī hanbalite affirme que « l'émirat du *jihād* consiste à (*muhtaṣṣa*) combattre les polythéistes »⁵⁴⁸ ; alors que le théologien chafiite dit « que le *jihād* a pour but (*muhtaṣara*) de lutter contre les polythéistes »⁵⁴⁹.

Au sujet des références, le cadī hanbalite utilise pour la première fois un vers emprunté à la poésie mentionnée par al-Māwardī. Par ailleurs, le théologien chafiite cite l'auteur de cet extrait mais pas le cadī hanbalite⁵⁵⁰. Comme nous l'avons déjà mentionné, le théologien chafiite se réfère maintes fois à la poésie, contrairement au théologien hanbalite.

⁵⁴⁴ Cf. Ġazālī, *al-Iqtisād fī l-'itiqād*, le Caire, 1327/1909-10, p. 98.

⁵⁴⁵ Cf. D. Sourdel, « *Khalīfa* », dans *EI*², Brill Online, Catalogue BULAC, 5 juin 2015.

⁵⁴⁶ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 18 et p. 21.

⁵⁴⁷ Le sens de Jihād ici est l'action de faire la guerre. Mais on n'a pas voulu traduire ici le terme à cause de la complexité de son sens, de son histoire et du champ sémantique. Par ailleurs, les traductions courantes sont guerre « légale », guerre « sainte », etc. Voir par exemple, la traduction d'E. Fagnan qui traduit ledit concept par guerre « sainte », p. 71, *op. cit.*

⁵⁴⁸ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 23.

⁵⁴⁹ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 43.

⁵⁵⁰ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 38, al-Māwardī, *Aḥkām*, p.73.

Sur la question relevant de la rétribution des combattants, il existe une différence juridique entre les deux juristes. Les deux théologiens s'accordent à dire qu'il y a deux types de combattants, les réguliers et les volontaires : la solde des premiers est acquittée par le trésor public sur le produit de *fay'* alors que les seconds sont rétribués par les dîmes aumônières.

Examinons les différences d'avis entre les deux auteurs :

A. Cas des dépenses militaires

Le cadi hanbalite, en se référant à un avis d'Ibn Hanbal, affirme qu'« il est permis de dépenser les sommes provenant de ces deux origines en faveur de l'un et de l'autre dans la mesure de leurs besoins respectifs »⁵⁵¹. Il est à remarquer que cet avis mentionné par Abū Ya'lā est cité par al-Māwardī, selon l'opinion hanafite⁵⁵².

Par ailleurs, le juriste chafiite, en se référant à un avis chafiite, affirme qu'« il n'est pas permis de payer les volontaires sur le *fay'*, car leur droit porte sur la dîme aumônière, non plus que les réguliers portés sur les listes et devant être payés sur le *fay'* n'ont de droit sur le produit des dîmes : chaque groupe a un droit exclusif de celui de l'autre sur des sommes de provenance déterminée. »⁵⁵³.

B. Cas de la conduite des opérations militaires contre les polythéistes

Le cadi hanbalite considère que « si l'émir a attaqué les infidèles avant de les avoir appelés à la foi musulmane et de les avoir prévenus à l'aide d'arguments et qu'il les massacre par surprise, le sang versé reste impuni »⁵⁵⁴ ; alors qu'al-Māwardī, en citant l'autorité chafiite, affirme que « l'émir doit le prix du sang des victimes (les infidèles) »⁵⁵⁵. Il convient de souligner que le théologien hanbalite cite le même avis d'Abū Ḥanīfa, mentionné par al-Māwardī.

⁵⁵¹ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 24.

⁵⁵² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p.44.

⁵⁵³ *Ibid.*

⁵⁵⁴ Abū Ya'lā, *ibid.*, p. 25.

⁵⁵⁵ al-Māwardī, *ibid.*, p. 46.

5. DE L'INVESTITURE DES FONCTIONS DE CHEF DANS LES GUERRES « D'UTILITE PUBLIQUE » (*FIL-WILAYA 'ALA ḤURUB AL-MAṢALIḤ*)

Dans ce présent chapitre, les questions abordées par les deux auteurs sont classées dans le même ordre, à savoir, les différents combats contre les « apostats » (*ahl al-ridda*), les « rebelles » (*ahl al-bağy*) et les « malfaiteurs » (*al-muḥāribūn*)⁵⁵⁶.

Dans le cas des apostats, il est question de leur sort, de leurs enfants et de leurs biens. Aussi bien le cadi hanbalite que le juriste chafiite affirment que « tout musulman qui renonce à sa religion doit subir la peine de mort »⁵⁵⁷.

Cependant, la différence entre les deux auteurs réside dans la façon d'avertir l'apostat avant l'application de la peine de mort.

Pour le cadi hanbalite, il faut simplement avertir l'« apostat » (*murtad*), trois jours avant l'application de la peine ; alors qu'al-Māwardī suggère qu'il faut essayer de ramener l'« apostat » à la « vérité » à l'aide d'arguments et de preuves avant de passer à l'application de la peine⁵⁵⁸.

Nous relevons par ailleurs une différence relative aux références employées par les deux auteurs. Le juriste chafiite cite d'abord des sources scripturaires à savoir la tradition, ensuite des opinions chafiites, dans une large mesure, malikites et hanafites, pour mettre en exergue les divergences d'avis (*ihtilāf*), entre les différentes écoles sunnites sans citer les avis hanbalites⁵⁵⁹. Il est à remarquer que les deux théologiens ne fondent pas la peine de mort sur une base coranique.

Cependant, le cadi hanbalite, en réaction à l'attitude d'al-Māwardī, ne cite que des opinions rapportées par des traditionnistes hanbalites.

Il est intéressant de noter qu'al-Māwardī, dans son introduction des *Aḥkām*, affirme qu'il avait rédigé ledit traité pour que le calife connaisse les opinions des juristes⁵⁶⁰, alors que les opinions hanbalites sont absentes. On ne relève que quelques allusions à l'école hanbalite, désignée par les traditionalistes. Il est probable que le juriste chafiite considère le hanbalisme

⁵⁵⁶ Cf. Abū Ya'la, *Aḥkām*, pp. 35-44; cf. Al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 79-81.

⁵⁵⁷ Abū Ya'la, *ibid.* pp. 35-36; Al-Māwardī, *ibid.* p. 79.

⁵⁵⁸ Abū Ya'la, *ibid.* pp. 35-36; Al-Māwardī, *ibid.* pp. 79-82.

⁵⁵⁹ Abū Ya'la, *ibid.* al-Māwardī, *ibid.*

⁵⁶⁰ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 3.

comme étant un courant traditionaliste et non une école juridique à part entière. Nous allons revenir sur le nombre d'occurrences hanbalites dans le texte du juriste chafiite⁵⁶¹.

6. DE LA JUDICATURE (*FI WILAYAT AL-QAḌA'*)

Nous savons que les deux juristes, aussi bien Abū Ya'lā qu'al-Māwardī avaient exercé la fonction de cadi.

Il convient de souligner, par ailleurs, que c'est le calife, et parfois le vizir ou l'interventionnisme des mécènes qui nomment les cadis. D'ailleurs, Abū Ya'lā n'accepta la charge de cadi que sur insistance du vizir hanbalite, Ibn al-Muslima, et du mécène hanbalite, Abū Yūsuf⁵⁶². Cependant, les conditions imposées par le théologien hanbalite pour occuper la fonction de cadi sont un topos⁵⁶³.

Aussi, assistons-nous au V^e/XI^e siècle à une augmentation du nombre de cadis hanbalites, des diplomates et des mécènes hanbalites, un vizir hanbalite, qui tous faisaient partie de l'entourage califal. Ainsi, le hanbalisme qui était un mouvement activiste et populaire devient un courant politico-religieux officiel, proche de l'entourage califal. Tout ce mouvement est derrière la défense du sunnisme traditionaliste, à travers les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā et la profession de foi traditionaliste, d'inspiration hanbalite, la *risāla al-qādiriyya* ou *al-qā'imīyya*⁵⁶⁴.

En théorie, c'est le calife qui est titulaire de tous les pouvoirs et en particulier de la juridiction. Comme l'affirme Ibn Haldūn, le calife ou l'imām représentant de Dieu est le chef temporel et spirituel du monde islamique et concentre en sa personne tous les pouvoirs requis pour la direction de ce monde⁵⁶⁵.

⁵⁶¹ Voir ici notamment, le dix-neuvième chapitre des *Aḥkām* qui traite des règles applicables aux actes coupables, *fi aḥkām al-jarā'im*,

⁵⁶² Pour plus de détails sur le rapport entre le vizir hanbalite, le mécène hanbalite et le cadi hanbalite, voir ici la première partie consacrée au contexte politique ; sur al-Māwardī, voir ici la deuxième partie dédiée à la vie et l'œuvre d'Abū Yal'ā.

⁵⁶³ Sur le topos, voir A. J. Wensinck, « the refused dignity », in T. W. Arnold and R. A. Nicholson (eds), *A volume of Oriental studies presented to Edward G. Browne*, Cambridge 1922, pp. 497-499.

⁵⁶⁴ Sur l'évolution du hanbalisme, voir ici le deuxième chapitre de la première partie, consacré à la vie religieuse.

⁵⁶⁵ Cf. Ibn Haldūn, *al-Muqaddima*, Trad. V. Monteil, Paris, Thesaurus Sindbad, 3^{ème} éd. 1968-1968, pp.338-339.

Cela dit, comme tous les autres agents de l'État, le cadi est donc un délégué (*nā'ib*) : direct s'il est nommé immédiatement par le calife, indirect, et à des degrés successifs suivant le cas, s'il est nommé par des agents intermédiaires (vizir, gouverneur de province, etc.)⁵⁶⁶.

Pour la période qui nous occupe marquée par le déclin des émirs bouyides et l'apogée des sultans seljukides à Bagdad, le calife qui était le titulaire suprême et premier délégué du pouvoir judiciaire, se substitue souvent à son ministre tout-puissant. À cet égard, on peut citer le cas du vizir hanbalite, Ibn al-Muslima qui avait une influence politique grandissante à Bagdad, au détriment du calife al-Qā'im, avec les mécènes hanbalites⁵⁶⁷.

Au cours de cette période les attributions des cadis s'étendent d'une façon exorbitante. Les magistrats commencent à jouer un rôle politique considérable. Ces circonstances nous permettent de saisir le rôle politique joué, non seulement par notre cadi hanbalite mais aussi par al-Māwardī, à travers leur *Aḥkām*⁵⁶⁸.

Les deux juristes, al-Māwardī et Abū Ya'lā débute respectivement leurs chapitres en mentionnant les conditions relatives aux conditions d'investiture de la judicature (*qaḍā'*), à savoir le sexe masculin, la raison (*'aql*), la liberté (*ḥuriyya*), l'islam, l'honorabilité (*'adāla*), l'intégrité de l'ouïe et de la vue (*salāmat al-ḥawās wa-l-baṣar*) et la science (*'ilm*)⁵⁶⁹. Derrière les similitudes entre les deux textes on relève quelques différences, entre autres dans le nombre de conditions⁵⁷⁰.

Au sujet de la première condition, al-Māwardī confond le sexe masculin (*ḍukūriyya*) et la puberté (*bulūḡ*) en les présentant comme les deux caractéristiques, essentielles, de la qualité d'homme adulte (*raḡul*). Cependant, le cadi hanbalite mentionne *ḍukūriyya* et *bulūḡ* d'une façon distincte. Aussi, al-Māwardī mentionne-t-il sept conditions alors que le cadi hanbalite cite huit conditions.⁵⁷¹

Plus tard, dans les ouvrages de traité de droit public, c'est plutôt la formule d'Abū Ya'lā qui est employée que celle d'al-Māwardī. On ne parle plus de qualité d'homme, mais

⁵⁶⁶ Cf. E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*, Chap. 2, pp. 100-124. *op. cit.*

⁵⁶⁷ Sur les rapports d'Abū Ya'lā avec le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima et les mécènes hanbalites, voir ici la première partie dédiée au contexte politique.

⁵⁶⁸ Cf. L. Henri, « La pensée et l'action d'al-Māwardī », dans *REI*, XXXVI, 1968, pp. 11-92 ; E. Tyan, *op. cit.*, p. 150.

⁵⁶⁹ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 44-45; al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 83-85.

⁵⁷⁰ Il convient de souligner qu'Abū Ya'lā a déjà abordé certaines questions relevant de la judicature, dans un chapitre intitulé « *kitāb al-qaḍā'* », dans son traité juridique, *al-Masā'il al-fiqhiyya min kitāb al-Riwāyatayn wa-l-wajḥayn*, éd. 'Abd al-Karīm b. Muḥammad al-lāhim, Maktabat al-ma'ārif, al-Riyāḍ, vol. 3, p. 79.

⁵⁷¹ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 44; al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 83.

seulement de sexe masculin et de puberté ; et l'on fait chacune de ces qualités une condition distincte, de telle sorte que dans ces ouvrages le nombre des conditions d'aptitude s'augmente d'une unité, tel le nombre de conditions cité par Abū Ya'ālā⁵⁷².

Il va de soi que pour nos deux juristes les femmes ne sont pas aptes aux fonctions judiciaires, mais il y a une certaine différence d'appréciation entre les deux auteurs. La première raison, citée par les deux auteurs, c'est que les femmes sont dans l'incapacité d'exercer les devoirs d'une charge publique quelconque. Mais al-Māwardī affirme plus loin « bien que des décisions judiciaires puissent résulter des dires des femmes » (*wa in tu linna bi qawlihina aḥkām*)⁵⁷³.

Alors que, pour Abū Ya'ālā, les femmes ne peuvent pas exercer la fonction judiciaire parce qu'elles sont non seulement inaptes à exercer les devoirs d'une charge publique (*al-mar'a tanquṣ 'an kamāl al-wilāyāt*) mais aussi parce que leur témoignage n'est pas valable (*wa qubūl al-ṣahādāt*)⁵⁷⁴. En l'occurrence, pour Abū Ya'ālā, les conditions d'aptitude à la magistrature sont les mêmes que les conditions d'aptitude au témoignage.

Par ailleurs, le droit hanafite restreint considérablement l'incapacité des femmes à exercer des fonctions judiciaires. Elles sont inaptes aux fonctions judiciaires seulement en matière de talion (*qiṣāṣ*) et de l'application des peines légales (*al-ḥudūd al-ṣar 'iyya*). En d'autres termes, les femmes peuvent exercer valablement la juridiction en toutes matières, sauf lorsqu'il s'agit de l'application de la loi du talion ou des peines légales. Al-Māwardī cite, à cet égard, l'avis d'Abū Ḥanīfa pour le réfuter⁵⁷⁵.

Al-Māwardī mentionne également l'avis du célèbre juriste, historien et commentateur du Coran, al-Ṭabarī (m. 310/923) qui va encore plus loin que les avis précédents. D'après celui-ci, le sexe masculin ne serait pas requis comme une condition d'aptitude aux fonctions judiciaires ; les femmes y sont aptes dans les mêmes conditions que l'homme. Cette opinion est restée cependant isolée dans la pensée juridique islamique⁵⁷⁶.

Sur le plan philologique, Abū Ya'ālā utilise parfois un vocable différent mais synonymique et des structures syntaxiques ou une phraséologie différentes par rapport au

⁵⁷² Cf. E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 161. *op. cit.*

⁵⁷³ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 83.

⁵⁷⁴ Cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 44.

⁵⁷⁵ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 83.

⁵⁷⁶ *Ibid.*

texte d'al-Māwardī. Par exemple, au niveau du premier paragraphe que nous avons comparé précédemment, al-Māwardī utilise l'inaccompli du subjonctif (*al-muḍāri ' al-manṣūb*) : « *lā yajūzu an yuqallada al-qaḍā' illa man takāmalat fīhi šurūṭuhu* » ; alors que le cadi hanbalite utilise un groupe nominal au lieu d'un subjonctif « *fa-lā yajūzu taqlīd al-qaḍā' illa li-man kamulat fīhi* ». Le subjonctif utilisé par al-Māwardī est « *an yuqallada* » et le nom d'action utilisée par Abū Ya'lā est « *taqlīd* (investiture) »⁵⁷⁷.

Au sujet de la condition de l'islam, le candidat à la magistrature doit être de religion musulmane, pour nos deux auteurs. Les juristes musulmans sont unanimes sur cette condition mais il y a une certaine différence.

Al-Māwardī soutient qu' « il n'est pas permis à un infidèle (*kāfir*) d'exercer la judicature vis-à-vis des musulmans non plus sur des infidèles ». Le juriste chaféite cite l'avis d'Abū Ḥanīfa qui admet que le non musulman peut être nommé cadi par l'autorité islamique, pour juger les différends entre les membres de sa communauté⁵⁷⁸. Abū Ya'lā, par ailleurs, aborde cette question d'une façon concise. Il affirme que « ni le musulman pécheur (*fāsiq*), ni l'infidèle (*kāfir*) ne pourront exercer la magistrature »⁵⁷⁹. Contrairement à al-Māwardī, le cadi hanbalite ne cite pas souvent les avis divergents des autres écoles.

La différence notable entre le cadi hanbalite et al-Māwardī est dans la condition relative à la science requise pour le candidat à la magistrature. Ladite différence constitue le fondement même du traité d'Abū Ya'lā. Il s'agit en effet de la tradition.

Nos deux auteurs admettent que le candidat à la magistrature doit connaître les statuts légaux (*al-aḥkām al-šar'īyya*) qui correspond, selon eux, aux fondements du droit (*uṣūl al-fiqh*). En d'autres termes, le cadi doit être un *mujtahid* capable de déduire des statuts légaux, par un raisonnement ou un effort personnel (*ijtihād*) (voir *infra*). Sachant que *mujtahid* est le participe actif (*ism fā'il*) de la forme dérivée ou du schème (*wazn*), *ijtahada* (faire un effort personnel) qui a pour nom d'action (*maṣdar*), *ijtihād*.

Selon Abū Ya'lā et al-Māwardī, la première source est le Coran (*Kitāb*) et toutes les prescriptions qu'il contient, qu'elles soient d'ordre général (*'umūm*) ou spécifiques (*huṣūṣ*), ainsi que la distinction entre les versets abrogés (*mansūh*) et les versets abrogeants (*nāsih*) ;

⁵⁷⁷ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 44 ; al-Māwardī, *ibid.*

⁵⁷⁸ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 84.

⁵⁷⁹ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 45.

la deuxième est la sunna du prophète, résultant de ses paroles et de ses actes, ainsi que les procédés de transmission de cette sunna et son caractère authentique ; la troisième est l'interprétation du Coran et de la sunna, suivant la tradition, et la connaissance des règles sur lesquelles en cette matière le consensus (*ijmāʿ*) s'est établi ; et la quatrième source est le raisonnement par analogie (*qiyās*) qui permet de statuer sur les difficultés dont on ne trouve pas la solution dans le Coran, la sunna ou le consensus, par un raisonnement trouvant appui sur un texte des sources premières⁵⁸⁰.

Par ailleurs, à propos de la troisième source, relevant de l'*ijmāʿ* ; on note une différence de fond entre les deux juristes.

Abū Yaʿlā affirma que « le cadi doit connaître les traditions (*aqāwīl*) des anciens (*salaf*) ; selon qu'elles aient fait l'objet de consensus ou de divergences »⁵⁸¹ ; alors que le juriste chafiite exige du cadi la science de l'interprétation (*ʿilm al-taʿwīl*) des traditions des anciens »⁵⁸².

Aussi, constate-on qu'Abū Yaʿlā utilisa le vocable « traditions » (*aqāwīl*) au lieu d'interprétation (*taʿwīl*), employé par al-Māwardī. Cette divergence reflète deux approches différentes relatives aux sources du droit et par là-même aux déductions des statuts légaux, entre le chafiite al-Māwardī et le cadi hanbalite.

Abū Yaʿlā soutient, par ailleurs, au cas où il y aurait une divergence (*ihṭilāf*) dans la tradition des anciens, que le cadi doit appliquer l'effort (*ijtihād*) en prenant en considération les divergences⁵⁸³ ; alors que le juriste chafiite affirme que l'*ijtihād* du cadi lui permet de discuter les opinions divergentes des anciens⁵⁸⁴.

Les avis respectifs des deux juristes, nous laissent à penser qu'al-Māwardī donne beaucoup plus de marge de liberté à l'*ijtihād* en cas de divergence. Aussi chez le théologien

⁵⁸⁰ Cf. Abū Yaʿlā, *Aḥkām*, pp. 45-48; al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 84-86.

⁵⁸¹ Abū Yaʿlā, *ibid.* p. 45. Dans son traité de droit, *al-Udda fī uṣūl al-fiqh*, le cadi hanbalite considère qu'il faut connaître en premier lieu, les *furūʿ* (les branches) du *fiqh*, et en second lieu, les fondements du droit. Il critique, par ailleurs, ceux qui traitent de la question des sources du droit, sans une connaissance préalable des *furūʿ*. En l'occurrence, le juriste hanbalite vise, probablement, certains théologiens muʿtazilites et les chafiites-acharites qui traitent des fondements du droit et de la théologie sans la connaissance des branches du droit (*furūʿ al-fiqh*). Cf. Abū Yaʿlā, *al-Udda fī uṣūl al-fiqh*, Beyrouth, pp. 65-69 1980, vol. 3.

⁵⁸² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 85. Sur l'existence des divergences entre les traditions voire des contradictions, voir le célèbre théologien et polygraphe, Ibn Qutayba, *Taʿwīl muḥtaṭif al-ḥadīth*, le Caire, 1326/1908, trad. G. Lecomte, Damas, 1962.

⁵⁸³ Cf. Abū Yaʿlā, *Aḥkām*, p. 45. Le cadi hanbalite définit le consensus (*l'ijmāʿ*) comme étant « le consensus de la communauté » ; voir Abū Yaʿlā, *al-Udda*, pp. 158-190, *op. cit.*

⁵⁸⁴ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 85-86.

chafiite, la production du sens (la déduction des statuts légaux) se base-t-elle sur trois éléments, à savoir, le texte sous ses différents signes, le récepteur et le contexte. Il s'agit, pour le juriste chafiite d'actualiser le texte.

Les points communs entre les deux juristes sunnites, en l'occurrence, sont entre autres, le texte, le contexte culturel et la contemporanéité. Cependant, la différence entre les deux auteurs réside dans l'horizon de réception entre les deux auteurs⁵⁸⁵.

Pour la quatrième source relative au raisonnement par analogie (*qiyās*), les deux juristes considèrent qu'elle est nécessaire afin de répondre aux cas d'application non prévus aux sources formulées (Coran et sunna) et unanimement acceptés (*l'ijmā'*)⁵⁸⁶.

Pour recourir au processus du raisonnement par analogie, Abū Ya'lā affirme qu'il faut établir la cause effective (*'illa*), commune à deux cas juridiques dont le premier est étendu à d'autres cas⁵⁸⁷. Il s'agit, en effet, d'un principe commun aux écoles sunnites⁵⁸⁸. Contrairement à Abū Ya'lā, Ibn Hanbal recommande à ses disciples d'éviter le *qiyās*⁵⁸⁹.

Nos deux juristes sont d'accord qu'une autorité religieuse d'une école donnée peut nommer un cadi appartenant à une autre école. Mais, la façon dont al-Māwardī et Abū Ya'lā énoncent la question est révélatrice d'une rivalité entre les chafiites et les hanbalites.

Aussi, al-Māwardī soutient-il qu'« il est permis à une autorité chafiite de nommer un cadi hanafite, car il incombe au juge de décider selon ses efforts personnels et il n'est pas nécessaire que celui qui investit prenne, pour trancher les cas d'espèces (*nawāzil*) à juger, quelqu'un qui appartient à sa propre école »⁵⁹⁰.

Abū Ya'lā affirme le même principe mais il le reformule à sa façon. C'est dire que lorsque le cadi hanbalite cite son exemple, il place d'abord l'autorité hanbalite, ensuite celle des chafiites. Aussi, c'est en ces termes qu'Abū Ya'lā reformule son affirmation : « Il est permis à

⁵⁸⁵ Sur les théories de la critique littéraire, de la lecture et la réception, voir les travaux de H. R., Jauss et W., Izer. L'École de Constance, dont les tenants sont Jauss et Izer, construit sa théorie de la réception et de la lecture sur cette tension entre la permanence du texte et l'impermanence de la lecture.

⁵⁸⁶ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 85; Abū Ya'lā, p. *Aḥkām*, 45.

⁵⁸⁷ Cf. Abū Ya'lā, *al-'Udda fī uṣūl al-fiqh*, p. 174, *op. cit.*

⁵⁸⁸ Sur les *uṣūl al-fiqh* (les fondements du droit), voir, entre autres, Wael B. Hallaq, *A history of islamic legal theories. An introduction to sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; Noël J. Coulson, *Histoire du droit islamique*, Paris, Presse Universitaire de France, Coll. « Islamiques », trad. de l'anglais par Dominique Anvar, 1995.

⁵⁸⁹ Cf. Abū Ya'lā, *al-Masā'il al-uṣūliyya min kitāb al-riwāyatayn wa-l-wajhayn*, éd. 'Abd al-Karīm b. Muḥammad al-Lāḥim, Maktabat al-Ma'ārif, al-Riyāḍ, 1985, p. 65.

⁵⁹⁰ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 86

une autorité hanbalite de nommer un cadi chafiite ». À travers cette affirmation, Abū Ya‘lā voulait montrer que l’autorité politico-religieuse hanbalite est bien supérieure à celle de l’autorité politico-religieuse chafiite. Il est intéressant de noter que c’est pour la première fois qu’on relève, dans le texte d’Abū Ya‘lā, une occurrence chafiite⁵⁹¹.

Autrement dit, le cadi hanbalite voulait placer le hanbalisme comme étant la doctrine officielle de l’État. Il en est de même pour le théologien chafiite qui voulait montrer à son tour que le chafiisme est la doctrine officielle du califat. Par ailleurs, c’est dans ce contexte marqué par des rivalités tant juridiques que politiques qu’il faut replacer les deux traités. Il y a un conflit d’autorité politico-juridique, en d’autres termes.

7. DU REDRESSEMENT DES ABUS (*FI WILAYAT AL-MAZALIM*)

Les deux auteurs débutent leurs chapitres respectifs en esquissant le but de cette institution qui n’existe pas nécessairement à l’état de charge distincte. Il s’agit, par ailleurs, d’une institution judiciaire qui a subi une évolution, comme les autres institutions précitées, dans un contexte politique trouble. Si bien que, sous le règne des califes ‘abbāsides, al-Mahdī et al-Hādī assuraient la tenue régulière de séances de *mazālim*. Par ailleurs, dans la pratique des premières décennies, c’étaient les vizirs qui s’en chargeaient⁵⁹².

Après les vizirs, ce sont les cadis qui jouirent d’une plus grande influence atteignant son point culminant lorsqu’une série de grands cadis mu‘tazilites assumèrent également la charge des *mazālim*⁵⁹³.

Dans le contexte marqué par une crise de l’autorité, entraînée par le déclin des Bouyides et l’apogée des Seljukides, aussi bien le juriste chafiite que le cadi hanbalite, qui avaient pour but la restauration de l’autorité, consacrèrent un chapitre relatif au *mazālim* où ils développèrent la structure, la procédure et la juridiction.

Le cadi hanbalite traite des questions relatives à ladite institution dans le même classement que le chafiite al-Māwardī. Dans l’ordre, les sujets abordés sont : les conditions requises du redresseur des abus (*nāẓir*) ; les personnes composant la salle d’audience et les

⁵⁹¹ Cf. Abū Ya‘lā, *Aḥkām*, p. 47.

⁵⁹² Cf. D. Sourdel, *Le vizirat ‘abbāside*, op. cit., pp. 640-648.

⁵⁹³ Cf. J. S. Nielsen, « *mazālim* », in Brill Online, Catalogue BULAC ; E. Tyan, *Histoire des institutions judiciaires*, op. cit.

faits qui y sont examinés, au nombre de dix (abus de pouvoir des gouvernants [*ta'adī al-wulāt*], les exactions commises par les précepteurs [*jūr al-'ummāl*], etc.)⁵⁹⁴.

Par ailleurs, les deux théologiens comparent la fonction de la judicature et l'institution des redressements des abus⁵⁹⁵. Il s'agit en l'occurrence d'une méthodologie adoptée par al-Māwardī, qui consiste à chaque fois à comparer l'institution étudiée à l'institution précédente pour la faire remonter jusqu'au califat. Ladite comparaison permet au juriste chafiite de remonter toutes les prérogatives au calife. Il en est de même pour le cadi hanbalite⁵⁹⁶. Il s'agit pour les deux auteurs d'attribuer tous les pouvoirs au calife au détriment des autres institutions.

Le dernier volet de ce présent chapitre des deux *Aḥkām* traite des ordonnances (*tawqī'āt*) que rend le redresseur des abus sur les placets des plaignants et qui sont relatives à l'examen de leurs réclamations⁵⁹⁷.

Nous relevons à travers cette comparaison la même distribution et organisation textuelle ainsi que le contenu conceptuel.

Cependant, la différence réside dans les références. Aussi, le juriste chafiite cite des références historiques qui correspondent au califat abbasside, à savoir le règne d'al-Muhtadī, le calife al-Manṣūr et al-Ma'mūn⁵⁹⁸. À cet égard, il est à remarquer que le juriste chafiite cite, souvent, le règne d'al-Ma'mūn. Il s'agit pour al-Māwardī, d'une façon de faire l'éloge du mu'tazilisme et par la même occasion, de s'opposer au traditionalisme⁵⁹⁹. En plus des références historiques, le juriste chafiite s'appuie sur la poésie⁶⁰⁰.

Par ailleurs, les références historiques et poétiques sont totalement absentes chez le cadi hanbalite.

N. Hurvitz, dans son excellent article, en procédant à une comparaison qui s'articule autour de deux chapitres, à savoir *al-maḏālim* et *imāmat al-ṣalawāt* (imāmat des offices de

⁵⁹⁴ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 98-104; cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, pp. 57-63.

⁵⁹⁵ al-Māwardī, *ibid.*, pp. 105-110 ; Abū Ya'ālā, *ibid.*, pp. 63-72.

⁵⁹⁶ Voir ici la comparaison des différents chapitres.

⁵⁹⁷ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 116-119; cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, pp. 72-74.

⁵⁹⁸ al-Māwardī, *ibid.*, pp. 101-102.

⁵⁹⁹ Sur les références du calife, al-Ma'mūn, voir notamment le chapitre de l'imāmat/califat.

⁶⁰⁰ al-Māwardī, *ibid.*, pp. 102-103.

rière), relève l'existence d'une animosité mutuelle entre les deux auteurs⁶⁰¹. Cependant, Hurvitz ne met pas en évidence la rivalité « officielle » et par la même occasion, politique entre les chafiites et les hanbalites⁶⁰².

8. DE LA CHARGE DE SYNDIC DES GENS DE NOBLESSE (*FI WILAYAT AL-NIQABA 'ALA DAWI AL-ANSAB*)

Toujours dans le même élan de justification de l'autorité et du renforcement du pouvoir califal affaibli, les deux théologiens font de la fonction de syndic des « gens de noblesse » (*naqīb al-ašrāf*), une institution pour mettre en exergue la supériorité (*ḥasab*) et la légitimité des 'abbāsides à travers leur *nasab* (lignage), face au danger que faisaient peser d'abord les Bouyides ensuite les Seljukides. Ladite institution est devenue fort importante, tant du point de vue social que politico-religieux⁶⁰³.

Si bien que le premier paragraphe des deux chapitres des deux juristes en dit long sur l'importance donnée à cette fonction.

Aussi, les deux théologiens commencèrent-ils par définir, respectivement et d'une façon similaire, ladite institution, en affirmant que « cette fonction a été instituée pour soustraire les gens de noble origine à la compétence de ceux dont le lignage et la noblesse ne sont ni équivalents ni égaux aux leurs, afin que celui qui en est revêtu se montre plus affectueux à leur égard et que ses ordres aient plus de prise sur eux ». Il convient de souligner que les deux auteurs citent, par ailleurs, une tradition où le prophète aurait insisté sur les liens de parenté⁶⁰⁴.

Comme dans les chapitres précédents relatifs aux autres institutions politiques et judiciaires, tant Abū Ya'ālā qu'al-Māwardī attribuent tous les pouvoirs au calife. Ce faisant, la nomination au poste de syndic est faite valablement de l'une de ces trois façons : ou par le calife, dont l'autorité s'étend à toutes choses ; ou par celui à qui le calife a confié l'administration des affaires, tels le vizir de délégation et l'émir de province ; ou enfin par un

⁶⁰¹ Cf. N. Hurvitz, *Competing text : the relationship between al-Māwardī's and Abū Ya'ālā's al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, USA, Harvard Law School, 2007, pp. 1-52.

⁶⁰² Voir ici le premier chapitre de la première partie consacré au contexte politique.

⁶⁰³ Cf. « A. Havemann », in *Encyclopédie de l'islam*, Brill Online, Catalogue BULAC, 15/01/2015.

⁶⁰⁴ Pour la traduction, je me suis référé à celle d'E. Fagnan, *Statuts gouvernementaux*, op. cit., p. 199 ; al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 121 ; Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 74.

syndic à compétence générale qui prend comme lieutenant un syndic à compétence spéciale⁶⁰⁵.

Pour fonder davantage leur justification du califat 'abbāside par rapport à leur appartenance à la famille du prophète, les deux juristes affirment que le calife doit nommer un syndic soit pour les ṭalibides (*ṭālibiyīn*) soit pour les 'abbāsides (*'abbāsiyīn*)⁶⁰⁶.

Par ailleurs, aussi bien le cadi hanbalite que le juriste chafiiite traitent des mêmes questions, à savoir le cas où le syndic peut juger soit concurremment avec le cadi soit à l'exclusion de celui-ci ; la compétence du syndic dans les litiges entre les nobles ; le cadi peut-il recevoir les dépositions des témoins relatives à un procès entre nobles⁶⁰⁷.

À travers notre comparaison, nous relevons une quasi similitude entre les deux textes. Cette similitude s'explique par la position commune des auteurs sunnites qui œuvrèrent pour la restauration du califat. Cependant, nous constatons simplement une légère différence phraséologique⁶⁰⁸.

9. DE L'IMAMAT DE LA PRIERE (*FIL-WILAYA 'ALA IMAMAT AL-ṢALAT*)

L'évolution des institutions politiques et judiciaires (voir *supra*) amenèrent également les deux théologiens à théoriser l'institution politico-religieuse relative à l'imāmat de l'office de prière (*imāmat al-ṣalāt*) qui était en rapport direct avec le souverain. Aussi, les mosquées devinrent-elles également des institutions de l'État et, par la même occasion, des centres politiques. Si bien que le caractère de l'islam impliquait l'inséparable union de la religion et de la politique. Par ailleurs, la mosquée était devenue un siège administratif (*diwān*), un siège de tribunal, etc.⁶⁰⁹

En outre, depuis l'époque la plus ancienne c'est le souverain qui présidait la prière. Il était à la fois, imām, chef de guerre, de l'administration et de la prière en commun. De même, les gouverneurs des provinces, les émirs, étaient à la fois des chefs de la prière et du *harāj*

⁶⁰⁵ al-Māwardī, *ibid* ; Abū Ya'ālā, *ibid*.

⁶⁰⁶ al-Māwardī, *ibid* ; cf. Abū Ya'ālā, *ibid*, p. 75.

⁶⁰⁷ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 122-125 ; cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, pp. 75-78.

⁶⁰⁸ Voir la partie paragraphe consacrée aux douze droits que le syndic chargé des intérêts d'un groupe familial doit faire respecter. Il s'agit du premier droit. Cf. Al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 122 ; cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 75.

⁶⁰⁹ Cf. J. Pedersen « *Masdjid* », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, Catalogue BULAC, 19 janvier 2015.

(impôt foncier)⁶¹⁰. Cependant, sous les ‘abbāsides cette situation fut modifiée. Le calife ne dirigeait plus régulièrement la *ṣalāt* (prière)⁶¹¹.

En suivant la méthodologie et la typification d’al-Māwardī, le cadī hanbalite divise la fonction de l’imāmat en trois catégories, à savoir l’imāmat des cinq prières quotidiennes (*ṣalawāt al-hams*), l’imāmat de la prière du vendredi (*ṣalāt al-jumu’a*) et l’imāmat des prières recommandées (*ṣalāt al-nadb*)⁶¹².

Toujours dans ce rapport entre le religieux et le politique, les deux théologiens considèrent que pour la nomination de l’imām présidant aux cinq prières quotidiennes, il y a lieu de tenir compte du genre de mosquée où se déroulent les prières⁶¹³.

Il y a deux types des mosquées : les mosquées officielles (*al-masājid al-sultāniyya*) et les mosquées publiques (*al-masājid al-‘āmiyya*), selon le cadī hanbalite et le juriste chafīte⁶¹⁴.

Afin que le calife, dont le pouvoir est affaibli, ait le contrôle sur l’institution de l’imāmat qui est une fonction politico-religieuse, les deux théologiens insistent sur le fait que c’est le calife qui a la compétence de nommer l’imām des cinq prières, quant à l’investiture de ladite fonction, dans les mosquées officielles, pour que les ouailles (*ra’iyya*) n’accomplissent pas en-dehors de lui les actes dont la direction lui est confiée⁶¹⁵.

Il y a par ailleurs, une similitude de point de vue entre Abū Ya’lā et al-Māwardī sur le statut de ladite prière. Ils soutinrent ainsi que celle-ci fasse partie des mérites louables (*ṣunan al-muḥtāra*) mais non des obligations canoniques (*furūd al-wājiba*).

Cependant, la différence réside dans les références juridiques des différentes écoles. Al-Māwardī affirme que tous les juristes s’accordent à dire que ladite prière n’a pas un caractère obligatoire, excepté Dāwud al-Zāhirī (m. 270/884), qui est le seul à déclarer que c’est un acte obligatoire, à moins d’une excuse valable⁶¹⁶.

⁶¹⁰ Sur l’impôt foncier (*haraj*), voir *infra* le chapitre consacré à ce propos.

⁶¹¹ Cf. J. Pedersen « *Masdjid* », in EI, art. cit.

⁶¹² Cf. Abū Ya’lā, *Aḥkām*, p. 78; cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 127.

⁶¹³ Abū Ya’lā, *ibid.* al-Māwardī, *ibid.*

⁶¹⁴ Abū Ya’lā, *ibid.* al-Māwardī, *ibid.*

⁶¹⁵ Abū Ya’lā, *ibid.* p. 87; al-Māwardī, *ibid.* p. 128. Sur la fonction de l’imām, voir J. Pedersen, « *Masdjid* », Brill Online, Catalogue BULAC, art. cit.

⁶¹⁶ Abū Ya’lā, *ibid.* al-Māwardī, *ibid.*

Le cadi hanbalite, par ailleurs, tel al-Māwardī, dit que tous les juristes affirment que cette prière n'est pas obligatoire, sauf, Ibn Hanbal et Dāwud. Aussi, le cadi hanbalite adopte-il une position différente à celle d'Ibn Hanbal. Il convient de souligner qu'on relève pour la première une occurrence relative à un avis juridique de Dāwud, tant dans le texte du cadi hanbalite que du juriste chafiite⁶¹⁷.

Sur les autres questions traitées par l'un et l'autre, la différence, dans une certaine mesure, n'est pas dans leurs positions respectives mais dans les référents juridiques, comme nous l'avons constaté dans les chapitres précédents. Al-Māwardī, dans le cadre de la littérature de l'*ihtilaf*, cite les avis chafiites, dans une large mesure, et ceux des hanafites, dans une certaine mesure et malikites dans une moindre mesure. Jusque-là, nous avons relevé un avis de Dāwud et pas de références juridiques hanbalites.

Les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā sont une réaction à l'attitude du juriste chafiite à l'égard de l'école hanbalite, qui ne reconnaît pas au hanbalisme le statut d'une école juridique. Le cadi hanbalite ne cite pas à son tour les avis chafiites, et ne mentionne, en majorité que des avis hanbalites, et quelques avis hanafites et un avis de l'école zāhirite. L'arrière-fond des deux *Aḥkām* est non seulement politique avec une rivalité « officielle » entre les deux écoles, mais aussi juridique⁶¹⁸. En général, lorsque le cadi hanbalite cite les chafiites, il les mentionne juste pour donner un exemple et non en tant qu'opinion juridique (voir *infra*).

Par ailleurs, sur la question relevant de la désignation du muezzin, les deux théologiens affirment que cette nomination revient à l'imām des mosquées officielles. Al-Māwardī soutient que « si l'imām est chafiite et estime que la prière doit se faire dès le début de la période assignée (...) il prend à cet effet des muezzins dont l'opinion personnelle peut ne pas être conforme à la sienne » ; et « que si l'imām est hanafite (...) il doit imposer aux muezzins d'agir selon l'opinion hanafite, en dépit de leur opinion personnelle. »⁶¹⁹.

Cependant, Abū Ya'lā reprend le même texte que son rival chafiite mais avec une différence reflétant cette rivalité entre les deux auteurs. Ce faisant, Abū Ya'lā affirme : « si

⁶¹⁷ Il s'agit du juriste Dāwud b. Halaf (270/884), le père spirituel de l'école de droit zāhirite. Il n'en est pas cependant le fondateur. C'est la seule école qui doive son existence et son nom à un principe de théorie juridique. Elle avait pour principe de s'appuyer uniquement sur la signification littérale (*zāhir*) du Coran et de la sunna. Elle rejette ainsi les deux autres sources de droit, le raisonnement par analogie (*qiyās*) et le consensus (*ijmā* ʾ). Sur l'école zāhirite, voir, J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, p. 59, *op. cit.*

⁶¹⁸ Sur l'évolution de l'école hanbalite, voir ici le deuxième chapitre de la première partie dédié à la vie socio-religieuse.

⁶¹⁹ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 129.

l'imām est hanbalite (au lieu de chafiite chez al-Māwardī) ». Par ailleurs, le cadi hanbalite reprend la phrase au conditionnel d'al-Māwardī : « si l'imām est hanafite »⁶²⁰.

Nous relevons à travers ce cas, cette rivalité et cette hostilité entre les deux juristes. Chacun veut mettre respectivement en exergue l'avis de son école juridique et par la même occasion cette supériorité.

Un autre cas très intéressant à souligner : le cadi hanbalite cite pour la première fois une phrase au conditionnel comportant les chafiites, mais juste pour exemplifier. Il s'agit de la question relevant de l'appartenance juridique de l'imām et la façon dont celui-ci accomplit sa prière. Dans cette partie, les deux théologiens affirment que « l'imām procède à la prière suivant ses opinions personnelles (*ra'yihī*) et ses recherches personnelles (*ijtihādihī*) ».

Cependant, l'exemple donné par les deux théologiens en dit long sur leur rivalité ; mais Abū Ya'lā, en l'occurrence, évoque pour la première fois un cas chafiite. Par ailleurs, le juriste chafiite cite uniquement le cas où l'imām serait un chafiite ou un hanafite ; alors qu'Abū Ya'lā mentionne le cas où l'imām serait un hanbalite ou un chafiite⁶²¹.

Par ailleurs, dans les questions suivantes, nous constatons non seulement quelques différences de points de vue, reflétant deux visions distinctes, mais aussi des références distinctes.

Au sujet des conditions de l'imāmat officiel des cinq prières, le juriste chafiite autorise l'exercice de l'imāmat, mais sans que l'investiture soit contractée, par l'esclave (*'abd*), l'impubère (*ṣabī*) et le pécheur (*fāsiq*)⁶²² ; alors que le cadi hanbalite interdit à l'homme pécheur d'exercer l'imāmat. Cependant, l'impubère est autorisé uniquement pour les prières surérogatoires (*nawāfil*) et non pour les prières obligatoires (*farā'id*)⁶²³.

Sur ce chapitre traitant d'un thème ancien dans la littérature du *fiqh* et qui est déjà traité par de nombreux hanbalites, Abū Ya'lā, s'appuie sur de nombreux juristes hanbalites bagdadiens qui avaient participé à la codification et à la genèse de la doctrine juridique hanbalite. La question qui s'impose en l'occurrence, est de savoir pourquoi al-Māwardī ne cite

⁶²⁰ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 80.

⁶²¹ Abū Ya'lā, *ibid.* al-Māwardī, *ibid.*

⁶²² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 129.

⁶²³ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 80-81.

pas des avis juridiques hanbalites alors qu'on sait que certains hanbalites bagdadiens, au IVe/Xe siècle, ont déjà doté le hanbalisme d'ouvrages de droit.

Abū Ya'lā cite, entre autres, Abū Bakr al-Hallāl (m. 311/924), auteur de *Kitāb al-Jāmi*, le premier grand corpus *juris* des *responsa* d'Aḥmad b. Hanbal ; Abū l-Qāsim al-Hiraqī (m. 334/945), l'auteur du *Muhtaṣar*, le premier manuel de *fiqh* dont Abū Ya'lā a fait un commentaire⁶²⁴ ; Ibn Baṭṭa (m. 387/997), l'auteur d'une profession de foi, l'*Ibāna al-ṣuġrā*⁶²⁵.

Al-Māwardī, mis à part les références chafiites et certains avis hanafites, mentionne les opinions des écoles anciennes désignées par leur situation géographique, à savoir *ahl al-'irāq* et *ahl al-ḥijāz*⁶²⁶. Le juriste chafiite, veut sans doute ancrer ses théories dans les anciennes écoles.

10. DE LA DIRECTION DU PELERINAGE (FI WILAYAT AL-ḤAJJ)

Comme pour les autres fonctions (voir *supra*), la direction du pèlerinage est également une institution politico-religieuse⁶²⁷.

En 10/631, ce fut le prophète Muḥammad qui assuma en personne la direction du pèlerinage et par la même occasion, fut le chef de la caravane de pèlerins (*amīr al-ḥajj*). La charge dépendit ensuite directement des califes qui l'assumaient eux-mêmes ou désignaient un titulaire à leur place⁶²⁸.

Cependant, avec l'évolution politique marquée par des troubles où l'autorité du calife était contestée et affaiblie, il y avait parfois plusieurs chefs de pèlerinage rivaux aux Lieux saints. Aussi, les deux théologiens, Abū Ya'lā et al-Māwardī, tentent-ils de théoriser cette institution en la mettant en rapport avec le calife.

⁶²⁴ Cf. Abū Ya'lā, *ṣarḥ al-muhtaṣar al-hiraqī*, manuscrit à la bibliothèque de Damas, *al-Asad*, ex-Zāhiriyya. Pour plus de détails sur les textes inédits du cadī hanbalite, voir bibliographie.

⁶²⁵ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 82-83. Sur le hanbalisme voir, entre autres, certains ouvrages de H. Laoust, « le hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258) », in *REI*, XXVII (1959), pp. 67-128 ; *la profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damas, PIFD, 1958 ; « Les premières professions de foi hanbalites », dans *Mélanges Louis Massignon*, III, pp. 7-35, Damas, PIFD, 1957.

⁶²⁶ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 130. Sur les anciennes écoles juridiques, voir J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, pp. 55-62, *op. cit.*

⁶²⁷ Sur le pèlerinage, voir A. J. Wensinck, « *ḥaġġ* », in *EI*, Brill Online, Catalogue BULAC, 21 janvier 2015.

⁶²⁸ Cf. J. Jomier, *Le Maḥmal et la caravane égyptienne des pèlerins de La Mecque*, le Caire, 1953 ; du même auteur, voir « *Amīr al-Ḥaġġ* », in *EI*, Brill Online, Catalogue BULAC, 21 janvier 2015.

Si bien que les deux auteurs commencèrent dans leurs chapitres respectifs par définir la fonction relative au chef de la caravane de pèlerins comme une charge politique (*wilāya siyāsiyya*)⁶²⁹.

Le cadi hanbalite traite les questions relevant de cette fonction dans le même classement thématique que son rival chafiite, al-Māwardī. Ainsi, Abū Ya'lā typifie ladite fonction, tel al-Māwardī, en deux catégories, « selon qu'elle consiste à diriger le voyage des pèlerins (*tasyīr al-ḥajj*) ou bien à accomplir les rites du pèlerinage (*iqāmat al-ḥajj*)⁶³⁰.

Il est à remarquer qu'Abū Ya'lā a déjà traité la question du pèlerinage dans son ouvrage de *fiqh*, *al-Masā'il al-fiqhiyya*, dans un chapitre intitulé, *Kitāb al-ḥajj*, où il cite les mêmes autorités hanbalites dans le présent chapitre des *Aḥkām*, à savoir Abū Bakr al-Hallāl et al-Hiraqī, les deux grands juristes du hanbalisme bagdadien au IVe/Xe siècle⁶³¹. Il convient de souligner qu'al-Māwardī ne cite pas les avis hanbalites même dans les chapitres qui traitent des questions relevant des thèmes traditionnels du *fiqh*, à savoir par exemple, ce chapitre du pèlerinage. Est-ce que l'attitude d'al-Māwardī s'explique plutôt par la rivalité politique avec les hanbalites (voir *supra*) ou celui-ci n'attribue pas le statut d'école juridique au hanbalisme ?

Avec l'évolution institutionnelle, le thème du pèlerinage qui, en tant que rituel, était traité dans des ouvrages de *fiqh*, devient une institution politico-religieuse abordée dans des traités de droit public, les deux *Aḥkām*.

Selon Abū Ya'lā et al-Māwardī, les obligations qui incombent en premier le chef de la caravane de pèlerins sont au nombre de dix. On relève, entre les deux juristes, simplement une légère différence phraséologique au niveau de la sixième obligation et une autre relevant du rituel relatif à la dixième obligation⁶³².

Quant à la deuxième fonction relative à l'accomplissement du rite du pèlerinage, Abū Ya'lā et al-Māwardī affirment que la nomination du chef de la caravane des pèlerins, faite par le souverain, en vue de l'accomplissement des rites du pèlerinage, placent alors le bénéficiaire

⁶²⁹ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 137; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 92.

⁶³⁰ al-Māwardī, *ibid.* ; cf. Abū Ya'lā, *ibid.*

⁶³¹ Cf. Abū Ya'lā, *al-Masā'il al-fiqhiyya*, vol. 1, pp. 273-308, *op. cit.*

⁶³² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 137-138; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 93.

dans la situation de l'imām chargé de diriger la prière⁶³³. À cet égard, on constate que les deux théologiens attribuent au calife tous les pouvoirs.

On constate par ailleurs qu'il y a une similitude entre les deux textes des deux juristes au sujet des conditions requises pour l'imām qui doit accomplir les rites et remplir les six fonctions⁶³⁴.

Les deux chapitres présentent une analogie textuelle aussi bien sur le fond que sur la forme. Les deux juristes s'appuient sur un verset coranique (IV, 67) et sur une tradition relative à l'intercession du prophète. Cependant, al-Māwardī ajoute à ses sources scripturaires, des références poétiques comme dans ses chapitres précédents.

Cependant, on relève une différence, entre Abū Ya'lā et al-Māwardī, sur un cas juridique : le juriste chafii cite son avis puis ceux d'Abū Ḥanīfa et du célèbre hanafite, Abū Yūsuf Ya'qūb (m. 128/798)⁶³⁵ ; alors que le cadi hanbalite présente son opinion qui est semblable à celle d'Abū Ḥanīfa et mentionne les autres avis juridiques sans préciser les noms des écoles, en utilisant le passif « on a dit (*qīla*) »⁶³⁶.

Il est récurrent dans les deux textes des deux *Aḥkām*, lorsqu'il y a une divergence (*iḥtilāf*) dans un cas juridique, entre le cadi hanbalite et le juriste chafii, que le premier cite un avis hanbalite en l'appuyant sur des références hanbalites, alors que al-Māwardī dans la plupart des cas, cite un avis chafii en mentionnant les divergences relatives aux hanafites et parfois aux malikites.

Par ailleurs le cadi hanbalite, quand il est amené à mentionner les divergences des autres écoles, ne les désigne pas directement. Il emploie plutôt la forme passive du verbe, *qāla*, « on a dit (*qīla*) ». Il s'agit d'un procédé littéraire utilisé pour prendre une distance par rapport à la citation.

Si bien que la différence méthodologique entre les deux juristes, c'est qu'al-Māwardī, dans le cas où il y a divergence entre les écoles, cite les trois avis juridiques, à savoir, chafii, hanafite et malikite ; alors que le cadi hanbalite cite, dans la plupart des cas, l'avis hanbalite

⁶³³ al-Māwardī, *ibid*, p. 140 ; Abū Ya'lā, *ibid*, p. 96.

⁶³⁴ al-Māwardī, *ibid*, pp. 141-143 ; Abū Ya'lā, *ibid*, pp. 96-99.

⁶³⁵ Sur Abū Yūsuf, voir J. Schacht, « Abū Yūsuf Ya'qūb » in *EI*, Brill Online, Catalogue BULAC, 22 janvier 2015. Voir aussi, du même auteur, *Introduction au droit musulman*, op. cit., pp. 43-45.

⁶³⁶ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 138 ; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 94.

uniquement, mais pour évoquer les autres avis juridiques, utilise la forme passive « on a dit » (*qīla*).

11. DU PRELEVEMENT DES AUMONES LEGALES (*FI WILAYAT AL-ṢADAQAT*)

Dans l'histoire islamique la *zakāt* (aumône légale) fonctionna comme un hybride entre un rituel religieux et une levée effectuée sur les revenus, chacun d'eux ayant été, dans l'histoire, en compétition pour occuper la première place, compétition toujours actuelle⁶³⁷.

Aussi la littérature juridique présente-t-elle la *zakāt* à la fois comme un acte d'adoration et de purification et la dîme (*ʿuṣr*), telle une forme de prélèvement sur le revenu. Le juriste chafiite al-Muzanī (m. 264/878), dans son *Muhtaṣar*, en classant de nombreux textes légaux place les règles élémentaires de la *zakāt*, dans la section du rituel (*ʿibādāt*) et les procédures de partage (*qasm*), dans un autre chapitre, celui des revenus de l'État⁶³⁸.

Cependant, dans les deux *Aḥkām*, la *zakāt* appartient à une littérature juridique mettant davantage l'accent sur les sources de revenu, appartenant ainsi à la section des finances publiques et à la gouvernance.

Cette évolution s'explique par la crise de l'autorité califale accompagnée d'un désordre social et économique, au V^e/XI^e siècle à Bagdad. Ces troubles socio-politiques sont marqués par les incidents entre sunnites et chiites, l'agitation des *ʿayyārūn* (brigands), la propagande fatimide, les mouvements populaires religieux, les vols et les brigandages des tribus arabes et kurdes, l'indiscipline des troupes turques, contre l'émir bouyide, qui réclamaient leur solde, etc.⁶³⁹

C'est dans ce contexte que le cadi hanbalite et le juriste chafiite théorisaient cette section relative à la finance, la *zakāt*, l'une des sources financières de l'État en crise.

Pour aborder ce chapitre, comme dans les précédents, le cadi hanbalite suit le même ordre de question que le juriste chafiite. Cependant, il est intéressant de souligner que notre

⁶³⁷ Cf. S. Bashear, « On the origins and meaning of *zakāt* in early Islam », dans *Arabica*, XL/1 (1993), pp. 84-113.

⁶³⁸ Cf. A. Sysow, « *Zakāt* », in *El*, Brill Online, Catalogue BULAC, 23 janvier 2015 ; A. K. S., Lambton, « The Merchant in Medieval Islam », in *A Locust's Leg, Studies in honour of S. H. Taqizadeh*, London, pp. 121-130 ; N. P. Aghnides, *Mohammedan Theories of finance*, New York, 1916.

⁶³⁹ Pour plus de détails sur le contexte politique et religieux, voir ici la première partie.

cadi hanbalite a déjà abordé ce thème dans son traité de *fiqh*, *al-Masā'il al-fiqhiyya*, dans une section, intitulé *Kitāb al-zakāt*⁶⁴⁰.

Abū Ya'lā et al-Māwardī considèrent que « l'aumône légale est due sur les biens susceptibles de s'accroître par eux-mêmes par le travail qu'on leur consacre, et cela à titre de purification et d'aide pour ceux qui les détiennent, et d'aide pour ceux à qui des parts y provenant sont réservées »⁶⁴¹.

Les biens qui y sont soumis sont de deux types, visible (*ẓāhir*) et invisible (*bāṭin*) : les premiers proviennent des produits de la terre (*zar'*), des fruits (*timār*) et du bétail, les seconds comprennent ce qu'il est possible de dissimuler, à savoir l'or (*ḍahab*), l'argent (*fiḍḍa*) et les objets de commerce (*'urūd al-tijāra*), selon les deux juristes⁶⁴².

Dans le même ordre d'idée, les deux théologiens affirment que le percepteur (*wālī al-ṣadaqāt*) est chargé uniquement de surveiller l'impôt dû sur les biens visibles, car ce sont ceux qui les détiennent qui sont plus qualifiés que lui pour l'en distraire. Dans cette assertion, les deux juristes tentent autant que faire se peut, de limiter la liberté d'action donnée au contribuable, en la mettant en rapport avec l'autorité⁶⁴³.

Le cadi hanbalite suggère que « le propriétaire de biens est enjoint de verser son dû au percepteur, si celui-ci le demande ». « Et si le calife exige du contribuable de verser le dû au percepteur et que celui-ci refuserait en préférant la verser par lui-même, il n'y a pas lieu à les combattre ». Par ailleurs, « il est question de combat, s'ils refusaient de payer la *zakāt* », poursuit-il⁶⁴⁴.

Pour appuyer sa thèse relative au combat contre ceux qui ne s'acquittent pas de la *zakāt*, Abū Ya'lā cite des traditionnistes hanbalites ; parmi ceux-ci, Abū Bakr al-Aṭram (m. 261/875) et al-Marwūdī (m. 257/888), tous deux des disciples d'Ibn Hanbal⁶⁴⁵.

⁶⁴⁰ Cf. Abū Ya'lā, *al-Masā'il al-fiqhiyya*, vol. 1, pp. 221-248, *op. cit.*

⁶⁴¹ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 99; cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 145.

⁶⁴² Abū Ya'lā, *ibid.* al-Māwardī, *ibid.*

⁶⁴³ Abū Ya'lā, *ibid.* al-Māwardī, *ibid.*

⁶⁴⁴ Abū Ya'lā, *ibid.* p. 99.

⁶⁴⁵ Sur Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad al-Aṭram, voir *Ḍahabī, Siyar a'lām al-nubalā'*, Beyrouth, Mu'assasat al-Risāla, 1406/1982, Vol. 12, p. 624 ; Abū Bakr al-Marwazī Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥajjāj b. 'Abd al-'Aziz disciple préféré d'Ibn Hanbal. Les notices biographiques qui lui sont consacrées font état du rôle joué par Abū Bakr al-Marwazī dans la transmission des *ḥadīth-s* recueillis par Ibn Hanbal, ainsi que dans la formation d'assez nombreux hanbalites, parmi lesquels on cite en particulier, al-Barbahārī. Pour plus de détails voir, Nābulī, *Ihtisār ṭabaqāt al-ḥanābila*, Damas, éd. Aḥmad 'Ubayd, 1350, pp. 32-34.

Par ailleurs, le juriste chafiite, lorsqu'il aborde la question du rapport entre le percepteur et le contribuable, évoque le principe de l'obéissance à l'autorité. Tel son rival hanbalite, le recours à la force interviendrait en cas de refus de paiement par le contribuable.

Afin de justifier ses deux thèses, à savoir, l'utilisation de la force et l'obéissance à l'autorité, le juriste chafiite évoque le fameux épisode historique que l'historiographie islamique sunnite appelle *hurūb al-ridda* (les guerres d'« apostasies »)⁶⁴⁶. Ajouté à cette référence historique, al-Māwardī cite l'avis d'Abū Ḥanīfa⁶⁴⁷.

Au sujet des conditions requises de celui qui doit investir la fonction de percepteur, tant al-Māwardī que le cadi hanbalite exigent que ledit fonctionnaire, doit être musulman, honorable ('*adl*) et doit connaître les règles de la *zakāt*, s'il est fonctionnaire de délégation ('*āmil al-tafwīḍ*)⁶⁴⁸.

La différence entre les deux juristes, c'est que le cadi hanbalite évoque le cas des juifs et des chrétiens qui sont exclus de cette fonction. Par ailleurs, Abū Ya'lā ne mentionne pas la condition de liberté qui fait partie des conditions citées par al-Māwardī. Ladite condition est sans doute implicite chez le cadi hanbalite⁶⁴⁹.

Dans cette partie, on relève beaucoup plus de similitudes que de différences. Ce faisant, le hiatus entre les deux auteurs réside dans les références citées par l'un et l'autre comme on l'a constaté dans les chapitres précédents. Le juriste chafiite cite des références chafiites, hanafites et des références historiques ; alors qu'Abū Ya'lā ne mentionne que des autorités hanbalites.

Sur les questions relevant des biens soumis à l'aumône légale, nous allons examiner un cas présentant une certaine divergence juridique entre les deux auteurs.

Dans le cas des ovins (*ḡanam*), par exemple, pour les deux auteurs, quarante constituent le minimum imposable. Selon al-Māwardī, il est prélevé sur ce nombre jusqu'à cent vingt, une brebis de six mois (*jeda'a*) ou une *teniyya* (bête d'un an) de l'espèce caprine (*ma'iz*). Ensuite le juriste chafiite cite l'avis de Šāfi'ī, selon lequel, il est prélevé une jeune bête qui n'a ni six mois

⁶⁴⁶ Sur l'apostasie (*al-ridda*), voir E. S. Shoufani, *al-Riddah and the Muslim conquest of Arabia*, Toronto et Beyrouth, 1972.

⁶⁴⁷ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 145.

⁶⁴⁸ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 99; al-Māwardī, *ibid.*

⁶⁴⁹ *Ibid. ibid.*

ni un an. Par ailleurs, al-Māwardī, pour mentionner les divergences des autres écoles, cite Mālik b. Anas, selon lequel il est prélevé ou une brebis ou une chèvre⁶⁵⁰.

Par ailleurs, le cadi hanbalite cite son avis qui est similaire à celui de Šāfi'ī, d'après lequel il est prélevé une jeune bête qui n'a ni six mois ni un an. Pour citer les autres avis juridiques ayant trait aux divergences juridiques (*ihtilāf*), le cadi hanbalite, comme dans les chapitres précédents (voir *supra*), ne les désigne pas par leur nom. Il emploie simplement la forme passive « on a dit (*qīla*) ».

Abū Ya'lā pour souligner les divergences juridiques emploie une méthodologie différente de celle de son rival chafiite, al-Māwardī. Ainsi, l'emploi par le cadi hanbalite de la forme passive du verbe « dire (*qāla*) », (*qīla*, on a dit), est une manière pour celui-ci de prendre une distance à l'égard des autres écoles, et en particulier pour se démarquer du texte d'al-Māwardī.

Dans ce chapitre, Abū Ya'lā doit à al-Māwardī seulement la forme, le classement des questions mais pas le fond. Car le cadi hanbalite a déjà abordé ses questions, dans son ouvrage, *al-Masā'il al-fiqhiyya* (voir *supra*) où le juriste hanbalite ne cite pas les opinions des autres écoles juridiques. Il cite par ailleurs toutes les générations des autorités hanbalites, à savoir, Ibn Hanbal et son fils, Šāliḥ, Abū Bakr al-Hallāl, etc⁶⁵¹.

12. DANS LA REPARTITION DU FAY' ET DU BUTIN (FI QISM AL-FAY' WA-L-GANIMA)

Comme pour l'aumône légale, le *fay'* et le butin sont l'une des sources de revenus de l'État. Dans un contexte marqué par le désordre politique, social et économique, les deux juristes entendent théoriser en matière de finance pour renforcer le pouvoir califal⁶⁵².

Le cadi hanbalite traite des questions relatives au *fay'* et au butin dans le même classement que le juriste chafiite. Il est à remarquer qu'Abū Ya'lā aborde cette question dans son ouvrage de *fiqh*, *al-Masā'il al-fiqhiyya*. Il s'agit en effet d'un sujet traditionnel du *fiqh*⁶⁵³. Mais, dans les traités de droit public et administratif, les *Aḥkām*, ces questions sont abordées

⁶⁵⁰ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 148.

⁶⁵¹ Cf. Abū Ya'lā, *al-Masā'il al-fiqhiyya*, vol. 1, pp. 221-248, *op. cit.*

⁶⁵² Pour plus de détails sur le contexte politique et social, voir ici la première partie.

⁶⁵³ Cf. Abū Ya'lā, *al-Masā'il al-fiqhiyya*, vol. 2, pp. 31-40.

en rapport avec le pouvoir politique à cause du contexte marqué par des troubles politiques et économiques.

Aussi bien Abū Ya‘lā que le juriste chafiite considèrent que le *fay’* et le butin sont des biens provenant des infidèles. Par ailleurs, les deux auteurs commencent par comparer les ressources provenant du *fay’*, du butin et de la *zakāt*⁶⁵⁴. Il s’agit d’une méthodologie employée d’abord par al-Māwardī ensuite par le cadī hanbalite, qui consiste à comparer le chapitre étudié au chapitre précédent.

Les propos sont révélateurs de la situation de désordre de cette période, lorsque les deux auteurs affirment « qu’il est permis aux assujettis aux dîmes de les répartir eux-mêmes entre les ayants droit ; tandis qu’il n’est pas autorisé à ceux sur qui sont prélevés le *fay’* et le butin de les remettre aux ayants droit, avant que les fonctionnaires aptes à faire œuvre personnelle en aient décidé »⁶⁵⁵. Il s’agit en l’occurrence pour les deux auteurs de consacrer cette prérogative au calife, d’une façon indirecte⁶⁵⁶.

Les deux juristes définissent respectivement de façon similaire et le *fay’* et le butin. Le *fay’* est une perception opérée sans violence alors que le butin est enlevé de force. Les deux fonds en question proviennent des infidèles, disent les deux juristes⁶⁵⁷.

Sur la question du *fay’* et de son partage, on relève beaucoup plus de similitudes que de différences entre les deux textes.

Al-Māwardī affirme que les fonds provenant d’une trêve (*hudna*), de l’impôt capitation (*jizya*), des dîmes sur les marchandises (*a‘šār mutājara*) des infidèles, sont prélevés en faveur des ayants droit, le quint (*hums*), qui se partage lui-même par cinquièmes⁶⁵⁸.

Le juriste chafiite, pour justifier sa thèse cite une source scripturaire, à savoir un verset coranique (LIX, 7). Pour mentionner les avis juridiques divergents, le juriste chafiite cite l’avis d’Abū Ḥanīfa qui dit qu’« il n’y a point de quint sur le *fay’* »⁶⁵⁹.

⁶⁵⁴ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 161 ; cf. Abū Ya‘lā, *Aḥkām*, p. 120.

⁶⁵⁵ al-Māwardī, *ibid.*, pp. 161-162 ; Abū Ya‘lā, *ibid.*

⁶⁵⁶ Sur le butin, voir W. Montgomery Watt, *Muḥammad at Medina*, Edimburg, Clarendon Press, 1956, p. 255 *sqq.*, 348 *sqq.* Voir aussi F. Lokkegaard, « *Ghanīma* », in *EI*, Brill Online, Catalogue BULAC, 2015. Sur le *fay’*, voir Abū Yūsuf, *Kitāb al-harāj*, Beyrouth, Būlāq, 1302/1885, II ; voir également, D. C. Dennett, *Conversion and the poll tax in early Islam*, USA, Harvard University Press, 1950, p. 20 *sqq.*

⁶⁵⁷ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 161 ; cf. Abū Ya‘lā, *Aḥkām*, p. 120.

⁶⁵⁸ al-Māwardī, *ibid.*, pp. 161-162.

⁶⁵⁹ *Ibid.*

Par ailleurs, le *cadi hanbalite* cite également deux avis divergents à propos du *ḥay'*, mais les références sont différentes. Ce faisant, le *cadi hanbalite* cite un avis ayant trait à un cas où le *ḥay'* n'est pas réparti en quint et une autre opinion, selon le traditionniste hanbalite, al-Hiraqī, qui affirme tel al-Māwardī, que ce qui est prélevé aux infidèles allait en faveur des ayants droit, le quint (*ḥums*), qui se partage lui-même par cinquième⁶⁶⁰.

Le quint divisé en cinq doit être réparti en parts égales, selon les deux juristes. Par ailleurs, ceux-ci discutent de l'emploi de la première part qui était attribuée au prophète de son vivant. Il s'agit d'un cas où les opinions des écoles juridiques divergent⁶⁶¹.

Le juriste chafiite cite l'avis du juriste chafiite, Abū Tawr al-Baḡdādī (m. 246/860)⁶⁶². Il mentionne par ailleurs l'opinion d'Abū Ḥanīfa et celle de Šāfi'.

Le *cadi hanbalite* mentionne deux avis juridiques. Le premier est celui d'un juriste hanbalite, cité mainte fois par Abū Ya'lā. Il s'agit d'Abū Ṭālib al-Muškānī (m. 244/858)⁶⁶³, opinion similaire à celle d'Abū Tawr et le second avis, celui de Hiraqī est semblable à celui de Šāfi': on emploie la première part dans un but d'utilité générale : solde (*rizq*) de l'armée, préparation des chevaux et de l'armement, construction de forts (*ḥiṣn*) et de ponts, traitement des cadis et des imāms, etc.⁶⁶⁴

Sur le fond il y a une similitude entre les deux auteurs, cependant la différence est que le juriste chafiite cite souvent plusieurs avis juridiques divergents appartenant à différentes écoles en excluant les avis hanbalites ; alors que le *cadi hanbalite*, dans la plupart des cas, cite quelques avis juridiques divergents appartenant à son école en excluant l'avis chafiite. Même si parfois il y a une analogie de point de vue entre les deux écoles, Abū Ya'lā attribue, dans ce cas, son opinion à un traditionniste hanbalite.

Sur le reste des répartitions des parts, on relève également beaucoup plus de similitudes que de différences. Aussi, les deux auteurs, attribuent-ils, la deuxième part, aux proches du prophète (*dawīl-qurbā*), la troisième part est acquise aux orphelins (*yatāmā*), la quatrième part est pour les indigents (*masākīn*) et la cinquième part est celle des voyageurs (*banū al-sabīl*)⁶⁶⁵.

⁶⁶⁰ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 121.

⁶⁶¹ Cf. Abū Yalā, *Aḥkām*, p. 121; cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 161-162.

⁶⁶² Sur Abū Tawr, voir Ibn Halikān, *wafayāt al-a'yān*, vol. 1, p. 26.

⁶⁶³ Sur Abū Ṭālib Aḥmad b. Muḥammad al-Muškānī, voir Ibn Abū Ya'lā, *Ṭabaqāt*, I, pp. 14-15.

⁶⁶⁴ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 121.

⁶⁶⁵ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 162-165; Abū Ya'lā, *ibid.* pp. 122-124.

La différence entre les deux auteurs réside dans les références et sur l'emploi des quatre cinquièmes.

Le juriste chafiite donne deux avis divergents, les uns disent que c'est pour les troupes seulement sans partage avec personne ; alors que les autres prétendent qu'on doit les employer pour des mesures d'utilité commune, parmi lesquelles figurent tant la solde que ce dont les musulmans ne peuvent se passer.

Abū Ya'lā, cependant, cite un seul avis, qui correspond à la deuxième opinion mentionnée par al-Māwardī, en s'appuyant sur une tradition rapportée par Ibn Hanbal.

La deuxième partie de ce chapitre vise à aborder la question du butin (*ḡanīma*). Les deux auteurs typifient respectivement quatre catégories, à savoir, les prisonniers de guerre (*asrā*), les enfants et les femmes captifs (*sibā*), les terres et les biens mobiliers (*amwāl*).

Nous allons examiner le cas des prisonniers de guerre qui est très significatif quant à la méthodologie employée respectivement par le cadī hanbalite et le juriste chafiite. En outre, nous verrons comment les deux juristes mettent en exergue le rapport du butin avec l'autorité politique.

Aussi bien al-Māwardī que le cadī hanbalite considèrent que les prisonniers de guerre sont les combattants infidèles et c'est au calife de décider de leur sort ou à celui dont il s'est substitué pour faire le *jihād*. À la différence du cadī hanbalite, le juriste chafiite attribue l'avis ayant trait à la décision du calife relative au sort des prisonniers à Ṣāfi'ī.

Étant donné qu'il y a divergence (*ihtilāf*) entre les différentes écoles au sujet du sort réservé aux prisonniers de guerre, al-Māwardī mentionne d'abord l'opinion de Ṣāfi'ī dans le cas où les infidèles persisteraient dans leur infidélité. Il y a quatre cas, affirme al-Māwardī, selon l'opinion ṣāfi'ī : « les mettre à mort, les réduire à l'esclavage, les échanger contre une rançon ou d'autres captifs, leur faire grâce sans rançon ; au cas où ils se convertiraient, la mort ne leur est plus applicable »⁶⁶⁶.

Par ailleurs, le juriste chafiite cite d'abord l'avis d'Abū Ḥanīfa qui le conteste ensuite celui de Mālik. Pour réfuter le statut (*ḥukm*) d'Abū Ḥanīfa, selon lequel, « le calife ne peut que choisir entre la mise à mort des captifs ou leur réduction à l'esclavage », il cite un verset

⁶⁶⁶ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 167.

coranique (XLVII, 5). Il s'appuie également sur la tradition, la poésie, des références historiques et des récits anecdotiques⁶⁶⁷.

Le cadi hanbalite cite un seul avis juridique similaire à celui de Šāfi'ī mais s'appuie sur une tradition d'Ibn Hanbal rapportée par un traditionniste hanbalite et disciple de celui-ci, Abū Ṭālib al-Muškānī (m. 244/858).

Contrairement à son rival chafiite, al-Māwardī, la méthodologie d'Abū Ya'lā ayant trait à la littérature de l'*ih̥tilāf* consiste soit à citer simplement un avis hanbalite pour l'opposer à celui d'al-Māwardī, soit à énoncer les différentes opinions juridiques des autres écoles sans les désigner expressément.

On constate, cependant, une occurrence relative à l'école ṣāhirite où le cadi hanbalite cite un avis de Dāwud. À cet égard, il convient de souligner qu'on relève également la même et la seule occurrence chez le juriste chafiite⁶⁶⁸.

13. DE LA CAPITATION ET DE L'IMPOT FONCIER (*FI WAḌ' AL-JIZYA WA-L-HARAJ*)

Le choix du classement des chapitres, par les deux auteurs, n'est pas le fruit du hasard. Il comporte à la fois une dimension politique et un aspect thématique. La portée politique de ce classement thématique est fondée sur une volonté des deux auteurs qui consiste à mettre au sommet de la pyramide l'autorité califale.

Le versant thématique est classé comme suit : les institutions politiques (imāmat/califat ; vizirat, émirat, etc.), les institutions judiciaires (judicature, redressement des abus), domaine financier et régime fiscal (aumône légale, *fay'* et butin, capitation et impôt foncier), délimitation territoriale (*al-ḥaram*, *al-ḥijāz*), etc.

Sous la rubrique des finances et du régime fiscal, les deux auteurs abordent dans ce présent chapitre une question centrale, dans un contexte marqué par le désordre économique, celle de l'impôt de capitation (*jizya*) et de l'impôt foncier (*harāj*). Aussi, en

⁶⁶⁷ *Ibid.*, pp. 167-170.

⁶⁶⁸ Voir ici p. 115.

principe, la *jizya* qui était censée, comme la *zakāt*, servir aux pensions, traitements, etc, a été souvent versée au trésor privé (*hāṣṣ*) du souverain⁶⁶⁹.

Le *cadi hanbalite* traite des mêmes questions que le juriste al-Māwardī. Il aborde d'abord le thème de l'impôt de capitation ensuite celui de l'impôt foncier.

Aussi bien Abū Ya'lā que le juriste chafiite affirment que l'impôt de capitation tire sa source d'une base scripturaire, à savoir, le Coran (IX, 29) ; alors que l'impôt foncier est le fruit d'un effort personnel (*ijtihād*)⁶⁷⁰.

Il convient de souligner que ce n'est qu'à partir de l'époque 'abbāside que les textes nous placent devant une distinction doctrinale claire entre deux impôts, d'une part un impôt sur le sol, le *harāj*, et un impôt sur les personnes non-musulmanes, la *jizya*. Ajouter à cela, le problème qui s'est posé aux commentateurs et juristes musulmans est celui de l'interprétation de certains vocables du verset relatif à la *jizya* (IX, 29)⁶⁷¹.

Le juriste chafiite développe davantage l'interprétation dudit verset par rapport au *cadi hanbalite* qui esquisse brièvement le but et l'intérêt de l'impôt de capitation. L'attitude d'Abū Ya'lā s'explique vraisemblablement par la difficulté de l'interprétation du verset.

En outre, le *cadi hanbalite* ne mentionne pas explicitement le verset ayant trait à la *jizya*. Il affirme simplement que ledit impôt provient d'une source scripturaire, en l'occurrence, le Coran ; alors que le *harāj* résulte de l'effort personnel (*ijtihād*).

Aussi, Abū Ya'lā soutient-il que la *jizya* qui s'applique à chaque personne, dérive de *jazā'* (compensation ou « redevance »), qui doit être versée par l'infidèle, soit à cause de son infidélité soit pour sa protection⁶⁷².

Cependant, al-Māwardī cite le verset coranique expressément et fournit les différentes explications. L'interprétation de celui-ci en dit long sur l'ambiguïté de certains termes du verset. Si bien que le juriste chafiite soutient que le vocable *jizya* est un de ces mots à

⁶⁶⁹ Cf. C. Cahen, « *Djizya* », in *EI*, Brill Online, Catalogue BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations), 31 janvier 2015 ; D. C. Dennett, *Conversion and the Poll-Tax in Early Islam*, op. cit ; al-Balādurī, *Kitāb futūḥ al-buldān*, le Caire, éd. Šarikat ṭab' al-kutub al-'arabiyya, 1319/1900, p. 63 sqq.

⁶⁷⁰ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 138 ; cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 181.

⁶⁷¹ Cf. H. A. R., Gibb, « The first rescript of Umar II », dans *Arabica*, II (1955), pp. 15-35.

⁶⁷² Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 138.

acceptions multiples (*mujmal*) dont nous ne savons ce qu'ils signifient que si l'explication nous en est donnée⁶⁷³.

À propos de l'interprétation du verset, *jizya 'an yad* (verser la capitation de leur propre main)⁶⁷⁴, al-Māwardī affirme que l'expression pourrait signifier ou à raison de leur état de richesse (les adeptes de la religion du livre) et d'opulence, ou qu'ils sont persuadés que nous les dominons par la force et le pouvoir⁶⁷⁵.

Aussi bien le juriste chafiiite que le cadi hanbalite catégorisent de façon similaire les personnes frappées par l'impôt de capitation, à savoir, les chrétiens, les juifs, les zoroastriens (*majūs*)⁶⁷⁶, les sabéens (*ṣābi'a*)⁶⁷⁷ et les samaritains (*sāmiri*)⁶⁷⁸.

Sur le fond il n'y a pas de différences notables entre les deux auteurs. Nous allons examiner les points sur lesquels ils divergent et comment chacun mentionne son avis juridique et celui des autres écoles. Une méthodologie dans la plupart des cas différente entre al-Māwardī et Abū Ya'lā. Sachant que le cadi hanbalite ne mentionne souvent que l'avis hanbalite (voir *supra*).

L'impôt de capitation ne frappe que les hommes libres (*rijāl aḥrār*) et raisonnables (*ʿāqil*) et épargne la femme, l'enfant et l'homme déraisonnable (*majnūn*), selon les deux juristes. Cependant, al-Māwardī inclut l'esclave (*ʿabd*)⁶⁷⁹.

Sur le montant de la capitation, le juriste chafiiite mentionne le désaccord entre les différentes écoles, à savoir, l'opinion d'Abū Ḥanīfa, celles de Mālik et de Šāfiʿī ; alors qu'Abū Ya'lā cite trois avis hanbalites qui divergent, en mentionnant les deux célèbres juristes hanbalites, al-Hiraqī et Abū Bakr al-Hallāl.

Quant à l'impôt foncier (*harāj*) qui est l'une des charges qui frappent le sol, en représentation de sa valeur, les deux auteurs typifient quatre catégories de terres, à savoir,

⁶⁷³ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 182.

⁶⁷⁴ Il est à remarquer que la traduction de cette expression de l'arabe, est très problématique du fait de son ambiguïté.

⁶⁷⁵ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 182.

⁶⁷⁶ Sur les zoroastriens, voir, J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris, 1962.

⁶⁷⁷ Les sabéens (*ṣābi'ūn*) qui apparaissent trois fois dans le Coran (II, 62 ; V, 609 ; XXII, 17), sont associés aux juifs et aux chrétiens. Il convient de souligner que leur identité est très controversée chez les commentateurs musulmans comme chez les islamisants occidentaux. Pour plus de détails, voir F. C. Blois, « *Ṣābi'* », in *EI*, Brill Online, Catalogue BULAC, 1 février 2015.

⁶⁷⁸ Les samaritains désignent une partie du peuple d'Israël qui ne s'identifie pas avec le judaïsme. Pour plus de détails, sur les samaritains, voir, J. M. Cohen, *A samaritan chronicle*, Leyde, 1981.

⁶⁷⁹ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 173 ; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 138.

celle que les musulmans ont été les premiers à vivifier (*iḥyā' mawāt*) ; la terre à raison de laquelle les propriétaires se sont faits musulmans ; le sol dont la propriété a été enlevée aux polythéistes par la violence et la partie des terres pour laquelle un traité de paix est intervenu⁶⁸⁰.

Les deux juristes tentèrent de conceptualiser dans un contexte de conquête et de démembrement de l'empire islamique concomitant à la perte du pouvoir par les 'abbāsides qui essayèrent de centraliser l'administration. Il résulte de cette situation de trouble politique que le régime fiscal de l'État musulman varie selon les régions⁶⁸¹.

Les différents statuts (*aḥkām*), mentionnés par al-Māwardī et le cadī hanbalite au sujet des quatre catégories de terre sont similaires. Cependant, la différence réside, comme nous l'avons vu précédemment, dans les références citées respectivement par l'un et l'autre.

Aussi, par exemple, dans le deuxième cas relatif aux terres où les propriétaires des terres se convertissent à l'islam, les deux juristes affirment que ce sont des terres de dîmes ('*uṣr*) et le *harāj* ne peut leur être imposé⁶⁸².

Al-Māwardī pour appuyer son statut légal (*ḥukm ṣar'i*) s'appuie sur l'avis de Ṣāfi'ī et cite par ailleurs un avis divergent qui est celui d'Abū Ḥanīfa⁶⁸³.

Cependant, le cadī hanbalite pour justifier sa thèse cite deux traditions divergentes d'Ibn Hanbal rapportées par un juriste hanbalite, Ḥarb b. Ismā'īl al-Kirmānī (m. 280/893), l'un des disciples d'Ibn Hanbal⁶⁸⁴.

Comme nous l'avons souligné, sur la question du montant de la *jizya* (voir *supra*), la méthodologie du cadī hanbalite ayant trait aux avis divergents mentionne exclusivement les avis hanbalites divergents ; alors que le juriste chafīite mentionne trois avis juridiques, à

⁶⁸⁰ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 187-188 ; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 146-148.

⁶⁸¹ Cf. A. N., Poliak, « Classification of Land in the Islamic Law », in *AJSLL*, 1940, pp. 50-62.

⁶⁸² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 187 ; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 147. Il convient de souligner que la dîme ('*uṣr*) est un impôt foncier qui frappe le propriétaire musulman qui est une forme de *zakāt* alors que le *harāj* est un impôt qui frappe le non-musulman. La différence entre les deux est que le *harāj* est bien plus élevé que la '*uṣr*. Pour plus de détails sur le *harāj*, voir C. Cahen, « *Kharādj* », in *El*, Brill Online, Catalogue BULAC, 3 février 2015. Du même auteur, voir également « l'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval », dans *Studia Islamica*, III (1955), pp. 93-115.

⁶⁸³ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 187. Sur le droit hanafite relatif à l'impôt foncier, voir Abū Yūsuf, *Kitāb al-harāj*, *op. cit.*

⁶⁸⁴ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 147. Ibn Abū Ya'lā Abū l-Ḥusayn, mentionne Ḥarb b. Ismā'īl, dans ses *Ṭabaqāt*, comme étant un juriste et disciple d'Ibn Hanbal. Voir, *Ṭabaqāt*, I, p. 15. *op. cit.*

savoir, l'opinion chafiiite, hanafite et parfois malikite. En plus des références juridiques, al-Māwardī cite la poésie et se réfère aussi à des périodes historiques.

14. LES DIFFERENTS STATUTS DES DIVERSES REGIONS (*FIMA TAHTALIF AHKAMUH MIN AL-BILAD*)⁶⁸⁵

Avec les conquêtes islamiques concomitantes à l'expansion de l'empire islamique, un certain nombre de juristes ressentent le besoin de définir le statut des différentes régions de l'empire.

Aussi bien al-Māwardī que le cadi hanbalite divisent le territoire de l'empire en trois catégories : le *ḥaram* (terre « sacrée »), le *ḥijāz*, et tout ce qui est en dehors de l'un et de l'autre⁶⁸⁶.

Dans le présent chapitre, les deux juristes discutent essentiellement des délimitations territoriales et de leurs questions connexes, à savoir le statut juridique des terres. Aussi, ils abordent les aspects ayant trait au régime fiscal, à savoir, l'impôt foncier, la dîme, etc. On comprend l'importance de cette question chez les juristes, dans un contexte politique marqué par le désordre socio-économique⁶⁸⁷.

Au début du chapitre, contrairement à al-Māwardī qui aborde l'histoire de la Mekke, avec son étymologie, son caractère « sacré » et ses récits anecdotiques, le cadi hanbalite cite directement les deux versets ayant trait à la Mekke, ensuite il mentionne les désaccords des juristes au sujet de la question, si ladite cité « sacrée » a été conquise de vive force (*'unwa*) ou par un compromis (*ṣulḥ*)⁶⁸⁸.

Ce faisant, le cadi hanbalite est plutôt dans une optique purement juridique alors que le juriste chafiiite est plus dans une perspective non seulement juridique mais aussi historique et poétique. Aussi al-Māwardī s'appuie-t-il sur une variété de références à savoir le droit, l'histoire et la poésie.

Ce hiatus entre Abū Ya'lā et al-Māwardī s'explique par la différence de formation des deux juristes, de leurs expériences et parcours respectifs.

⁶⁸⁵ Il convient de souligner qu'E. Fagnan, traduit ce titre par « Conditions différentes des diverses régions », voir E. Fagnan, *Statuts gouvernementaux*, p. 333, chap. XIV, *op. cit.*

⁶⁸⁶ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 199; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 171.

⁶⁸⁷ Sur le contexte politique et socio-religieux, voir ici la première partie.

⁶⁸⁸ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 199-207; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 171.

Le *cadi hanbalite* est un théologien juriste, un maître avec ses propres disciples alors qu'al-Māwardī est un théologien juriste qui était passé tout de suite au service des deux califes, al-Qādir et al-Qā'im. C'est dire que le juriste chafite a plus d'expérience politique que le *cadi hanbalite*⁶⁸⁹.

Nous allons examiner quelques cas comportant des divergences d'avis juridiques entre les différentes écoles. Ceci nous permet de saisir la méthodologie employée par les deux juristes. En d'autres termes, comment chacun expose son opinion et les divergences juridiques (*ihtilāf*).

Aussi, à la question de savoir si la conquête de la Mekke par le prophète en l'an 8 de l'hégire était faite de vive force ou par compromis, al-Māwardī mentionne, comme c'est souvent le cas, les trois avis juridiques, à savoir celui de Šāfi'ī, d'Abū Ḥanīfa et de Mālik.

Šāfi'ī considère que « le prophète y est entré à la suite d'une capitulation conclue avec Abū Sufiāne » ; alors que Mālik et Abū Ḥanīfa pensent « qu'il y pénétra de vive force, mais renonça à y faire du butin et fit grâce aux captifs »⁶⁹⁰.

Abū Ya'lā, par ailleurs, comme nous l'avons remarqué dans les chapitres précédents, cite deux avis divergents d'Ibn Hanbal rapportés par un certain nombre de traditionnistes hanbalites.

En l'occurrence, Abū Ya'lā mentionne, entre autres, le traditionniste hanbalite Abū Dāwud al-Sijistānī (m. 275/888) et Abd al-Malik b. Abd al-Ḥamīd al-Maymūnī (m. 274/887). Le premier rapporte qu'Ibn Hanbal avait dit que « la Mekke a été conquise par la force » ; le second soutient qu'Ibn Hanbal avait affirmé que la « Mekke a été conquise par compromis »⁶⁹¹. Il s'agit des mêmes points de vue divergents cités par al-Māwardī (voir *supra*).

Aussi bien Abū Ya'lā qu'al-Māwardī dénombre cinq statuts (*aḥkām*) ayant trait au territoire « sacré », en l'occurrence la Mekke, par rapport aux autres régions. Il y a beaucoup plus de similitudes, entre les deux textes, que de divergences.

Les similitudes de points de vue entre les deux auteurs sont classées comme suit : tout individu « en état profane (*muḥill*) » qui veut pénétrer à la Mekke doit se mettre « en état

⁶⁸⁹ Pour plus de détails, sur les deux biographies des deux juristes, voir ici la deuxième partie.

⁶⁹⁰ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 208.

⁶⁹¹ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 172. Sur les deux traditionnistes hanbalites, voir Ibn Abū Ya'lā, *Ṭabaqāt*, I, pp. 14-15.

pèlerin (iḥrām) » ; il n'y a pas à combattre les habitants, à raison de la défense qu'en a fait le prophète ; la chasse y est interdite aussi bien à ceux qui sont en état pèlerin qu'à ceux des habitants qui sont en état profane.

Par ailleurs, il est interdit d'y couper des arbres qui poussent naturellement ; nul d'entre les adversaires de la foi musulmane, qu'il soit tributaire (*ḍimī*) ou allié (*mu'āhid*), ne peut pénétrer sur le territoire « sacré » pour y séjourner ou pour seulement y passer⁶⁹².

On relève quelques petites différences, entre les deux auteurs, sur certains avis. Sur la question relative à l'application des peines légales (*ḥudūd šar'iyya*) sur le territoire « sacré », al-Māwardī cite l'avis de Šāfi'ī, selon lequel « la peine s'y applique à l'égard de ceux qui les encourent et le caractère de cette région ne constitue pas un empêchement à leur application »⁶⁹³.

Par ailleurs, le juriste chafiite mentionne l'opinion divergente d'Abū Ḥanīfa, d'après lequel « les peines sont appliquées quand l'acte coupable a été commis en territoire sacré ; mais si l'auteur du méfait commet ledit acte en territoire profane et se réfugie dans le territoire sacré, il n'est pas châtié dans les limites de celui-ci, mais contraint d'en sortir pour ensuite subir la peine. »⁶⁹⁴.

Abū Ya'lā mentionne son avis qui est semblable à celui d'Abū Ḥanīfa et opposé à celui d'al-Māwardī, sans s'appuyer sur des références hanbalites et par la même occasion, il ne cite aucune référence⁶⁹⁵.

Nous sommes enclins à penser à partir des données ayant trait à notre comparaison, que les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā sont un traité complémentaire à ceux de Māwardī. En d'autres termes, nous avons d'un côté un traité qui mentionne les trois avis juridiques à savoir, chafiite, hanafite et malikite (celui de Māwardī) et de l'autre, un ouvrage (celui d'Abū Ya'lā) évoquant les avis hanbalites. Mais, les deux traités ont émergé dans un contexte de luttes théologiques et de rivalité politique entre les chafiites et hanbalites.

Comme nous l'avons déjà remarqué, les traités de droit public d'Abū Ya'lā résultent de ses rapports avec le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima qui voulait sans doute avoir à disposition

⁶⁹² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 210-212 ; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 177-179.

⁶⁹³ *Ibid.* p. 210.

⁶⁹⁴ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 210-212 ; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 177-179.

⁶⁹⁵ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 178.

un traité hanbalite. Rappelons-nous que les deux écoles en question se disputent la défense du califat⁶⁹⁶.

Après la Mekke, considérée comme un territoire « sacré », les deux juristes définissent les limites géographiques et le statut (*ḥukm*) du Ḥijāz⁶⁹⁷.

Comme pour les statuts de la Mekke, on relève davantage de similitudes que de différences entre les deux textes, sur la province du Ḥijāz.

Les deux juristes considèrent que ladite cité comporte quatre statuts qui la différencient des autres régions exceptée la Mekke : les polythéistes (*mušrik*), qu'ils soient tributaires (*dimī*) ou alliés (*mu'āhid*), ne peuvent s'y établir ; les cadavres des tributaires ou des alliés n'y peuvent être enterrés ; Médine, la ville du prophète, située dans cette région, est aussi un territoire sacré ; le sol du Ḥijāz, à raison de ce que la conquête en est due au prophète lui-même, se divise en deux parties⁶⁹⁸.

Nous allons examiner quelques cas où il y a un désaccord d'avis et des discussions entre les deux juristes, et comment l'un et l'autre justifient leurs opinions et mentionnent respectivement leurs références.

Au sujet du premier statut (voir *supra*), al-Māwardī pour justifier son opinion mentionne une tradition rapportée par un compagnon du prophète, 'Ubayd Allāh b. 'Utba b. Mas'ūd (m. 95/714), selon 'Ā'īša et cite l'opinion d'Abū Ḥanīfa qui est divergente de la sienne, selon laquelle, « les polythéistes peuvent s'établir dans le Ḥijāz »⁶⁹⁹.

Par ailleurs, Abū Ya'lā adopte la même position que son rival chafiite et cite la même tradition mentionnée par al-Māwardī. Cependant, la tradition d'Abū Ya'lā est rapportée par le fils cadet d'Ibn Hanbal, le juriste 'Abd Allāh (m. 290/903), d'après son père⁷⁰⁰.

On relève chez le juriste chafiite une volonté d'ancrer ses avis dans les plus anciennes écoles juridiques et auprès des traditionnistes anciens ; alors que les avis d'Abū Ya'lā sont justifiés d'une façon récurrente par les juristes et les traditionnistes hanbalites. Il cite des

⁶⁹⁶ *Ibid.*

⁶⁹⁷ Sur le Ḥijāz, voir G. Rentz, « Ḥidjāz », in *EI*, Brill Online, Catalogue BULAC, 6 février 2015.

⁶⁹⁸ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 212-213 ; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 179-186.

⁶⁹⁹ al-Māwardī. *ibid.*

⁷⁰⁰ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 180. Sur le fils cadet d'Ibn Hanbal, 'Abd Allāh, voir H. Laoust, « Les premières professions de foi hanbalites », in *Mélanges Massignon*, art. cit. ; voir également, Ibn Abū Ya'lā, *Ṭabaqāt*, II, pp. 5-20.

hanbalites de la première génération des disciples d'Ibn Hanbal, jusqu'à celle d'Ibn Baṭṭa (m. 387/997), en passant par celle d'Abū Bakr al-Hallāl (m. 311/923) et d'Abū l-Qāsim al-Hiraqī (m. 334/945)⁷⁰¹.

À la fin du chapitre, les deux juristes traitent des autres régions, appelées « sawād »⁷⁰², en dehors du territoire « sacré » et du Ḥijāz. ils discutent, entre autres, la dîme ou l'impôt foncier qui frappent les exploitants des terres habitant dans ces régions. Il ressort de cette partie qu'il n'y a pas de désaccord entre les différentes écoles juridiques⁷⁰³.

15. DE LA VIVIFICATION DES TERRES ET DE LA MISE À JOUR DES EAUX (FI IHYA' AL-MAWAT WA-STIHRAJ AL-MIYAH)

Depuis le onzième chapitre relatif à l'aumône, jusqu'au présent chapitre les deux auteurs continuent d'aborder les régimes ayant trait au régime fiscal et à la finance qui, tous deux, ont un rapport avec le trésor public. Cette importance donnée à l'institution financière s'explique par le contexte historique. Rappelons-nous que c'est l'une des périodes les plus sombres de l'histoire du califat 'abbāside.

En général, c'est dans les périodes de crise que les Miroirs des Princes émergent, pour régler la vie politique et administrative. Ils ont trait à l'art de gouverner, en d'autres termes. En l'occurrence, les *Aḥkām al-sultāniyya* est un Miroir des Princes juridique qui tente de préserver les institutions gouvernementales. C'est en période de désordre que les souverains ont recours aux théologiens pour défendre leurs œuvres politiques. Le couple des Miroirs de Princes moralistes formé entre le prince et le sage, pour les deux *Aḥkām* est représenté par le calife/ al-Māwardī et le vizir hanbalite/ le cadī hanbalite⁷⁰⁴.

⁷⁰¹ Sur le hanbalisme bagdadien, voir H. Laoust, « Le hanbalisme sous le califat de Bagdad », art. cit., voir également ici, le deuxième chapitre de la première partie consacrée à la vie religieuse à Bagdad.

⁷⁰² Sur la notion de « sawād », voir M. G., Morony, *Iraq after the* ; cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 8 ; al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 8 ; *Muslim conquest*, USA, Gorgias Press LLC, 2005.

⁷⁰³ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 217-222 ; cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, pp. 187-192.

⁷⁰⁴ Sur ce genre littéraire appartenant à la littérature de conseil, les Miroirs des Princes, voir De Fouchécour Ch. H., *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane*, pp. 357-448, *op. cit.* ; du même auteur, voir *Le sage et le prince en Iran médiéval. Moral et politique dans les textes littéraires persans X^e-XIII^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 2010 ; E. I. J. Rosenthal a tenté de définir les modes d'approche des penseurs musulmans sunnites qui se sont faits selon trois directions : les Miroirs juridiques illustrés par al-Māwardī, Ḡazālī, Ibn Jamā'a et Ibn Taymiyya qui selon le contexte ont tenté de préserver les institutions gouvernementales ; les Miroirs moralistes sont partis de la réalité politique des princes qu'ils ont voulu convier à la vertu de la justice et les Miroirs philosophiques qui considèrent que la Loi est le fondement de la société. Mais la Loi chez les philosophes est une émanation de l'intellect agent (chez Farābī, par exemple), non une révélation, avec la garantie divine que celle-ci apporte. Voir E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, Chap. XI. Il est intéressant de noter à cet égard l'étude de A. K. S. Lambton, traitant de l'État du

En l'occurrence, aussi bien le calife al-Qā'im que le vizir hanbalite Ibn al-Muslima s'appuient sur les deux juristes pour défendre leur politique de restauration du califat et de ses institutions connexes face aux menaces que faisaient peser les Bouyides et les Seljukides dans la capitale de l'empire islamique, Bagdad⁷⁰⁵.

La première question discutée par les deux juristes, dans ce présent chapitre, en dit long sur l'infléchissement de l'institution califale et de son rapport avec les thèmes abordés par les deux juristes.

Aussi bien al-Māwardī que le cadī hanbalite débute leur chapitre par la question de savoir si celui qui vivifie une terre morte (*iḥyā' al-mawāt*)⁷⁰⁶ en devient propriétaire, avec ou sans la permission du calife. Il y a unanimité, entre les deux juristes, quant à la réponse, selon laquelle, « celui qui vivifie une terre en devient propriétaire, avec ou sans l'autorisation du calife »⁷⁰⁷.

Le juriste chafīite cite l'avis divergent d'Abū Ḥanīfa, selon lequel « la vivification n'est permise qu'avec l'autorisation du calife », à raison de la tradition du prophète : « Nul ne peut faire ce qu'agrée son imām », cite al-Māwardī⁷⁰⁸. Cependant, le cadī hanbalite ne cite aucun avis divergent ni une tradition rapportée par un hanbalite⁷⁰⁹. Cette absence de justification d'Abū Ya'lā nous laisse penser que cette question n'a pas été abordée par la littérature juridique hanbalite antérieure.

Avec les questions abordées dans cette rubrique, on constate qu'il y a plus de points d'accord que de désaccord entre le cadī hanbalite et le juriste chafīite. Nous allons examiner quelques cas pour mettre en exergue les méthodologies respectives employées par les deux juristes.

gouvernement dans l'islam médiéval ; sur les théories politiques des juristes musulmans, voir *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the study of Islamic Political theory: the jurists*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

⁷⁰⁵ Sur les rapports entre les souverains et les théologiens, voir ici le premier chapitre de la première partie dédié au contexte politique.

⁷⁰⁶ Sur la notion de *mawāt* (terre morte), voir G. H. Bousquet, *Le droit musulman*, Paris, Armand Collin, 1963, p. 139 ; V. Chauvin, *Le régime légal des eaux chez les Arabes*, Liège, 1889.

⁷⁰⁷ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 223 ; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 193.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, Il convient de souligner qu'on lève l'apparente contradiction entre ces traditions en disant qu'il n'y a lieu à autorisation du calife qu'en cas de discussion entre deux vivificateurs d'un même emplacement. Voir Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāj*, p. 36. *op. cit.*

⁷⁰⁹ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 193.

La définition de la terre morte (*mawāt*), les deux juristes l'énoncent dans les mêmes termes : « Tout ce qui n'est ni cultivé, ni formant les dépendances (*ḥarīm*) d'un lieu cultivé, encore que se trouvant contigu à ce dernier »⁷¹⁰.

Cependant, la différence entre al-Māwardī et Abū Ya'lā réside dans les références. Le juriste chafiite attribue sa définition à Šāfi'ī, alors qu'Abū Ya'lā cite des traditions rapportées par des hanbalites, selon Ibn Hanbal. Le juriste chafiite mentionne par ailleurs deux avis hanafites divergents, celui d'Abū Ḥanīfa et d'Abū Yūsuf⁷¹¹.

Ce faisant, il est récurrent chez Abū Ya'lā, pour justifier ses statuts légaux, de citer plusieurs traditionnistes hanbalites qui parfois rapportent des traditions divergentes, d'après Ibn Hanbal⁷¹² ; alors qu'al-Māwardī, pour justifier ses avis juridiques, cite d'abord Šāfi'ī, ensuite pour aborder la littérature de l'*ihṭilāf*, mentionne, dans une large mesure, les avis d'Abū Ḥanīfa ou celui d'Abū Yūsuf, et dans une certaine mesure, cite l'opinion de Mālik.

Les deux juristes adoptent une méthodologie parfois différente quant à la littérature juridique de l'*ihṭilāf* entre les quatre écoles. Rappelons-nous que le théologien hanbalite évoque parfois les avis des autres écoles juridiques en introduisant ledit avis par la forme passive, « on a dit (*qīla*) »⁷¹³. Il s'agit d'un procédé littéraire et grammatical qui permet de prendre une distance par rapport à la citation.

Par ailleurs, voici un autre cas où le cadi hanbalite adopte le même point de vue que son rival chafiite, mais l'attribue à Ibn Hanbal, alors qu'al-Māwardī l'attribue à Šāfi'ī.

Il s'agit de savoir si celui qui a procédé à la délimitation d'une terre morte et qui voudrait la vendre avant de l'avoir vivifiée. Les deux juristes répondent par le négatif⁷¹⁴.

En l'occurrence, al-Māwardī cite les avis divergents au sein de l'école chafiite ; alors qu'Abū Ya'lā, pour argumenter son statut (*ḥukm*) mentionne une tradition rapportée par un

⁷¹⁰ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 223; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 193.

⁷¹¹ Pour plus détails sur l'avis d'Abū Yūsuf, voir *Kitāb al-ḥarāj*, p. 36, *op. cit.* Voir, al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 223; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 193.

⁷¹² Il est à remarquer que l'*ihṭilāf* (divergences), en tant que terme technique juridique signifie les divergences d'opinion entre les autorités du droit religieux, que ce soit entre les différentes écoles ou au sein de chacune d'elles (ant. *ijmā* 'ou *ittifāq*). Voir, J. Schacht, « *Ikhtilāf* », in *El Brill Online*, Catalogue BULAC, 20 février 2015.

⁷¹³ Voir les chapitres précédents des *Aḥkām*.

⁷¹⁴ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 224; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 194.

traditionniste hanbalite, selon Ibn Ḥanbal. Il s'agit du disciple de celui-ci, 'Alī b. Sa'īd b. Jarīr al-Nasawī (m. 257/871)⁷¹⁵.

16. DES RESERVES ET DES SERVITUDES (*FIL-ḤIMA WA-L-IRFAQ*) :

Ce présent volet constitue une suite thématique du précédent chapitre qui traite des vivifications des terres (voir *supra*).

Le sujet traité, sous cette rubrique est révélateur du désordre de la vie socio-religieuse et politique que la cité bagdadienne a connu au V^e/XI^e siècle. Nous verrons comment les deux juristes tentent de réglementer la vie socio-religieuse, en la mettant, autant que faire se peut, sous l'autorité politique du souverain.

L'organisation textuelle des deux chapitres des deux juristes est similaire. Aussi bien al-Māwardī que le cadi hanbalite divisent ledit chapitre en trois parties : les réserves (*ḥimā*) ; la libre jouissance des espaces publics (*irfāq*) et le droit relatif aux juristes. Cette dernière et intéressante partie, le cadi hanbalite l'inclut dans la section traitant des alentours immédiats des maisons et des propriétés privées⁷¹⁶.

Dans la première partie, traitant des réserves des terres mortes, les deux juristes adoptent le même avis, selon lequel les califes ont le droit de posséder une parcelle de terre de réserve d'une terre morte, à condition que celle-ci soit mise au profit des pauvres et des indigents.

Les modes de justification des deux thèses respectives, sont différents. Aussi al-Māwardī cite-t-il deux avis divergents : le premier est relatif à une tradition rapportée par un compagnon du prophète⁷¹⁷ où celui-ci aurait dit « il n'y a de réserve (*ḥimā*) que pour Allāh et son prophète » ; et le second, qui contredit le premier, est un fait historique ayant trait au premier calife, Abū Bakr, qui aurait possédé une réserve après le prophète, mais cette possession est faite dans un but d'intérêt général des musulmans.

Le juriste tente de dissiper cette contradiction, entre les deux avis, pour justifier la possession de réserve du calife, en interprétant la tradition du prophète en ces termes « le

⁷¹⁵ Cf. Ibn Abī Ya'ālā, *Ṭabaqāt*, II, pp. 126-129.

⁷¹⁶ Cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, pp. 206-211 ; cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 233-237.

⁷¹⁷ Le compagnon dont il est question, est un traditionniste qui aurait rapporté un certain nombre de traditions, selon le prophète, al-ṣa'b b. Jatāma. Voir, al-Nawawī, *fi l-aḥādīth al-ṣaḥīḥa al-nawawīyya*, Dār al-Qur'ān, 1980, p. 320.

sens en est qu'il n'y a de réserve à faire que dans un but semblable à celui qu'ont poursuivi Allāh et son prophète au profit des pauvres, des indigents et de l'intérêt général des musulmans ». Le juriste chafiite cite par ailleurs des récits anecdotiques ayant trait au deuxième calife de l'islam, 'Umar⁷¹⁸.

Abū Ya'lā adopte la même position que son rival chafiite ; cependant il justifie son opinion à travers des références hanbalites. En l'occurrence, il mentionne une tradition rapportée par un traditionniste hanbalite, Aḥmad b. Muḥammad Abū l-Ḥārīt al-Ṣā'ig⁷¹⁹, selon le fils cadet d'Ibn Hanbal, 'Abd Allāh⁷²⁰.

Dans la deuxième partie les deux auteurs abordent la question relevant de la libre jouissance (*irfāq*) des espaces publics qui comporte, entre autres, l'usage des lieux de stationnement des marchés, des alentours des rues, on relève quelques différences mais qui ne sont pas substantielles entre les deux textes⁷²¹.

Tel al-Māwardī, le cadī hanbalite divise ladite partie en trois classes : la première renferme les campagnes (*falwāt*) et les déserts (*ṣaḥārī*) qui s'appliquent aux lieux de campement des voyageurs (*manāzil al-asfār*) et aux points d'accès d'eau (*ḥulūl al-miyāh*) ; la deuxième classe est celle des alentours immédiats des maisons (*finā'*) et des propriétés privées (*amlāk*) ; la troisième comprend les espaces qui constituent les rues et les chemins⁷²².

Nous allons nous intéresser à la troisième partie de par son importance résidant dans le rapport du souverain avec les espaces publics que les deux auteurs voulaient mettre en exergue. Il est à remarquer que ce thème nous rappelle également le *muḥtasib* (police des mœurs), fonction politico-religieuse qui est en rapport direct avec le pouvoir politique⁷²³.

Aussi bien al-Māwardī que le cadī hanbalite soutiennent que la surveillance des espaces qui constituent les rues et les voies est confiée au souverain. Cependant, le contrôle opéré par celui-ci est de deux manières : la première est restreinte au fait d'empêcher les transgressions

⁷¹⁸ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 234 ; E. Fagnan, *Statuts gouvernementaux*, p. 399, *op. cit.*

⁷¹⁹ Cf. Ibn Abū Ya'lā, *Ṭabaqāt*, I, pp. 177-179.

⁷²⁰ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 206-207.

⁷²¹ Sur la topographie de Bagdad, voir J. Lassner, *The topography of Baghdad in the early Middle Ages*, Detroit, Wayne State University Press, 1970, pp. 172-178 ; voir également, G. Makdisi, « The Topography of the Eleventh Century Baghdad », in *Arabica*, VI (1959), pp. 178-197 ; Père Youakim, *Opera minora*, Beyrouth, éd. Mubārak, Dār al-Ma'ārif, 1963, III, pp. 35-93.

⁷²² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 234-235 ; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 210.

⁷²³ Il convient de souligner que les deux juristes, Abū Ya'lā et al-Māwardī, abordent la question de la *ḥisba* (commanderie du bien et interdiction du mal), à la fin de leur traité. Voir *infra* chapitre 20.

et les actes nuisibles ainsi qu'à rétablir l'harmonie entre les gens qui se disputent ; la seconde, sa surveillance est celle d'un homme qui s'efforce de mettre en pratique ce qu'il juge être bon⁷²⁴.

Les deux juristes, après avoir abordé le rapport du souverain avec les espaces publics, traitent dans le dernier paragraphe de ladite partie, un thème très important ayant trait au rapport du calife avec les savants et les juristes et de leur enseignement dispensé dans les mosquées.

L'intérêt de cette partie nous permet de saisir non seulement le contexte dans lequel les deux *Aḥkām* ont été élaborés mais aussi la conception et la vision juridique d'Abū Ya'lā relatives à ses *Aḥkām*.

L'interventionnisme du calife dans les mosquées consiste non seulement à contrôler les doctrines enseignées mais aussi à nommer l'imām dans les mosquées, dans un contexte marqué par la résurgence de l'islam traditionaliste aux dépens du rationalisme exercé par les mu'tazilites et certains acharites ou hanafites.

C'est dans ce contexte de luttes théologiques et de polémiques entre les différentes écoles de pensée, qu'une nouvelle lecture de la *risāla al-qādiriyya* a été faite dans le palais califien, sous le calife al-Qā'im, en présence d'une assemblée de docteurs de la Loi dont Abū Ya'lā⁷²⁵.

Il s'agit d'une profession de foi qui définissait la doctrine officielle, conforme d'ailleurs aux idées traditionalistes. D'inspiration hanbalite, en d'autres termes. Ladite doctrine condamnait non seulement le chiisme sous toutes ses formes, mais aussi le mu'tazilisme et même l'acharisme dont les positions étaient dénoncées comme représentant un dangereux compromis avec le mu'tazilisme⁷²⁶.

Dans ce contexte, aussi bien al-Māwardī que le cadī hanbalite soutiennent que c'est au calife qu'incombe la nomination de l'imām dans les grandes mosquées et que cette autorisation est nécessaire pour exercer l'imāmat⁷²⁷.

⁷²⁴ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 236-237; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 210.

⁷²⁵ Sur le contexte politique, voir ici le premier chap. de la première partie.

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 236-237 ; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 210-211.

Quant au contrôle exercé par le calife, sur l'enseignement doctrinal dispensé dans les mosquées, les deux juristes affirment : « Quand les partisans des différentes écoles sont à discuter sur des questions à propos desquelles les recherches personnelles (*ijtihād*) sont permises, on n'a pas à susciter des obstacles à leur discussion [...] mais s'il survient quelques polémistes (*munāzi'*) ayant déjà touché à des questions sur lesquelles les recherches personnelles ne sont pas tolérées, on l'empêche de se livrer à celles-ci et elles lui sont interdites [...] s'il persiste [...] il incombe au calife d'employer les moyens de répression »⁷²⁸.

Derrière les similitudes conceptuelles précitées entre les deux juristes, concernant la confusion entre le pouvoir politique et religieux, il y a une différence de principe notable entre les deux auteurs.

Contrairement au juriste chafiite, le cadi hanbalite exige du savant ou du juriste nommé par le calife, la connaissance des différents sens du Coran (*awjuh al-qur'ān*), les chaînes de transmetteurs authentiques (*ṣaḥīḥa*) et la tradition du prophète (*sunna*). En l'occurrence, Abū Ya'lā persiste et signe sur ces principes traditionalistes, comme dans le chapitre de la judicature (voir *supra*), dans un contexte marqué par la résurgence de l'islam traditionaliste⁷²⁹.

Lorsque le cadi hanbalite demande impérativement la connaissance des chaînes de transmetteurs authentiques et de la sunna, par les savants, il fait référence à la science du hadith (*'ilm al-ḥadīth*). C'est dire l'importance de cette science chez le cadi hanbalite dans son traité. Il s'agit du principe majeur qui fonde le texte d'Abū Ya'lā.

Il convient de souligner à cet égard qu'Abū Ya'lā rapporte ces traditions uniquement par des transmetteurs hanbalites ; alors que le juriste chafiite ne cite guère les chaînes de transmetteurs (voir *supra*). Il s'agit de l'une des différences substantielles entre les deux *Aḥkām*.

Aussi le cadi hanbalite met-il l'accent sur les connaissances fondées sur la transmission orale pour réfuter non seulement le texte de son rival chafiite mais aussi les courants rationalistes dont les connaissances sont fondées sur une attitude critique et philosophique.

⁷²⁸ *Ibid.* p. 238; *ibid.*

⁷²⁹ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 210-211.

17. REGLES RELATIVES À LA CONCESSION DE « FIEFS » (FI AḤKAM AL-IQTĀ‘)⁷³⁰

Comme pour les institutions politiques, judiciaires et financières qui ont subi une transformation, le statut fiscal ayant trait à la concession de fiefs (*iqṭā‘*) connaît à son tour un changement suite aux évolutions historiques et politiques.

Les concessionnaires (*muqṭa‘*) qui étaient des notables, étaient, comme pour tout revenu de musulman, astreints à la dîme, et le bénéfice consistait dans la différence entre le *harāj* perçu et la dîme due. Cependant, sous les Bouyides les concessionnaires étaient essentiellement des officiers de l’armée de carrière, dont il était difficile d’obtenir le versement de quelque impôt que ce soit. En outre, les Bouyides distribuèrent les *iqṭā‘* libres de toute obligation financière⁷³¹.

C’est dans ce contexte qu’al-Māwardī et Abū Ya‘lā divisèrent désormais l’*iqṭā‘* en deux catégories juridiques : l’*iqṭā‘* d’appropriation (*tamlīk*), l’ancien type de concession, et l’*iqṭā‘* d’usufruit (*istiqlāl*), la nouvelle forme⁷³².

Par ailleurs, l’*iqṭā‘* d’appropriation est divisé en trois classes : la terre morte (*mawāt*), la terre cultivée (*‘āmir*) et la terre mines (*ma‘dan*), affirment les deux juristes⁷³³.

Nous allons examiner quelques cas, pour dégager les similitudes et les différences entre les deux textes.

⁷³⁰ Il est à remarquer que le cadi hanbalite, emploie dans son titre le pluriel de *qaṭī‘ā*, *qaṭā‘i*, contrairement à al-Māwardī qui utilise *iqṭā‘*. Les deux termes ont la même racine trilitère, *qaṭa‘ā*. Cependant, la différence grammaticale réside dans le fait que *qaṭī‘ā* est un nom d’action qui provient de la première forme dérivée, *qaṭa‘ā* ; alors que l’*iqṭā‘* est un nom d’action dérivée de la quatrième forme, *aqṭa‘ā*. Les deux noms d’action signifient un mode de concession administrative. La traduction de *iqṭā‘*, par « fief » est contestée par C. Cahen qui considère « que la nature de l’*iqṭā‘* a varié suivant les lieux et les moments, et une traduction empruntée à d’autres systèmes d’institutions et de conceptions n’a que trop induit en erreur les historiens d’Occident et, à leur suite d’Orient même ». Voir, C. Cahen, « *iqṭā‘* », in *El. Brill Online*, Catalogue BULAC, 12 février 2015. Par ailleurs, Cahen a montré que dans l’histoire islamique, ce type de concession administrative a connu une évolution. Aussi, soutient-il que l’État musulman dans ses premiers siècles avait distribué à ses notables sous le nom de *qaṭā‘i* ‘des portions de son domaine qu’il leur constituait en fait en quasi-propriétés, astreintes à la dîme comme toute propriété musulmane (à la différence des propriétés d’origine indigène astreintes au *harāj*). Cependant, avec l’accroissement des charges militaires, on s’orienta alors vers une autre forme de concession qu’on appela *iqṭā‘*. Il ne s’agit plus maintenant de concéder la possession d’une terre de dîme, mais de déléguer les droits fiscaux de l’État sur des terres de *harāj*. Voir C. Cahen, « l’évolution de l’*iqṭā‘* du XIe au XIIIe siècle », dans *Annales : Économies-Sociétés-Civilisations*, 1953, pp. 25-52. Suite à cette évolution mise en exergue par Cahen, la question qui s’impose est de savoir pourquoi le cadi hanbalite continue à utiliser *qaṭā‘i* ‘au lieu de *iqṭā‘* employé par son rival chafite. Il s’agit probablement d’une façon pour Abū Ya‘lā de se démarquer d’al-Māwardī.

⁷³¹ Cf. C. Cahen, « *iqṭā‘* », in *El. Brill Online*, art. cit. Voir également, A. K. S., Lambton, « The Evolution of the *Iqṭā‘* in Medieval Iran », in *JSTOR : Iran*, vol. 5 (1967), pp. 41-50.

⁷³² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 239; cf. Abū Ya‘lā, *Aḥkām*, p. 212.

⁷³³ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 239; cf. Abū Ya‘lā, *Aḥkām*, p. 212.

Au sujet de la terre morte, on relève des similitudes conceptuelles, dans une certaine mesure, et des différences au niveau des références et de la méthodologie juridique, comme nous l'avons déjà souligné dans les chapitres précédents.

Les deux auteurs divisent la terre morte en deux types : la première est celle qui, de temps immémorial, a toujours été dans cet état, de sorte qu'elle n'a pas de traces de culture et qu'aucun droit de propriété la concernant n'est établi. Cette catégorie en question, « le souverain peut la concéder à celui qui la vivifie et la met en valeur », affirment les deux juristes.

Les deux auteurs justifient leurs statuts respectifs par une même tradition prophétique. Cependant, la différence réside dans les chaînes de transmetteurs. Aussi, al-Māwardī cite-il ladite tradition directement sans chaîne de transmission⁷³⁴ ; alors qu'Abū Ya'lā, pour marquer sa différence conceptuelle, rapporte la tradition par un traditionniste hanbalite, disciple d'Ibn Hanbal, Abū Bakr al-Marrūdī (m. 275/888)⁷³⁵, selon Ibn 'Umar.

Il s'agit en l'occurrence d'une différence de principe notable entre les deux juristes, sur la question des chaînes de transmetteurs. Pour le cadi hanbalite la transmission par les traditionnistes hanbalites est, manifestement, une condition sine qua non pour la validité de la tradition et, par là, le statut légal déduit. Comme nous l'avons déjà souligné, le juriste chafiite ne mentionne guère les chaînes de transmetteurs⁷³⁶.

La seconde classe ayant trait à la terre morte, les deux juristes la subdivisent en deux catégories : la première est celle qui était déjà en cet état dans la période préislamique ; et la seconde est relative aux terres de l'ère islamique devenues des propriétés des musulmans, puis restées négligées et enfin tombées à l'état de terres mortes et en friche⁷³⁷.

Dans le premier cas relatif aux terres préislamiques qui sont traitées comme des terres mortes où il n'y a jamais eu de culture, les deux juristes soutiennent que la concession est permise par le souverain. Les deux auteurs fondent leurs avis respectifs sur une tradition⁷³⁸.

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 212. Sur Abū Bakr al-Marrūdī, voir Dahabī, *Siyar*, vol. 13, p. 173. *op. cit.*

⁷³⁶ Voir, par exemple, le chapitre 16 précédent qui traite de la vivification des terres et de la mise au jour des eaux.

⁷³⁷ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 239-240 ; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 212-213.

⁷³⁸ *Ibid.*,

Dans le second cas on relève une différence méthodologique entre les deux juristes, quant à l'exposition des désaccords des différentes écoles juridiques. Aussi, quant aux terres de l'ère islamique devenues des propriétés musulmanes, puis négligées et enfin tombées à l'état de terre morte, les deux auteurs discutent la question en mentionnant les désaccords (*ihtilāf*) des autres écoles.

Al-Māwardī, en suivant sa méthodologie habituelle, cite d'abord l'avis de Šāfi'ī, ensuite celui d'Abū Ḥanīfa, en passant par l'opinion de Mālik.

Šāfi'ī soutient l'opinion selon laquelle « la vivification ne confère pas la propriété à celui qui en est l'auteur, sans distinguer si les propriétaires sont connus ou non » ; alors que Mālik affirme que « la vivification confère la propriété, sans distinguer si les anciens propriétaires sont connus ou non ». Par ailleurs, Abū Ḥanīfa admet « qu'elle ne confère pas la propriété si les propriétaires en sont connus, et qu'elle la confère s'ils ne sont pas connus »⁷³⁹.

Cependant, Abū Ya'lā cite deux avis juridiques, sans mentionner l'appartenance d'école. La méthodologie juridique du cadi hanbalite, ayant trait à la littérature de l'*ihtilāf*, consiste soit à citer les différentes opinions juridiques des différentes écoles sans mentionner leur nom, soit il les introduit en employant le passif à travers le verbe « *qīla* » (on a dit).

En l'occurrence, le cadi hanbalite cite un premier avis qui est similaire à celui de Šāfi'ī et un second semblable à celui d'Abū Ḥanīfa. Par ailleurs, Abū Ya'lā discute les deux avis, tel al-Māwardī, pour aboutir finalement au même point de vue que le juriste chafiite. Il convient de souligner à cet égard, que la compétition entre les deux juristes est parfois au niveau méthodologique.

18. DE L'INSTITUTION DU *DIWAN* ET DES STATUTS LE CONCERNANT (*FI WAD' AL-DIWAN WA DIKR AḤKAMIH*)

L'apparition d'abord de l'institution de *amīr al-umarā'* (le grand émir), à partir de 334/945, ensuite celle du sultanat seljukide à partir de 446/1055, à Bagdad, entraîna de facto l'affaiblissement de l'institution califale et de son siège administratif (*dīwān*) au profit des nouveaux maîtres de Bagdad qui cumulaient à la fois les fonctions militaires et civiles.

⁷³⁹ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 230.

Aussi, le *diwān* du calife connu, lui aussi, des transformations comme nous l'avons vu pour ses institutions connexes, le vizirat, l'émirat, la délimitation territoriale, le régime fiscal, etc.⁷⁴⁰

Pour ne citer qu'un exemple, sous les bouyides, on n'entend plus parler de *dār al-wizāra* (résidence ministérielle), mais on parle plutôt de *dār al-sawād*, à cause de la dislocation du califat⁷⁴¹.

Le contexte se traduit dans les deux textes d'al-Māwardī et d'Abū Ya'lā où ceux-ci introduisirent ce présent chapitre, avec une phrase qui en dit long sur le fléchissement du pouvoir califal. Si bien que les deux juristes soutinrent que « le *diwān* a pour mission de préserver tout ce qui a trait aux droits du souverain »⁷⁴².

Le *cadi hanbalite* aborda les questions dans le même ordre qu'al-Māwardī. Les deux chapitres présentent respectivement la même organisation textuelle.

Après un bref rappel historique sur le *diwān*, teinté de récits anecdotiques, les deux auteurs divisèrent l'organisation administrative de l'État califien en quatre services, à savoir, tout ce qui a trait à l'établissement des rôles de la solde des troupes ; les impôts et les taxes ; la nomination (*taqlīd*) et la révocation (*'azl*) des administrateurs ; les recettes (*dahl*) et les dépenses du trésor (*harj*)⁷⁴³.

À travers cette division, on relève que les deux auteurs mettent l'accent davantage sur les aspects militaires et financiers. Cet intérêt suscité chez les deux juristes s'explique par le contexte historique marqué par le désordre politique et socio-économique. Il s'agit de l'une des périodes les plus sombres de l'histoire du califat 'abbāside⁷⁴⁴.

Il convient de souligner que sous le règne des 'Umayyades ou au début du califat 'abbāside, on s'intéressa à d'autres catégories de *diwāns*, à savoir, entre autres, *diwān al-barīd* (poste) ; *diwān al-rasā'il* (chancellerie) ; *diwān al-ṭirāz* (fabrication des bannières, des drapeaux et des habits) ; etc.⁷⁴⁵

⁷⁴⁰ Cf. D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāside de 132/750 à 324/984*, op.cit. ; E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*, op. cit ; R. Levy, *The Social structure of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, p. 325 sqq.

⁷⁴¹ Cf. Šābī, *Tuḥfat al-umarā' fi tāriḥ al-wuzarā'*, Beyrouth, al-Maṭba'a al-Kātūlikiyya, 1904, p. 131.

⁷⁴² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 249 ; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 220.

⁷⁴³ *Ibid.*, pp. 253-254 ; *ibid.*, p. 224.

⁷⁴⁴ Pour plus de détails sur le contexte politique, voir ici la première partie.

⁷⁴⁵ Cf. A. A. Duri, « *Dīwān* », in *EI*. Brill Online, Catalogue BULAC, 6 février 2015.

Nous allons examiner certains cas, entre le texte du juriste chafiite et celui du cadi hanbalite pour mettre en exergue les similitudes et les différences.

Au sujet de la question ayant trait aux inscriptions relatives au rôle des soldats, les deux juristes soutinrent que cinq qualités sont requises, à savoir, la puberté (*bulūġ*), la condition d'homme libre (*ḥuriyya*), la condition de musulman, l'absence de tares physiques, l'ardeur guerrière et la science militaire (*iqdām 'alā l-ḥurūb*)⁷⁴⁶.

La différence entre les deux auteurs réside, comme nous l'avons déjà vu, dans les références et la façon dont l'un ou l'autre expose les différents avis juridiques.

Ainsi, le juriste chafiite pour citer le désaccord des autres écoles, mentionna l'avis de Šāfi'ī et celui d'Abū Ḥanīfa. Celui-ci affirma que « la qualité d'homme libre n'est pas exigée et permet l'attribution à l'esclave, dans le *diwān* des combattants, d'une solde individuelle »⁷⁴⁷.

Alors que Šāfi'ī soutint que « la condition d'homme libre est exigée car l'esclave est lié à son maître et compris dans la solde attribuée à celui-ci ». Il convient de souligner qu'al-Māwardī adopte le même point de vue que Šāfi'ī⁷⁴⁸.

Le cadi hanbalite, sur cette question, mentionne la même opinion que celle du juriste chafiite, mais pour justifier son avis, il mentionne une tradition rapportée par un traditionniste hanbalite, fréquemment cité, Abū Bakr al-Marwūdī (m. 275/888)⁷⁴⁹.

Les deux auteurs abordent, par ailleurs, la question relevant de l'évaluation (*taqdīr*) de la solde (*'aṭā'*) aux militaires. Ce sujet traité par les deux juristes nous renvoie au contexte historique marqué par la montée en puissance des institutions militaires et l'indiscipline des soldats turcs qui réclamaient leur solde⁷⁵⁰.

Aussi bien al-Māwardī que le cadi hanbalite affirment que « l'évaluation de la solde doit être faite de telle manière que le montant en soit suffisant pour que le militaire n'ait pas à réclamer quoi que ce soit de nature à interrompre son service de défense de l'État (*himāyat al-bayḍa*). »⁷⁵¹.

⁷⁴⁶ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 253-255 ; cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, pp. 224-225.

⁷⁴⁷ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 256.

⁷⁴⁸ *Ibid.*

⁷⁴⁹ Cf. Abū Yalā, *Aḥkām*, p. 225.

⁷⁵⁰ Pour plus de détails sur le contexte historique, voir ici la première partie.

⁷⁵¹ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 256 ; cf. Abū Ya'ālā, *Aḥkām*, p. 226.

Cependant, les divergences entre les deux juristes résident dans la question de savoir, lorsqu'une solde suffisante est attribuée à un militaire, si elle peut être augmentée.

Al-Māwardī pour émettre son opinion, cite d'abord l'avis de Šāfi'ī : « il n'est pas permis d'augmenter la solde, même quand on dispose de ressources abondantes » ; alors qu'Abū Ḥanīfa « l'autorise quand les ressources disponibles permettent cette largesse. »⁷⁵². Il convient de souligner à cet égard que le juriste chafiite ne justifie pas son avis.

Abū Ya'lā, par ailleurs, pour répondre à la question, adopte le même point de vue qu'Abū Ḥanīfa mais, pour fonder son statut (*ḥukm*), cite une opinion d'Ibn Hanbal rapportée par un traditionniste hanbalite, Abū l-Naḍar al-'ujlī⁷⁵³.

Pour établir un statut légal, Abū Ya'lā adopte soit un avis chafiite ou un avis hanafite en le fondant sur une tradition rapportée par des traditionnistes hanbalites. C'est une façon pour Abū Ya'lā de montrer que les hanbalites possèdent, eux aussi, leur propre littérature relative au droit public.

Nonobstant, il est à remarquer que le cadī hanbalite, dans ce présent chapitre mentionne, pour la première fois, explicitement les quatre écoles sunnites pour montrer le désaccord des juristes sur la question du classement des hommes dans les registres, selon leur degré de parenté avec leur prophète⁷⁵⁴.

Par ailleurs, le juriste chafiite ne mentionne que trois avis juridiques correspondant aux écoles chafiite, hanafite et malikite.

On relève également une deuxième occurrence chafiite chez le cadī hanbalite quand celui-ci soutient que « l'esclave ne peut être inscrit au registre des combattants car celui-ci est lié à son maître et la solde est attribuée à celui-ci » (voir *supra*).

Cette condition, Abū Ya'lā la justifie par une tradition rapportée par un hanbalite, selon Ibn Hanbal, mais notre juriste hanbalite affirme que même Šāfi'ī s'est fondé sur ladite tradition. Cette dernière assertion du cadī hanbalite montre que celui-ci veut montrer non seulement que l'école hanbalite est supérieure à celle de l'école chafiite, mais aussi que le hanbalisme est une référence en matière de droit.

⁷⁵² Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 256-257.

⁷⁵³ Cf. Dahabī, *Siyar*, vol. 9, p. 546. *op. cit.*

⁷⁵⁴ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 222.

En général, le cadi hanbalite quand il mentionne une occurrence chafiite, ce n'est pas en tant qu'avis juridique, mais pour montrer ou prouver la supériorité de l'école hanbalite par rapport à l'école chafiite.

Hormis le cas que nous venons de citer, nous pourrions mentionner deux autres cas où Abū Ya'lā cite une occurrence chafiite, dans le chapitre traitant de l'imāmat de la prière et une autre dans le chapitre de la judicature.

Dans le premier cas, il mentionne les chafiites, non en tant qu'avis juridique mais pour donner un exemple : « si le muezzin était un chafiite..... »⁷⁵⁵ ; et dans le second cas, pour montrer que c'est l'autorité hanbalite qui nomme les cadis. À travers cette affirmation, Abū Ya'lā veut montrer implicitement que le hanbalisme est la doctrine officielle de l'État.

Les deux attitudes respectives, aussi bien du cadi hanbalite que du juriste chafiite montrent le degré d'hostilité entre les deux écoles.

19. DES STATUTS RELATIFS AUX ACTES COUPABLES (*FI AḤKAM AL-JARĀ'IM*)

On sait que pour la période qui nous occupe, comme nous l'avons déjà rappelé, la phase de transition entre le déclin des Bouyides et l'arrivée des Seljukides à Bagdad en 446/1055, ajoutée à cela la crise de l'institution califale qui entraîna un désordre social marquée par divers événements.⁷⁵⁶

C'est dans ce contexte que les deux juristes abordent la rubrique relevant des peines applicables aux crimes et délits. Les deux auteurs introduisent leur texte par la même formule : « Les actes coupables (*jarā'im*) sont des faits légalement prohibés que Dieu réprime soit par une peine déterminée (*ḥadd*) soit par une punition discrétionnaire (*ta'zīr*) »⁷⁵⁷.

Par ailleurs, les deux juristes discutent la question de l'instruction de l'affaire : « Que faire quand il y aurait soupçon de l'existence d'acte coupable, sans preuves établies (*tubūt*) ? » Dans ce cas, il faut tenir compte du statut de celui qui s'en occupe, soutiennent al-Māwardī et le cadi hanbalite.

⁷⁵⁵ Cf. Abū Ya'lā *Aḥkām*, p. 122.

⁷⁵⁶ Cf. H. Barold, « The Last Buwayhides », in *JRAS*, II (1929), pp. 229-237. Pour plus de détails sur le contexte politique et social, voir ici la première partie.

⁷⁵⁷ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 273; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 241.

Les deux auteurs mentionnent en l'occurrence deux exemples similaires, relevant de la peine (*ḥadd*) ayant trait au « droit divin » (*ḥaqq Allāh*)⁷⁵⁸. Aussi, ils affirment que : « si c'est un juge à qui est déféré un individu soupçonné de vol (*sariqa*) ou de relation sexuelle illicite (*zinā*) [...] il faut tenir compte de l'aveu (*iqrār*) ou de la dénégation (*inkār*) de l'accusé »⁷⁵⁹.

Dans les deux introductions du présent chapitre, les deux auteurs présentent une quasi-similitude exceptée une différence phraséologique. Il n'y a pas de différence de principe, en d'autres termes.

Le jugement et l'instruction des affaires sont attribués non seulement au *cadi* mais aussi à l'émir (chef militaire) et aux fonctionnaires de police (*wullāt al-aḥdāt*)⁷⁶⁰ mais il y a neuf points de différence entre les deux juridictions, selon les deux juristes⁷⁶¹.

Le *cadi hanbalite* aborde l'ensemble des questions relatives aux peines applicables aux crimes et délits, dans le même ordre que celles traitées dans le texte d'al-Māwardī. Par ailleurs, celui-ci développe davantage certains paragraphes.

Al-Māwardī, contrairement à Abū Ya'la, avant d'introduire la division des peines (*ḥadd*) soutient « qu'une fois l'existence des actes coupables dûment établie (*tubūt*), soit par aveux (*iqrār*) soit par preuve (*bayyina*), les peines sont encourues »⁷⁶².

Les deux juristes divisent les peines en deux catégories, l'une relative aux droits de Dieu (*ḥuqūq Allāh*) et l'autre relative aux droits des humains (*ḥuqūq al-ādamiyīn*). Celle qui a trait aux droits de Dieu se subdivise à son tour, l'une s'applique à l'omission d'un devoir et l'autre à l'exécution d'un acte interdit⁷⁶³.

Quant aux peines relatives aux droits de Dieu qui s'appliquent suite à l'omission d'un devoir canonique, à savoir, la prière, le jeûne, le non-versement de l'aumône légale et l'inexécution du pèlerinage, on relève quelques différences entre les deux auteurs au niveau méthodologique.

⁷⁵⁸ Sur le code pénal, voir J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, chap. XXIV, pp. 147-155. *op. cit.*

⁷⁵⁹ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 273 ; cf. Abū Ya'la, *Aḥkām*, p. 241

⁷⁶⁰ Il convient de souligner qu'il y a sans doute une faute d'édition, dans le texte d'al-Māwardī où on trouve, « *awlād al-aḥdāt* » qui n'a pas vraiment de sens ; alors que dans le texte d'Abū Ya'la, on relève « *wullāt al-aḥdāt* » qui correspond mieux au texte et au contexte. Voir al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 273, Abū Ya'la, *Aḥkām*, p. 241.

⁷⁶¹ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 273-275 ; cf. Abū Ya'la, *Aḥkām*, pp. 241-244.

⁷⁶² al-Māwardī, *ibid.*

⁷⁶³ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 276 ; cf. Abū Ya'la, *Aḥkām*, p. 244.

Nous allons examiner un cas qui en dit long sur la position d'al-Māwardī à l'égard des hanbalites. Il s'agit du cas où le musulman omet la prière, tout en reconnaissant son caractère obligatoire, parce qu'il la considère comme trop pénible.

Le juriste chafiite pour mentionner son avis, cite trois avis juridiques, ceux d'Abū Ḥanīfa, d'Ibn Hanbal et de Šāfi'ī⁷⁶⁴.

Il est intéressant de noter, à cet égard, que c'est pour la première fois que le juriste chafiite cite une opinion hanbalite. En outre, lorsqu'al-Māwardī évoque l'avis d'Ibn Hanbal, il cite l'avis des *ahl al-ḥadīth* (les partisans de la tradition) qui est semblable à celui d'Ibn Hanbal. Comme si le juriste chafiite voulait mettre les partisans du hadith et les hanbalites au même niveau.

Qui plus est, le juriste chafiite lorsqu'il évoque, pour la première fois, l'avis d'Ibn Hanbal, c'est pour montrer son intransigeance à l'égard du musulman qui omet la prière, et qui tout en reconnaissant son caractère obligatoire, la considère comme pénible. Selon al-Māwardī, Ibn Hanbal, « considère ledit musulman comme un infidèle et son apostasie lui vaut la mort »⁷⁶⁵.

Par ailleurs, l'avis d'Abū Ḥanīfa, cité par al-Māwardī, consiste à « battre ledit musulman [...] sans le mettre à mort » ; alors que Šāfi'ī considère que « ledit musulman n'est pas un infidèle et la peine de mort ne lui est pas infligée »⁷⁶⁶.

À travers cette attitude, le juriste chafiite veut montrer probablement que le hanbalisme est une école traditionaliste et non juridique. Ladite attitude explique en partie la réaction d'Abū Ya'lā à travers ses *Aḥkām* où il veut montrer que le hanbalisme est capable d'élaborer un traité de droit public et par suite une école juridique.

Revenons maintenant au point de vue du cadi hanbalite, quant « au musulman qui omet la prière, tout en reconnaissant son caractère obligatoire, et la considère comme trop pénible ».

Abū Ya'lā cite deux traditions sans les attribuer à des autorités. La première correspond à l'avis d'Ibn Hanbal, mentionnée par al-Māwardī ; et la seconde celle de Šāfi'ī, citée par le

⁷⁶⁴ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 277.

⁷⁶⁵ *Ibid.*

⁷⁶⁶ *Ibid.*

juriste chafiite. Ce faisant, le juriste hanbalite ne fait que citer les différents avis sans prendre de position⁷⁶⁷.

Il est récurrent chez le cadi hanbalite de citer des avis juridiques sans les attribuer à leurs autorités juridiques, comme nous l'avons déjà souligné. Il s'agit d'une méthodologie d'Abū Ya'lā employée presque dans l'ensemble de son traité.

Il convient de souligner que dans cette section relative aux peines ayant trait aux droits divins, ni le juriste chafiite ni le cadi hanbalite ne citent de références pour fonder leurs peines. Ceci s'explique évidemment par l'absence de sources scripturaires à ce propos.

Quant à la perpétration d'actes défendus, les deux juristes distinguent deux catégories de peines : l'une correspond aux droits divins qui sont au nombre de quatre : les rapports sexuels illicites (*zinā*), la consommation du vin (*šurb al-hamr*), le vol (*sariqa*) et le brigandage (*muḥāraba*) ; et l'autre est relative aux droits humains, à savoir, la peine de la fausse accusation d'adultère (*qadf*), celle de l'homicide et les délits (*jināyāt*).

Nous allons examiner quelques cas, pour mettre en exergue les quelques désaccords et la méthodologie utilisée par chaque auteur.

Au sujet de la peine ayant trait aux rapports sexuels illégaux (*zinā*), les deux auteurs, comme les autres écoles sunnites, distinguent le *muḥṣan*, dans le sens d'une personne libre ayant contracté et consommé un mariage avec un partenaire libre, et la femme vierge (*bikr*).

Sur la peine ayant trait au *bikr* de condition libre, aussi bien al-Māwardī que le cadi hanbalite affirment qu'elle est de cent coups de fouet. Cependant, le désaccord réside dans l'éloignement des deux auteurs de l'acte sexuel illégal.

Comme c'est souvent le cas, al-Māwardī cite trois avis juridiques, d'abord celui d'Abū Ḥanīfa, ensuite celui de Šāfi'ī en passant par l'opinion de Mālik. Abū Ḥanīfa se borne à la flagellation (*jald*) ; Mālik y ajoute l'exil de l'homme mais pas de la femme ; alors que Šāfi'ī impose l'éloignement de l'un et de l'autre pendant une année⁷⁶⁸.

Par ailleurs, notre cadi hanbalite mentionne un seul avis juridique, sans citer les divergences d'autres écoles. Il cite le même avis que celui de Šāfi'ī⁷⁶⁹. Aussi, la méthodologie

⁷⁶⁷ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 245.

⁷⁶⁸ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 278.

⁷⁶⁹ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 247.

juridique d'Abū Ya'lā consiste-t-elle soit à citer les autres avis juridiques, sans les attribuer à une quelconque école, en employant parfois la forme passive du verbe dire, « *qīla* (on a dit) », soit à citer un seul avis, qui est souvent semblable aux avis chafiites ou à ceux des hanafites.

20. DES STATUTS RELATIFS A LA COMMANDERIE DU BIEN ET A L'INTERDICTION DU MAL (*FI AḤKAM AL-ḤISBA*)

Après avoir abordé les branches relevant du droit public, à savoir le droit constitutionnel, le droit administratif, le droit fiscal et le droit pénal, les deux juristes, traitent, en dernier, de la question de l'éthos⁷⁷⁰.

Les deux théologiens donnent la même définition de la *ḥisba* qui consiste « à ordonner ce qui est bien quand cela est manifestement négligé et à interdire le mal quand il est commis ouvertement ». Contrairement à Abū Ya'lā, al-Māwardī mentionne le verset qui fait référence à cette conception islamique de l'éthique (Coran, III, 100)⁷⁷¹.

Sur les conditions requises de la police des mœurs (*muḥtasib*), les deux juristes dénombrent respectivement neuf conditions qui sont similaires chez les deux auteurs⁷⁷².

Les deux juristes distinguent, par ailleurs, le *muḥtasib* de celui qui s'acquitte à titre volontaire (*al-mutaṭawi'*)⁷⁷³. Par ailleurs, ils comparent, l'institution de la commanderie du

⁷⁷⁰ Il convient de mentionner que cette division en branches précitées du droit public est en rapport avec l'évolution du droit moderne en Europe, et en particulier en France. Voir, A., Wiffels, *Introduction historique au droit Franc : Allemagne, Angleterre*, Paris, PUF, 2014. Rappelons-nous que dans l'histoire du droit musulman, les deux *Aḥkām*s représentent les deux premiers traités de droit public.

⁷⁷¹ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 299; cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 268. Abū Ya'lā consacre une monographie relative à cette conception éthique de l'islam, intitulée, *Kitāb al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*, ms à la bibliothèque de Zāhiriyya (*majmū'ā* n° 3,799) ; voir, M. Arkoun, « l'éthique musulmane d'après al-Māwardī », in *REI*, I, XXXI (1963) pp. 1-31 ; D. M., Donaldson, *Studies in muslim ethic*, London, 1952. Sur les hanbalites antérieurs à Abū Ya'lā, voir Abū Bakr al-Hallāl, *al-Amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*, le Caire, 1975.

⁷⁷² Il est à remarquer qu'on a relevé un certain nombre d'erreurs d'édition ou d'impression, sur le texte d'Abū Ya'lā. Par exemple, dans ce chapitre de la *ḥisba*, et dans la partie qui traite des conditions requises du *muḥtasib*, le texte d'al-Māwardī mentionne « les qualités requises du *muḥtasib*, qu'il soit libre (*ḥurran*), honorable » ; alors que le texte du cadī hanbalite mentionne « les qualités requises du *muḥtasib*, qu'il soit *ḥabīran* (expert), honorable ». Il convient de souligner que le vocable, *ḥabīr* est un mot moderne et par-là, anachronique dans un texte classique. En outre, les deux ductus consonantiques, *ḥurran* et *ḥabīran*, sont pratiquement similaires. C'est pourquoi nous sommes enclins à penser que le cadī hanbalite a dû dire « *ḥurran* » au lieu de *ḥabīran*. Voir Al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 300; Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 269. On peut également citer d'autres erreurs d'impression, dans le texte d'Abū Ya'lā, p. 271 : *ahfaḍ* au lieu *ahaṣ* ; *ḥuqūq* au lieu *ḥudūd*.

⁷⁷³ al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 299; Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 268. Dans le *Muṭamad*, le cadī hanbalite mentionne que la *ḥisba* est un devoir incombant à toutes les catégories sociales : l'autorité politique (*imām*), le théologien juriste (*al-'ālim*), le cadī et la plèbe (*al-'āmmī*). Voir, *Muṭamad*, p. 35, *op. cit.* On trouve, par ailleurs, dans l'*Ṭḥyā'* de Ġazālī, un long chapitre consacré à l'étude principalement au point de vue moral, de la *ḥisba* considérée comme le devoir incombant à chacun des fidèles « de recommander le bien et d'interdire le mal ». Voir Ġazālī, *Ṭḥyā'*, le Caire, 1346/1928, II, pp. 313-363.

bien et de l'interdiction du mal (*hisba*) avec la judicature et l'institution des *mazālim* (le redressement des abus)⁷⁷⁴.

Dans le même ordre d'idée, le *cadi hanbalite* emprunte le même classement thématique que son rival *chafiite*, pour aborder la double mission du *muhtasib* : ordonner le bien et interdire le mal. Si bien que les deux juristes mentionnent les droits divins (*ḥudūd Allāh*), les droits privés (*ḥuqūq al-adamiyīn*) et les droits communs entre les deux.

Quant aux divergences juridiques, entre les deux juristes, sur le rôle du *muhtasib* relatif au sujet des droits divins (*ḥuqūq Allāh*), on relève certains cas.

Aussi, à propos de la prière de l'Aïd, al-Māwardī affirme « que le *muhtasib* a le droit d'ordonner qu'on y assiste ; mais ce droit est-il de ceux qu'il doit ou qu'il peut exercer ? Il y a divergence chez les *chafiites* selon qu'ils considèrent cette prière comme une *sunna*, ou comme étant une obligation collective (*farḍ kifāya*) : dans la première solution, l'ordre en question est une recommandation, et dans la seconde, c'est un ordre formel »⁷⁷⁵.

En revanche, le *cadi hanbalite* cite un seul avis : « Le *muhtasib* doit leur ordonner d'accomplir ladite prière », car il la considère comme une obligation collective⁷⁷⁶.

Il est un autre cas intéressant à relever où les deux auteurs mentionnent deux points de vue différents.

Il s'agit d'une question traitée dans le paragraphe relatif au droit commun entre les droits de Dieu et ceux des hommes.

Le *cadi hanbalite* affirme « que le *muhtasib* doit empêcher les portions saillantes des constructions, les passages voûtés et les puisards, et les latrines, et les canaux d'écoulement, que ce soit gênant ou non »⁷⁷⁷.

Par ailleurs, le légiste *chafiite* considère que le *muhtasib*, dans ce cas, doit apprécier la situation : « on les laisse tels quels (les passages voûtés, les portions saillantes...) s'ils ne

⁷⁷⁴ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, pp. 515-518; Abū Ya'lā, *Aḥkām*, pp. 270-278. Sur l'institution des *mazālim*, voir l'excellent article de N. Hurvitz, « The relationship between al-Māwardī's and Abū Ya'lā's al-Aḥkām as-sultāniyya », *Occasional Publications* 8, Islamic Legal studies Program- Harvard Law School Law School, USA, 2007.

⁷⁷⁵ Cf. al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 304.

⁷⁷⁶ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 272.

⁷⁷⁷ Cf. Abū Ya'lā, *Aḥkām*, p. 290.

gênent point et on les interdit s'ils gênent ». Aussi, al-Māwardī considère que le *muḥtasib* doit faire acte d'initiative personnelle pour apprécier ce qui gêne ou ne gêne point. Selon Māwardī, cet *ijtihād* est de type coutumier ('*urfī*) et non légal⁷⁷⁸.

Les deux points de vue, entre les deux juristes reflètent leur différence dans la façon de déduire les statuts légaux. Ce faisant, la pensée juridique d'Abū Ya'lā est ancrée uniquement dans les autorités hanbalites ; alors que le juriste chafiiite, mis à part ses références juridiques chafiites, s'inspire tant de la réalité politique, comme nous l'avons évoqué précédemment (voir *supra*), que sociale qui réside dans la coutume ('*urf*) et la considère comme une source de droit permettant de déduire des statuts légaux (*aḥkām šar'iyya*).

Le cadi hanbalite traite également de la *ḥisba*, dans son traité de théologie, le *Mu'tamad* où son auteur, comme nous l'avons déjà mentionné, emprunte aux mu'tazilites et acharites leur méthodologie et leurs vocables⁷⁷⁹.

Contrairement à ses prédécesseurs hanbalites, à savoir al-Barbahārī et Ibn Baṭṭa, Abū Ya'lā aborde la question de savoir si la *ḥisba* est individuelle ou collective. Aussi, le cadi hanbalite considère-t-il que le devoir d'accomplir la *ḥisba* est une obligation pour tout musulman appartenant à différentes catégories sociales : le calife, le savant ('*ālim*), le cadi, et la plèbe ('*āmmī*)⁷⁸⁰.

Il est intéressant de relever un cas où il y a une différence de point de vue entre le hanbalisme activiste et public du IV^e/X^e siècle à Bagdad, représenté par, entre autres, al-Barbahari et Ibn Baṭṭa ; et le hanbalisme « officiel » du V^e/XI^e siècle à Bagdad, représenté par le cadi Abū Ya'lā, le vizir hanbalite Ibn al-Muslima et les mécènes hanbalites⁷⁸¹.

Il s'agit, en effet, de la position d'Abū Ya'lā sur la manière d'interdire le mal à travers la fameuse tradition prophétique : « Que celui d'entre vous qui constate un mal, le change par sa main, s'il ne peut pas qu'il le change par sa langue, s'il ne peut pas qu'il le désapprouve en son cœur, cela étant la plus faible manifestation de la foi »⁷⁸².

⁷⁷⁸ Cf. Al-Māwardī, *Aḥkām*, p. 321.

⁷⁷⁹ Sur le *Mu'tamad*, voir ici la première et la deuxième partie, notamment la partie dédiée au contexte religieux.

⁷⁸⁰ Cf. Abū Ya'lā, *Mu'tamad*, p. 350, *op. cit.*

⁷⁸¹ Sur l'évolution du hanbalisme, voir ici la deuxième partie.

⁷⁸² Voir, entre autres, Tirmīdī, *ṣaḥīḥ*, éd. 'I. 'U. al-Da'ā's, Ḥimṣ, p. 137 et *sqq.*

Le cadi hanbalite affirme que l'interdiction du mal doit être bien faite. En citant, par ailleurs, ladite tradition, sans aborder la question de la progressivité (la main, la langue, le cœur) dans la mesure où les bonnes manières s'avèreraient inefficaces⁷⁸³.

Aussi, le cadi hanbalite ne traite pas de la question relative au recours à la force (la main) par l'épée, tels ses prédécesseurs, al-Barbahārī et Ibn Baṭṭa qui tiennent un discours plus violent à l'égard de ceux qui commettent un mal⁷⁸⁴. Par ailleurs, l'attitude tiède et conciliante d'Abū Ya'lā s'explique sans doute par la charge officielle qu'il occupe et par là, une autre conception du hanbalisme, proche du pouvoir.

⁷⁸³ Cf. Abū Ya'lā, *Mu'tamad*, pp. 350-354.

⁷⁸⁴ Cf. M. Cook, *Commanding right and forbidding wrong in islamic thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 128-129.

CONCLUSION

On sait que les *Aḥkām* sont un traité de droit public, appartenant aux Miroirs des Princes juridiques qui émergent en général dans des périodes de crises politiques et économiques, afin de régler la vie politique et administrative, et de préserver les institutions gouvernementales et par là même, les légitimer. Ils ont trait à l'art de gouverner, en d'autres termes.

C'est en période de désordre que les souverains ont recours aux théologiens pour défendre leurs œuvres politico-religieuses. Le couple moraliste des Miroirs des Princes formé par le prince et le sage, pour nos deux *Aḥkām*, est représenté par le calife/al-Māwardī et le vizir hanbalite/le cadi hanbalite.

Aussi, les deux discours politico-religieux des deux *Aḥkām*, des deux théologiens sont-ils construits en rapport avec l'institution califale qui se trouve au sommet de la pyramide par rapport aux autres institutions. C'est pourquoi, aussi bien al-Māwardī que le cadi hanbalite abordent, en premier lieu, le califat/l'imāmat.

Le thème du califat, qui était soit un article de foi exprimé dans les credos sunnites soit une question abordée dans des traités de théologie devient à travers les deux *Aḥkām* un thème autonome fondé sur des bases juridiques.

Ladite évolution est entraînée par les transformations institutionnelles politiques : professer simplement un article de foi ne suffisait plus, pour les théologiens sunnites. C'est pourquoi ceux-ci ressentirent le besoin de construire une théorie sur le califat et par la même le légitimer, et de renforcer, du moins théoriquement, ses institutions connexes.

Pour ce faire, chaque juriste use des sources de droit (*uṣūl al-fiqh*), pour fonder respectivement ses théories politiques. Cependant, chacun le fait en fonction de ses tendances juridiques et de ses influences, dans un contexte marqué par la rivalité « officielle » et conceptuelle entre les chafiites et les hanbalites qui se disputent la restauration de l'islam sunnite et le soutien du califat.

Derrière les similitudes que revêtent les deux textes des deux *Aḥkām*, il y a bien des différences non seulement méthodologiques mais aussi conceptuelles et référentielles.

Sur la base du consensus (*ijmā'*), les deux juristes considèrent que l'imāmat/califat est une obligation (*wājib*). Cette théorie du pouvoir relative à l'obligation du califat est commune à la doctrine politique sunnite.

Cependant, la différence méthodologique entre les deux auteurs, réside dans le fait qu'al-Māwardī pose la question de savoir si l'obligation est fondée sur la raison (*'aql*) ou la tradition (*al-naql* ou *al-sam'*).

Alors que le théologien hanbalite répond directement à la question. Il convient de souligner, à cet égard, qu'al-Māwardī adopte en l'occurrence la méthodologie utilisée dans les traités de théologie mu'tazilites.

Notre cadi hanbalite soutient que le fondement de cette obligation est la tradition (*sam'*) et non la raison (*'aql*). Aussi, il est patent, en l'occurrence, qu'Abū Ya'lā procède à une lecture du texte du juriste chafiite en lui donnant un aspect hanbalisant traditionaliste.

Par ailleurs, la façon dont al-Māwardī énonce la question nous oblige à avoir deux grilles de lecture : le juriste chafiite fonde l'obligation du califat soit à la fois sur la raison et sur la tradition soit il expose simplement les deux avis sans trancher expressément.

À travers le premier chapitre de son traité, le cadi hanbalite annonce, d'entrée de jeu, le principe qui fonde ses différentes thèses. Aussi, Abū Ya'lā ne cite-il, dans une large mesure, que des traditions rapportées par des traditionnistes hanbalites, selon Ibn Hanbal.

Il s'agit probablement, pour le cadi hanbalite, d'une façon d'enraciner ses théories dans la plus ancienne autorité hanbalite, Ibn Hanbal.

Cependant, al-Māwardī, dans cette rubrique, pour soutenir ses thèses, cite les différentes écoles juridiques classées par région (Kūfa et Baṣra). Il s'agit sans doute, pour le juriste chafiite d'ancrer sa théorie dans les anciennes écoles.

Au sujet des autres institutions politiques, à savoir, le vizirat, l'émirat, etc, on relève aussi bien des similitudes que des différences entre les deux textes.

Sur le thème du vizirat, il y a une quasi similitude textuelle entre les deux chapitres. Cependant, le cadi hanbalite pour se démarquer de son rival chafiite utilise une phraséologie différente composée de vocables différents mais synonymiques.

Au sujet des conditions d'investiture pour le vizirat de délégation (*tafwīd*), le juriste chafiite considère que pour être apte à recevoir l'investiture, les conditions sont les mêmes que celles du califat excepté le lignage (*nasab*). Alors qu'Abū Ya'lā englobe l'ensemble des conditions du califat y compris le *nasab*. Ainsi, le juriste hanbalite tente de renforcer davantage cette institution en lui attribuant plus de légitimité.

Cette thèse d'Abū Ya'lā s'explique sans doute par ses rapports très étroits avec le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima. D'ailleurs, nous avons conclu, dans la première partie de notre thèse, que les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā résultaient de ses liens avec le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima.

Sur le plan argumentaire, Abū Ya'lā cite une opinion rapportée par un traditionniste et juriste hanbalite, al-Hirāqī ; alors que le juriste chafiite mobilise une variété d'argumentaires, à savoir des références historiques, des avis juridiques chafiites et de la poésie.

Il est intéressant de noter que la période historique citée comme référence par al-Māwardī est révélatrice du degré d'hostilité de celui-ci à l'endroit des hanbalites. Ce faisant, le juriste chafiite mentionne la période d'al-Ma'mūn qui fit du mu'tazilisme la doctrine officielle de l'État califien. Rappelons-nous que c'est la période dite « *miḥna* » qui connut des conflits entre Ibn Hanbal et les mu'tazilites, au sujet de la doctrine de la création du Coran, soutenue par les mu'tazilites.

Sur l'institution de l'émirat, hormis les similitudes relatives aux définitions des institutions et de leurs catégories, on relève une différence notable entre les deux juristes. Le cadi hanbalite optant pour une vision idéaliste et utopiste de la politique, il refuse l'émirat de l'*istilā'* (conquête) ; alors que le juriste chafiite, en ayant une vision politique pragmatique, accepte ledit émirat.

Dans la partie consacrée aux guerres « d'utilité publique » (*ḥurūb al-maṣāliḥ*), on constate une légère différence de point de vue entre les deux juristes, quant aux combats contre les « apostats ». Le juriste hanbalite apparaît plus intransigent que le juriste chafiite.

Pour le cadi hanbalite il faut simplement avertir l'« apostat », trois jours avant l'application de la peine ; alors qu'al-Māwardī suggère qu'il faut essayer de ramener l'« apostat » à la « vérité » à l'aide d'arguments et de preuves avant de passer à l'application de la peine.

Quant aux institutions judiciaires, une différence de fond apparaît, entre le cadi hanbalite et le juriste chafiite, sur une condition relative aux sources de droit (*uṣūl al-fiqh*).

À propos de la troisième source, relevant du consensus (*ijmā'*), Abū Ya'lā affirme que « le cadi doit connaître les traditions des anciens (*aqāwīl al-salaf*), selon qu'elles divergent (*iḥtilāf*) ou convergent (*ijmā'*) » ; alors que le juriste chafiite « exige du cadi la science de l'interprétation (*'ilm al-ta'wīl*) des traditions des anciens », pour la déduction d'un statut légal (*ḥukm šar'i*).

Nous avons en l'occurrence deux approches différentes, d'une part celle du cadi hanbalite, basée essentiellement sur la tradition et d'autre part, celle d'al-Māwardī qui est basée sur l'interprétation.

Comme dans le chapitre du califat, le cadi hanbalite insiste, encore une fois, sur son principe qui fonde son traité, qui est celui de la tradition.

L'évolution des institutions politiques et judiciaires, entraînant l'affaiblissement du pouvoir califal, a amené les deux juristes à transformer certaines fonctions religieuses en de véritables institutions politico-religieuses, pour soutenir l'institution califale. Dans cette perspective, les deux auteurs partagent le même objectif, qui est celui de la défense du califat.

Aussi, les deux théologiens font-ils de la fonction de syndic des « gens de noblesse » (*naqīb al-aṣrāf*), celles de l'imāmat de la prière (*imāmat al-ṣalāt*) et de la direction du pèlerinage (*fī wilāyat al-ḥajj*) de véritables institutions politico-religieuses.

La première a pour but de mettre en exergue la supériorité (*ḥasab*) et par la même occasion, la légitimité des 'abbāsides à travers le lignage (*nasab*), face aux autres dynasties ; la deuxième et la troisième ont pour objectif d'attribuer au calife le pouvoir de nommer l'imām de la mosquée et le chef de la caravane des pèlerins (*amīr al-ḥajj*).

Derrière cette similitude d'objectif entre les deux auteurs, il y a des différences au niveau des références.

Pour étayer son statut, Abū Ya'lā ne mentionne en général que des autorités hanbalites et parfois cite les divergences d'avis des juristes hanbalites ; alors qu'al-Māwardī mentionne l'opinion de Šāfi'i, et pour mettre en exergue le désaccord (*iḥtilaf*) avec les autres écoles, il mentionne l'avis d'Abū Ḥanīfa et celui de Mālik. Abū Ya'lā emploie la même méthode relative

à la littérature de l'*ih̥tilāf*, dans son ouvrage de *fiqh*, *al-Masā'il al-fiqhiyya min kitāb al-riwāyatayn wa-l-wajhayn*.

Al-Māwardī, par ailleurs, dans son traité de droit, *al-Ḥāwī al-kabīr*, comme dans ses *Aḥkām*, ne cite que les trois avis juridiques, à savoir de Šāfi'ī, d'Abū Ḥanīfa et de Mālik. Cette absence d'opinions juridiques hanbalites dans les traités de droit d'al-Māwardī s'explique par de deux choses l'une : soit al-Māwardī ne reconnaît pas le hanbalisme comme étant une école juridique soit l'attitude du juriste s'explique par les rivalités « officielles » entre les deux écoles (voir *infra*). À cet égard, il convient de souligner que le hanbalisme bagdadien au IVe/Xe a connu de grands juristes, tels qu'Abū Bakr al-Ḥallāl et Abū l-Qāsim al-Hiraqī.

Cependant Abū Ya'lā, dans ses *Aḥkām*, pour citer les autres avis juridiques appartenant à d'autres écoles, utilise la forme grammaticale passive, « *qīla* » (on a dit), du verbe « *qāla* » (il a dit ou dire). Il s'agit d'un procédé littéraire utilisé pour prendre une distance par rapport à une citation donnée. Aussi le cadi hanbalite emploie-t-il une méthodologie différente de celle utilisée par son rival chafiiite, al-Māwardī.

Parmi les traditionnistes et juristes hanbalites sur lesquels s'appuie Abū Ya'lā, notamment dans les thèmes anciens de la littérature juridique, on peut citer entre autres, Abū Ṭālib al-Muškānī (m. 244/858), Abū Bakr al-Aṭram (m. 261/875), 'Alī b. Sa'īd b. Jarīr al-Nasawī (m. 275/871), Abū Bakr al-Marrūdī (m. 257/888), Abū Bakr al-Ḥallāl (m. 311/924), Abū l-qāsim al-Hirāqī (334/945) et Ibn Baṭṭa (m. 387/997). Il s'agit de la première et de la deuxième génération des autorités hanbalites.

L'autre particularité d'Abū Ya'lā, c'est qu'il rapporte ses avis à travers une chaîne de transmission dont les transmetteurs sont hanbalites. C'est dire que celui-ci accorde une importance capitale au mode de transmission orale de la tradition pour fonder ses thèses. Il s'agit d'un principe fondateur du traité d'Abū Ya'lā. Ce faisant, la théorie politique du cadi hanbalite est fondée sur un mode de pensée basé sur la transmission orale.

Par ailleurs, al-Māwardī, hormis les références chafiiites, et certains avis hanafites, en particulier ceux d'Abū Ḥanīfa et d'Abū Yūsuf, et malikites, s'appuie sur les écoles anciennes désignées par leur situation géographique, à savoir, *ahl al-Ḥijāz* et *ahl al-'Irāq*. C'est une façon pour le juriste chafiiite d'ancrer ses thèses dans les autorités les plus anciennes.

Il est à remarquer qu'aussi bien le juriste chafite que le théologien hanbalite mentionnent une occurrence relative à un avis juridique qui correspond au juriste Dāwud b. Halaf (m. 270/884), le père spirituel de l'école zāhirite.

Dans la section du domaine financier et du régime fiscal, les deux auteurs partagent quasiment la même conception, car ils ont un but commun : préserver les institutions de l'État. Nonobstant, la compétition réside dans les références et la façon dont celles-ci sont exposées par Abū Ya'lā et al-Māwardī.

Ces thèmes abordés par les deux auteurs s'expliquent par les troubles socio-économiques marqués par les incidents entre sunnites et chiites, l'agitation des 'ayyārūn (brigands), la propagande fatimide, les mouvements populaires religieux, les vols et les brigandages des tribus arabes kurdes, l'indiscipline des troupes turques, etc.

Dans cette section ayant trait à la fiscalité et à la finance, on relève dans les deux textes, une deuxième occurrence qui correspond à un avis du juriste Dāwud b. Halaf, de l'école zāhirite.

Quant aux autres chapitres qui abordent un certain nombre de thèmes, à savoir la délimitation territoriale, les réserves et servitudes et l'*iqṭā'* (« fief »), certaines questions ont attiré notre attention de par leur importance due aux visions respectives d'al-Māwardī et du cadi hanbalite, ayant trait au rapport du calife avec les espaces publics et les juristes qui dispensent leur enseignement dans les mosquées.

Il s'agit d'une question centrale qui en dit long non seulement sur les circonstances dans lesquelles les deux *Aḥkām* ont émergé, mais aussi sur la conception et la vision d'Abū Ya'lā relative à son traité. Ladite question est abordée, sous la rubrique des réserves et des servitudes (*fī l-ḥimā wa-l-irfāq*). Les deux auteurs soutiennent que l'interventionnisme du calife réside non seulement dans le contrôle des doctrines enseignées dans les mosquées mais aussi dans la nomination des imāms dans les mosquées.

C'est dans ce contexte, marqué par la résurgence de l'islam traditionaliste et les luttes théologiques entre les différentes écoles de pensée, qu'une nouvelle lecture de la *risāla al-qādiriyya*, a été faite dans le palais califien, en présence d'une assemblée de docteurs de la Loi, dont Abū Ya'lā.

La *risāla al-qādiriyya* ou *al-qā'imiyya* est une profession de foi qui définissait la doctrine officielle, conforme d'ailleurs aux idées traditionalistes, qui condamnait non seulement le chiisme sous toutes ses formes mais aussi le mu'tazilisme et même l'acharisme dont les positions étaient dénoncées comme représentant un dangereux compromis avec le mu'tazilisme.

Faisant partie intégrante de l'entourage du calife et de celui du vizir hanbalite, Ibn al-Muslima, Abū Ya'lā a rédigé son traité pour défendre le programme politico-religieux des deux souverains à travers le traditionalisme hanbalite.

D'ailleurs, contrairement à son rival chafite, Abū Ya'lā exige du savant ou du juriste nommé par le calife, pour la fonction d'imām dans les mosquées, la connaissance des chaînes de transmetteurs authentiques (*ṣaḥīḥa*) et de la tradition. En l'occurrence, le cadi hanbalite persiste et signe sur ces principes traditionalistes, comme dans le chapitre de la judicature.

Lorsque le cadi hanbalite exige impérativement la connaissance des chaînes de transmetteurs authentiques et de la sunna, par les savants, il fait référence à la connaissance de la science du hadith (*'ilm al-ḥadīth*). C'est dire l'importance de cette science chez le cadi hanbalite dans son traité.

Il s'agit en effet de l'une des différences substantielles entre les deux textes. Al-Māwardī, comme nous l'avons déjà remarqué, mobilise une variété d'argumentaires, à savoir, des avis juridiques chafites, des références historiques, de la poésie et des récits anecdotiques. Le juriste chafite s'inspire aussi de la réalité politique et sociale pour théoriser.

Il est intéressant de souligner que la pensée discursive d'Abū Ya'lā évolue en fonction des vicissitudes du contexte politique. Ainsi, le discours théologique construit par Abū Ya'lā dans son traité de théologie, le *Mu'tamad*, durant la période Bouyide marquée par l'apogée de la pensée rationaliste, est emprunté aux traités des mu'tazilites et à ceux des acharites.

Abū Ya'lā produit, ainsi, un discours nouveau et original, une sorte de « néo-hanbalisme » qui rompt avec les anciennes professions de foi hanbalites « archaïques » et « naïves », selon D. Gimaret. Nonobstant, pendant cette période, Abū Ya'lā n'avait pas encore intégré l'entourage du calife et celui du vizir hanbalite, Ibn al-Muslima. Par ailleurs, avec l'évolution du hanbalisme, au V^e/XI^e siècle, qui devient un mouvement politique et officiel, créé par une augmentation du nombre de hauts fonctionnaires hanbalites au sein de

l'appareil de l'État califien, à savoir : le vizir hanbalite, des diplomates et des cadis hanbalites, des mécènes hanbalites, la position du cadi hanbalite a changé.

Aussi, Abū Ya'lā en suivant le programme politico-religieux du calife et notamment celui du vizir, à travers la *risāla al-qādiriyya*, d'inspiration hanbalite, rédige un traité de droit public, fondé sur le traditionalisme. En d'autres termes, Les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā ont émergé à l'épreuve du mouvement hanbalite politique.

À cet égard, il est intéressant de souligner que les chafiites de Bagdad s'en tenaient pour la formulation du credo, à la position traditionaliste, sans pour autant rejeter la légitimité du *kalām*. Abū Ḥāmid al-Isfarā'inī et son disciple, al-Māwardī appartenaient à cette catégorie de docteurs de Loi qui ne condamnaient pas l'acharisme, mais ils ne s'y ralliaient pas et gardaient leur liberté de jugement.

On peut citer également, le cas des ḥanafites qui étaient eux aussi influents à Bagdad où ils fournissaient à l'État, tels les chafiites et les hanbalites, plusieurs hauts fonctionnaires qui étaient partagés entre la fidélité aux positions du traditionalisme dans les termes où la *risāla al-qādiriyya* l'avait défini et la séduction du *kalām* ou du mu'tazilisme. Le plus grand maître de son temps, contemporain d'Abū Ya'lā, est Abū l-Ḥusayn al-Qudūrī (m. 428/1037). Par ailleurs, le célèbre juriste ḥanafite, Abū Bakr al-Ḥāwārizmī (m. 403/1012), qui entretenait d'excellents rapports avec al-Qādir, refusait toute compromission avec le rationalisme.

Aussi, peut-on dire que la défense du traditionalisme sunnite au V^e/XI^e siècle à Bagdad, n'était pas uniquement l'affaire des hanbalites. Les hanafites-traditionalistes et les chafiites-traditionalistes y étaient aussi impliqués.

Dans le reste des sujets abordés par les deux juristes, à savoir l'institution de l'administration (*diwān*) du calife, la *ḥisba* et le droit pénal, on relève certains éléments intéressants qui nous montrent le contexte polémique, dans lequel les deux traités ont émergé, et le degré d'hostilité entre le hanbalisme et le chafiisme.

Dans l'ensemble des *Aḥkām* du cadi hanbalite, on n'a souligné que trois occurrences explicites chafiites. La première dans la section qui traite de la judicature, la deuxième dans la partie qui traite de l'imāmat à la prière et la troisième dans celle qui aborde le sujet relatif au *diwān* du calife.

Par ailleurs, Abū Ya'lā, lorsqu'il mentionne les trois occurrences chafiites, c'est simplement pour fournir des exemples et non en tant qu'avis juridique ou pour mettre en exergue les avis divergents. En outre, à travers les exemples fournis par le cadī hanbalite, celui-ci veut montrer, dans une certaine mesure, que le hanbalisme est non seulement la doctrine officielle de l'État et non le chafiisme mais aussi est une autorité en matière de droit.

Par exemple dans la section de la judicature, Abū Ya'lā soutient qu'« Il est permis à l'autorité hanbalite de nommer un cadī chafiite » ; dans la partie qui traite du *diwān*, le cadī hanbalite affirme indirectement que le point de vue chafiite soutenu par al-Māwardī a été emprunté à une tradition hanbalite. Abū Ya'lā, à travers cette dernière assertion, veut montrer que le hanbalisme est une référence indiscutable.

Quant à al-Māwardī, il mentionne une occurrence hanbalite, dans la partie qui traite du droit pénal. Il est intéressant de noter que lorsque le juriste chafiite cite l'avis d'Ibn Hanbal, il mentionne en même temps l'avis des partisans de la tradition (*ahl al-ḥadīth*), semblable à celui d'Ibn Hanbal. C'est comme si al-Māwardī voulait mettre les partisans du hadīth et les hanbalites au même niveau. Qui plus est, le juriste chafiite lorsqu'il évoque, pour la première fois, l'avis d'Ibn Hanbal, c'est pour montrer son intransigeance à l'égard du musulman qui omet la prière, tout en reconnaissant son caractère obligatoire, et la considère comme pénible ; selon al-Māwardī, Ibn Hanbal « considère ledit musulman comme un infidèle et son apostasie lui vaut mort ».

Les deux attitudes respectives, aussi bien du cadī hanbalite que du juriste chafiite nous montrent le degré d'hostilité entre le hanbalisme et le chafiisme. Aussi les deux traités de droit public ont-ils émergé dans un contexte polémique et de querelle théologique entre les chafiites et les hanbalites. Si bien que les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā représentent une réaction à l'égard de ceux d'al-Māwardī.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le hanbalisme d'Abū Ya'lā et celui de certains de ses disciples se démarquent, dans une certaine mesure, du hanbalisme originel représenté, entre autres, par l'éponyme de l'école hanbalite, Ibn Hanbal. Il en est de même de l'islam originel du prophète Muḥammad et celui codifié par les gestionnaires du sacré. Cette conception s'applique aussi aux autres traditions religieuses monothéistes et aux systèmes de pensée.

Même si Abū Ya'lā et ses disciples se réclament du hanbalisme traditionaliste, on relève chez eux une production discursive marquée par une ambivalence entre traditionalisme et rationalisme. Ce faisant, il y a chez notre cadi hanbalite et certains de ses disciples, tels Ibn 'Aqīl et Ibn al-Bannā', une volonté de renouveler et de refonder le discours hanbalite en fonction du contexte pour lui donner une dynamique historique.

On peut comparer Abū Ya'lā et certains de ses disciples, dans une certaine mesure, à quelques pionniers de la renaissance arabe (*nahḍa*), qui se réclamaient du réformisme musulman (*iṣlāḥ*), dans la seconde moitié du XIII^e/XIX^e siècle, et qui étaient à la fois fidèles à la tradition, aux « pieux ancêtres » (*al-salaf al-ṣāliḥ*) et séduits par la modernité occidentale (*al-ḥadāta*). On peut citer, à cet égard, Jamāl al-Dīn al-Afḡānī (m. 1296/1879), Muḥammad 'Abduh (m. 1323/1905) et 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (m. 1320/1902).

Comme tout penseur, dans l'histoire de la pensée en général, qui tente de repenser un discours, il subit les attaques et les critiques des conservateurs ; il en est ainsi pour Abū Ya'lā qui a fait l'objet de réfutations par des théologiens hanbalites, à savoir Ibn al-Jawzī et Ibn Taymiyya.

À côté de ses activités dans le domaine de la judicature, Abū Ya'lā est un auteur prolifique. À en juger par la liste des ouvrages cités par son fils, Ibn Abī Ya'lā, le cadi hanbalite s'intéresse à des domaines divers et variés : l'*adab* (les belles lettres), théologie, médecine, droit, politique, etc. Malheureusement, la plupart des ouvrages du cadi hanbalite ne nous sont pas encore parvenus.

C'est sans doute, grâce à cette curiosité intellectuelle pour les différents domaines de la science et de sa production discursive, qu'Abū Ya'lā fut le premier grand théologien de son

temps et le premier hanbalite à avoir doté le hanbalisme d'un traité de théologie, le *Mu'tamad*, qui n'a rien à envier aux traités de théologie mu'tazilite ou acharite, et d'un traité de droit public hanbalite, les *Aḥkām*.

Évidemment, ladite curiosité intellectuelle d'Abū Ya'lā nous rappelle son disciple Ibn 'Aqīl. Autrement dit, l'influence du maître sur le disciple.

Par ailleurs, le va et vient, entre traditionalisme et rationalisme, du discours d'Abū Ya'lā s'inscrit dans le cadre sociopolitique dans lequel la pensée du cadī hanbalite a été codifiée.

Par exemple, le *Mu'tamad* du cadī hanbalite, qui est construit sur le modèle des traités de théologie des mu'tazilites, selon les données historiques, a été rédigé au IV^e/X^e siècle ce qui correspond à la période de la culture humaniste (*l'adab*) en islam et du rationalisme. Autrement dit, l'âge d'or de l'islam. Il est probable également que c'est en cette période qu'Abū Ya'lā aurait rédigé son ouvrage, *al-Muqadima fī l-adab* (*Introduction aux belles lettres*) et un ouvrage traitant de la médecine.

Il convient de souligner cependant, que ces deux derniers ouvrages ne nous sont pas parvenus, et ils sont simplement cités par le fils d'Abū Ya'lā, le cadī Abū l-Ḥusayn, dans ses *Ṭabaqāt al-ḥanābila*. Aussi, faut-il lire ces informations avec distance et précaution du fait de l'absence de neutralité.

L'histoire de la pensée politique hanbalite ne nous a légué que deux traités de droit public. Le premier est celui d'Abū Ya'lā, les *Aḥkām*, et le second appartient à Ibn Taymiyya, la *Siyāsa al-šar'īyya*. Les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā représentent le point d'orgue dans l'histoire politique hanbalite. Avant celui-ci le thème politique était exprimé seulement dans la littérature de combat, les professions de foi.

Ibn Hanbal, l'éponyme de l'école hanbalite, dans ses différents credos rapportés par le fils d'Abū Ya'lā, le cadī Abū l-Ḥusayn, dans ses *Ṭabaqāt*, aborde la question de l'obéissance (*Ṭā'ā*) du pouvoir et de la doctrine de *tafḍīl* (précellence). Il admet que l'ordre de précellence des quatre premiers califes correspond à leur ordre de succession chronologique.

Ibn Baṭṭa al-'Ukbārī a également exprimé ses positions politiques sous forme d'article de foi, dans son fameux credo, l'*Ibāna ṣaḡīra*. Il reprend, dans une large mesure, les thèmes

d'Ibn Hanbal. Il mentionne l'ordre de précellence (*afḍaliyya*) des quatre premiers califes et l'interdiction de se rebeller contre le souverain.

Abū Ya'ālā aborde la question politique non seulement dans son traité de théologie, le *Muṭamad* mais aussi dans son traité de droit public, les *Aḥkām*. Il en est de même pour Ibn Taymiyya qui traite du thème politique non seulement dans son *Minhāj al-sunna* mais aussi dans son traité de droit public, la *Siyāsa al-šarʿiyya*.

Pour exposer sa conception politique, économique et éthique de l'État, Abū Ya'ālā utilise le concept des *aḥkām al-sulṭāniyya*, genre appartenant au mode de gouvernance et à l'administration de l'État. Cependant, Ibn Taymiyya parle en termes de *siyāsa šarʿiyya* (« politique légale ») et de *siyāsa ilāhiyya* (« politique divine ») pour présenter sa conception de l'État.

Ibn Taymiyya est le premier hanbalite à avoir utilisé ce concept de *siyāsa šarʿiyya*. À travers ledit concept, le théologien hanbalite vise à inclure la *šarīʿa* dans la loi séculière des sultans mamlūks qui étaient essentiellement des militaires. Il est à remarquer qu'avant même les Mamlūks, les califes et leurs représentants exerçaient une sorte de pouvoir discrétionnaire en dehors du cadre la *šarʿa*. L'objectif du théologien hanbalite est « la gouvernance en accord avec la loi religieuse ».

L'idée de la *siyāsa šarʿiyya* a été reprise par Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, le disciple d'Ibn Taymiyya, dans son ouvrage intitulé, *al-Ṭuruq al-ḥukmiyya fī l-siyāsa al-šariyya* qui traite essentiellement de la judicature mais ce n'est pas un traité de droit public. Cependant, le concept des *Aḥkām al-sulṭāniyya*, genre appartenant au mode de gouvernance, n'a pas été repris par la postérité hanbalite et n'a pas fait l'objet d'un *muhtaṣar*.

Le désintérêt des hanbalites postérieurs à Abū Ya'ālā, à l'égard des *Aḥkām*, s'explique probablement par l'affaiblissement et la disparition du califat qui occupe une place centrale dans les *Aḥkām* dans le sens où Abū Ya'ālā attribue tous les pouvoirs au calife. Autrement dit, l'organisation de l'État des califes est différente de celles des Mamlūks ou des Ottomans.

Cette différence conceptuelle, entre Abū Ya'ālā et Ibn Taymiyya, reflète l'organisation et le contenu de leurs traités. Dans la partie consacrée aux institutions politiques (le califat, le vizirat, l'émirat) et judiciaires (judicature, le tribunal des redressements des abus), les *Aḥkām* les abordent d'une façon distincte en établissant des théories ; alors que la *Siyāsa* d'Ibn Taymiyya consacre un seul chapitre pour l'ensemble des institutions, en mettant l'accent sur certaines valeurs morales pour la gouvernance, à savoir, la piété (*waraʿ*) et la loyauté (*amāna*).

Le traité d'Ibn Taymiyya appartient plutôt, du moins dans cette partie, à la littérature politique morale.

Contrairement à Abū Ya'ālā qui consacre à l'institution califale le plus long chapitre, dans ses *Aḥkāṃ*, Ibn Taymiyya n'aborde pas non seulement le thème du califat mais aussi l'institution sultanienne des Mamlūks, dans sa *Siyāsa*.

Ibn Taymiyya parle seulement en termes de *Wullāt al-umūr* (détenteur de l'autorité) pour faire référence au pouvoir politique. L'attitude de celui-ci s'explique par la disparition de l'institution califale sous le coup des Mongoles en (656/1258) à Bagdad.

De plus, il est intéressant de noter que le célèbre théologien hanbalite n'a pas tenté de défendre l'institution califale ou de la revendiquer dans un contexte où le calife installé au Caire, sous les sultans mamlūks, n'avait aucun pouvoir politique et sa présence semblait n'avoir d'autres raisons que de légitimer le pouvoir effectivement exercé par les Mamlūks.

Aussi, avec l'évolution institutionnelle, la notion du lignage qurayšite (*nasab*), source de légitimité politique, tient une place centrale chez Abū Ya'ālā non seulement dans le chapitre du califat mais aussi dans celui du vizirat et d'autres chapitres, alors que chez Ibn Taymiyya cette notion est totalement absente. À cet égard, il convient de souligner que la fonction du syndic (*naqīb al-aṣrāf*) qui était simplement une fonction religieuse devient carrément une institution politico-religieuse dans le traité d'Abū Ya'ālā.

Ibn Taymiyya développe par ailleurs la question du califat dans son *Minhāj al-sunna* où il réfute les doctrines chiites, notamment celles d'al-Ḥillī et d'al-Ṭūsī.

Sur la question de la désignation du calife, Abū Bakr, l'auteur du *Minhāj*, tels Ibn Hanbal, Ibn Hāmid, maître d'Abū Ya'ālā et certains des partisans de la tradition (*ahl al-ḥadīth*) soutient la thèse du texte (*naṣṣ*) alors qu'Abū Ya'ālā adopte la thèse de l'élection (*ihtiyār*).

Abū Ya'ālā affirme que l'imāmat se confère par le choix (*ihtiyār*) et le consensus du groupe (*jumhūr*) des *ahl al-ḥall wa-l-'aqd* sans préciser le nombre. Ibn Taymiyya, par ailleurs, mentionne que l'imāmat se confère juste par l'acceptation des *ahl al-ṣawka wa-l-qudra* (ceux qui sont dotés de force et de pouvoir) et le consensus des gens (*nās*).

Le premier mentionne le consensus des *ahl al-ḥall wa-l-'aqd* alors que le second parle en termes de consensus des gens et de *ahl al-ṣawka wa-l-qudra* au lieu de *ahl al-ḥall wa-l-'aqd*.

Il convient de souligner qu'Abū Ya'ālā est maintes fois cité par Ibn Taymiyya dans son *Minhāj*, dans le chapitre consacré au califat. Cela dit, l'auteur du *Minhāj* a mis à contribution le chapitre de l'imāmat du *Muṭamad* d'Abū Ya'ālā. Cependant, on ne saurait dire qu'Ibn

Taymiyya s'est inspiré des *Aḥkām* d'Abū Ya'lā pour rédiger sa *Siyāsa al-šariyya*, comme nous l'avons déjà mentionné.

Par ailleurs, les *Aḥkām* du cadi hanbalite ont émergé au V^e/XI^e siècle marqué par la résurgence de l'islam traditionaliste. Ledit contexte explique le texte du traité de droit public du cadi hanbalite qui est construit sur le mode de la transmission orale (voir *infra*).

Les Miroirs des Princes émergent en période de crise pour organiser la vie politique et sociale. En d'autres termes, ils ont trait à l'art de gouverner. Dans l'histoire de la pensée politique islamique sunnite, les *Aḥkām*, d'abord ceux du juriste chafiite, al-Māwardī, ensuite ceux du juriste hanbalite, Abū Ya'lā, prirent une direction politico-juridique, par opposition aux Miroirs qui ont adopté un mode d'approche philosophique et morale.

Pour la période qui nous occupe, la crise politique atteignit son summum sous le califat 'abbāside, al-Qā'im. Aussi, l'institution califale se trouva-t-elle affaiblie, par les rivalités entre les différents émirs, à savoir le chef militaire turc du dernier émir bouyide, al-Basāsīrī et le premier sultan seljukide, Ṭuḡril Beg, qui faisait son entrée, à Bagdad, sans coup férir, en 447/1055.

De surcroît, l'interventionnisme et l'influence grandissante du vizir hanbalite, Ibn al-Muslima, dans les affaires politiques, à Bagdad, entraîna davantage l'infléchissement de l'institution califale.

C'est dans ces circonstances périlleuses marquées par le désordre politique et social, que le calife tenta de poursuivre l'œuvre politico-religieuse de son père, al-Qādir, qui résidait dans la restauration du califat et la défense du sunnisme, face à la menace que faisait peser les Bouyides chiites et les sultans seljukides.

Ladite œuvre trouva son écho, sous al-Qā'im, dans les deux *Aḥkām*, ceux d'al-Māwardī et du cadi hanbalite.

Par ailleurs, derrière la confusion politique il y avait une compétition et une rivalité politico-religieuse entre les chafiites et les hanbalites qui se disputaient la direction de la restauration du sunnisme et la défense du califat, au sein de l'entourage de l'État.

Aussi, sommes-nous enclins à penser que l'œuvre politique d'al-Qā'im et du vizir hanbalite, Ibn al-Muslima, se concrétisa en deux périodes successives qui donnèrent naissance à deux traités de droit public, les deux *Aḥkām*.

La première qui aboutit à l'émergence des *Aḥkām* du chafiite al-Māwardī est caractérisée par les rapports étroits entre le calife al-Qā'im et le juriste chafiite.

La seconde qui donna naissance aux *Aḥkām* du juriste hanbalite, Abū Ya'lā résultait de la relation que celui-ci entretenait avec le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima, en passant par le mécène hanbalite, Abū Manṣūr b. Yūsuf.

En d'autres termes, les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā sont le fruit du mouvement politique, ou « l'institution politico-religieuse » hanbalite né à Bagdad au V^e/XI^e siècle, représenté par le vizir hanbalite, les mécènes hanbalites, les cadis hanbalites et d'autres hauts fonctionnaires qui soutiennent le califat et le sunnisme mais à travers l'islam hanbalisant, l'islam sunnite traditionaliste.

Par ailleurs, la défense du sunnisme traditionaliste était l'affaire des trois écoles sunnites proches de l'entourage califal. Cependant, certains théologiens s'en tenaient à la formulation du credo d'inspiration traditionaliste sans pour autant rejeter la légitimité du *kalām*. « Al-Māwardī, appartenait à cette catégorie de docteurs de la Loi qui ne condamnaient pas l'acharisme mais ne s'y ralliaient pas et gardaient leur liberté de jugement », selon H. Laoust.

Les hanafites qui étaient très influents à Bagdad étaient aussi partagés entre la fidélité aux positions traditionalistes exprimées dans la *risāla al-qādiriyya* et les séductions du *kalām* ou du mu'tazilisme.

Nonobstant, les hanbalites et à leur tête Abū Ya'lā, ont opté pour le traditionalisme tel qu'il est défini dans la *risāla al-qādiriyya*. Par ailleurs, si on suit l'évolution de la pensée du cadi hanbalite, on relève qu'elle est aussi partagée, comme pour certains hanafites et chafiites, entre le traditionalisme hanbalite et le rationalisme de ses adversaires.

Le passage du discours d'Abū Ya'lā emprunté aux rationalistes vers une pensée traditionaliste, qui s'est traduite dans ses *Aḥkām*, s'explique, sans doute, par l'évolution du hanbalisme qui devient un mouvement politique et le cadi hanbalite s'inscrit dans ce courant qui défend le programme politique du calife, al-Qā'im et celui du vizir hanbalite, Ibn al-Muslima.

Dans son traité de théologie, le *Mu'tamad*, Abū Ya'lā pour défendre les positions traditionalistes hanbalites et réfuter les thèses mu'tazilites et/ou acharites relatives au

dogme (*‘aqīda*), emprunte aux traités de *kalām* de ses adversaires leur vocabulaire, leur ton et leur problématique. D. Gimaret, dans son compte rendu du *Mu‘tamad*, parle d’un « néo-hanbalisme » qui rompt avec les professions de foi hanbalites « archaïques » et « naïves ».

Abū Ya‘lā procède de la même manière dans ses *Aḥkām*. Il emprunte au traité du juriste chafiite, al-Māwardī, le modèle et certains de ses concepts, mais en lui donnant un aspect hanbalisant traditionaliste. Il en est de même pour son traité de droit qui traite des *uṣūl al-fiqh* (fondements du droit), *al-‘Udda*, où Abū Ya‘lā emprunte aux hanafites leurs méthodes inductives (*istiqrā’iyya*).

Aussi, le cadī hanbalite pour défendre le hanbalisme, met-il à contribution les méthodes de ses adversaires. C’est le hanbalisme contextuel de notre cadī qui se trouve partagé entre le traditionalisme hanbalite et le rationalisme de ses adversaires. Chemin faisant, celui-ci se distingue, dans une certaine mesure, de ses prédécesseurs hanbalites par sa production discursive. D’ailleurs, Abū Ya‘lā est le premier théologien, dans l’histoire du hanbalisme, à avoir rédigé un traité de théologie à l’instar des traités de *kalām* mu‘tazilites ou acharites, et un traité de droit public proprement hanbalite, les *Aḥkām*.

C’est en période de désordre que les souverains ont recours aux théologiens qui leur servent d’appui, pour défendre et justifier leurs œuvres politico-religieuses. Le couple des Miroirs des Princes moralistes est formé par le prince et le sage ; pour nos deux *Aḥkām*, le couple est représenté par le calife al-Qā’im/al-Māwardī et le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima/le cadī hanbalite.

Cependant, nos deux juristes n’évoquent pas les raisons de légitimation du califat affaibli et de ses institutions connexes. Ainsi, aussi bien al-Māwardī que le cadī hanbalite utilisent des topos pour justifier les raisons d’élaboration de leurs traités respectifs.

Al-Māwardī nous dit « que ses *Aḥkām* sont destinés au calife pour qu’il ait connaissance des opinions des juristes [au sujet des statuts gouvernementaux], d’une part ce que sont ses droits, qu’il les fasse respecter, d’autre part ce que sont ses devoirs [...] en poursuivant une rigoureuse justice ».

Par ailleurs, Abū Ya‘lā n’affirme pas explicitement que son traité est une œuvre de commande. Cette position d’Abū Ya‘lā s’explique par l’attitude méfiante que les hanbalites manifestèrent à l’égard du pouvoir, depuis le fameux épisode de la *miḥna*. D’ailleurs, celui-ci

n'accepta de devenir *cadi* qu'en imposant ses conditions. Cependant, cette attitude du *cadi* hanbalite ayant trait aux conditions est un topos dans la littérature religieuse islamique. Aussi, le *cadi* hanbalite justifie-t-il les raisons d'élaboration de son traité, en disant : « j'ajoute dans les *Aḥkām* d'autres chapitres [qui ne sont pas traités dans le *Mu'tamad*], relatifs à ce qu'il est permis à l'imām (calife) de faire par rapport aux différents gouvernements ».

Quant à l'organisation structurelle des deux traités, ils présentent le même agencement. On relève, par ailleurs, quelques différences au niveau de l'intitulé de certains chapitres. Le *cadi* hanbalite aborde les questions dans le même ordre thématique que son rival chafiiite al-Māwardī. Cependant, dans certains thèmes on relève une différence au niveau de l'organisation textuelle.

Étant donné la similitude patente entre les deux textes, certains chercheurs, entre autres, H. Laoust et C. Cahen, considèrent que le *cadi* hanbalite « avait plagié » son œuvre sur celle du chafiiite, al-Māwardī. À l'inverse, Ch. Melchert soutient que c'est Abū Ya'lā qui a rédigé en premier les *Aḥkām*.

Cependant, le « plagiat » était une pratique courante à l'époque médiévale islamique, une façon de perpétuer la tradition. Ainsi, parler de « plagiat » à l'époque médiévale est un anachronisme. De plus, nous avons relevé une intratextualité, entre le chapitre de l'imāmat du *Mu'tamad* d'Abū Ya'lā et le chapitre de l'imāmat de ses *Aḥkām*.

Le *cadi* hanbalite reprend bon nombre de questions relevant du califat, déjà abordé dans le *Mu'tamad*, dans le chapitre de l'imāmat de ses *Aḥkām*. On peut citer à cet égard la question de l'obligation de l'imāmat, les conditions requises pour accéder à l'imāmat, que l'imāmat se confère par le consensus (*ijmā'*) de *ahl al-ḥall wa-l-'aqd* (ceux qui délient et lient), etc. C'est pourquoi dans notre thèse, nous avons employé plutôt, le vocable « emprunt » au lieu de « plagiat ».

D'autres islamisants, tel D. P. Little, soutiennent l'hypothèse selon laquelle, il y aurait une troisième source qui aurait servi de base pour les deux théologiens. En l'occurrence, on peut faire un parallèle avec la thèse soutenue, par quelques chercheurs occidentaux, au sujet des deux récits philosophique et mystique, pareillement intitulés, *Ḥayy b. Yaqzān*, d'abord celui d'Ibn Sīna (428/1037) ensuite, celui du philosophe andalou, Ibn Ṭufayl (580/1185).

Les deux *Aḥkām* présentent respectivement le même ordre thématique et la même structure, comportant chacun vingt chapitres. Le choix de l'ordre des thèmes des chapitres n'est pas le fruit du hasard, puisque les deux auteurs commencèrent par aborder l'institution du califat, qui est au sommet de la pyramide des pouvoirs par rapport aux autres institutions connexes.

Le versant thématique des deux traités de droit public est classé comme suit : les institutions politiques (califat, vizirat, émirat, etc.) ; les institutions judiciaires (judicature, redressement des abus), domaine financier et régime fiscal (aumône légale, *fay'*, capitation et impôt foncier, etc.), délimitation territoriale (*ḥijāz*, *ḥaram*), l'institution du *diwān*, le droit pénal et la *ḥisba*, la commanderie du bien et l'interdiction du mal.

L'institution califale qui était abordée dans les traités théologiques ou dans des professions de foi sous forme d'article de foi dans les credos sunnites, devient à travers les deux *Aḥkām*, un thème exprimé sur un mode juridique. Ainsi, nous assistons au passage d'une politique exprimée dans les traités théologiques vers une politique exposée dans des traités de droit public.

Ce faisant, avec l'évolution institutionnelle politique, professer simplement un article de foi de nature politique, ne suffisait plus, pour les théologiens sunnites. Aussi, ceux-ci ressentirent le besoin de théoriser pour légitimer le califat et renforcer ses institutions connexes, du moins théoriquement, face aux menaces que faisaient peser les nouveaux maîtres de Bagdad, d'abord les Bouyides ensuite les Seljukides.

Pour ce faire, les deux juristes usent des sources du droit (*uṣūl al-fiqh*), pour fonder respectivement leur théorie politique. Cependant, chacun le fait en fonction de ses tendances juridiques et de ses influences.

Derrière les similitudes que revêtent les deux textes des deux *Aḥkām*, il y a bien des différences non seulement méthodologiques mais aussi conceptuelles et référentielles.

Nos deux juristes considèrent que l'imāmat/califat est une obligation (*wājib*). Cette théorie du pouvoir relative à l'obligation du califat est en général commune à la doctrine politique islamique. Nonobstant, deux théologiens mu'tazilites, Abū Bakr al-Aṣamm et Hišām al-Fuwaṭī et l'une des branches hārijites, les *najadāt* considèrent que le califat n'est pas attribut obligatoire de la société humaine.

Cependant, la différence méthodologique, entre les Abū Ya‘lā et al-Māwardī, réside dans le fait qu’al-Māwardī, se pose la question de savoir si ladite obligation est basée sur la raison (*‘aql*) ou la tradition (*al-naql* ou *al-sam‘*).

De son côté, le théologien hanbalite répond directement à la question. Il convient de souligner, à cet égard, qu’al-Māwardī adopte, en l’occurrence, la méthodologie utilisée dans les traités de théologie mu‘tazilite.

Notre cadi hanbalite soutient que le fondement de cette obligation est la tradition (*sam‘*) et non la raison (*‘aql*). Aussi il est patent, en l’occurrence, qu’Abū Ya‘lā procède à une lecture du texte du juriste chafiite en lui donnant un aspect hanbalisant traditionaliste. De ce point de vue, le cadi hanbalite adopte la même position qu’Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī, l’éponyme de l’école acharite.

Par ailleurs, al-Māwardī ne tranche pas expressément. Il cite à la fois les arguments des rationalistes et des traditionalistes. On peut lire ladite attitude du juriste chafiite de deux façons : soit il est partagé entre rationalisme et traditionalisme, soit il veut donner la liberté au lecteur (souverain) de choisir entre les deux courants en fonction des arguments cités. C’est dire que dans le deuxième cas le juriste chafiite ne tranche pas et par suite il ne défend aucune doctrine religieuse.

À travers le premier chapitre de son traité relatif au califat, le cadi hanbalite annonce d’entrée de jeu, son principe qui fonde ses différentes thèses. Aussi, Abū Ya‘lā ne cite-il, dans une large mesure, que des traditions rapportées par des autorités hanbalites, selon Ibn Hanbal. Il s’agit pour le cadi hanbalite d’enraciner ses théories dans la plus ancienne autorité hanbalite, Ibn Hanbal.

Cependant, al-Māwardī, dans cette rubrique ayant trait au califat, pour soutenir ses thèses cite les différentes écoles juridiques classées par région (Kūfa et Baṣra). Il s’agit sans doute, pour le juriste chafiite d’ancrer sa théorie dans les anciennes écoles.

Sur le plan philologique, le cadi hanbalite emploie parfois une phraséologie différente ou un vocable différent par rapport au texte d’al-Māwardī. Par exemple, au sujet des électeurs qui ont pour mission de choisir le candidat à l’imāmat, le cadi hanbalite les désigne par *ahl al-ra’y wa-l-tadbīr* (ceux qui ont le sens du jugement et de la direction) ; alors que le juriste chafiite parle en termes de *ahl al-ra’y wa-l-ḥikma* (ceux qui ont le sens du jugement et dotés de

sagesse). L'usage de *tadbīr* au lieu de *ḥikma* par le cadi hanbalite est dû probablement à la sémantique du terme *ḥikma* qui est chargé de sens.

On constate que dans l'énumération ayant trait aux obligations du calife, aussi bien dans le texte d'Abū Ya'lā que celui d'al-Māwardī, l'absence de pouvoir législatif et judiciaire. Le calife doit simplement appliquer les lois civiles et religieuses. Cette énonciation des deux juristes implique que le pouvoir législatif émane des textes scripturaires, le pouvoir judiciaire appartient au cadi, un *mujtahid* (voir *infra*) et l'exécutif au calife. Dans cette organisation des pouvoirs, il y a en théorie une sorte de « séparation des pouvoirs » basée sur une théocratie.

Soucieux de défendre l'institution califale vacillante, nos deux juristes partagent la plupart des théories politiques soutenues par les sunnites, à savoir entre autre, le califat unitaire, que le calife est habilité à nommer son successeur sans la consultation des *ahl al-ḥall wa-l-'aql* (ceux qui ont le pouvoir de délier et lier), etc.

L'apparition d'abord de l'institution de *amīr al-umarā'* des Bouyides ensuite celle de sultanat des Seljukides à Bagdad provoquent non seulement l'affaiblissement de l'institution califale mais aussi l'éclipse du vizirat du calife et l'apparition d'un deuxième vizirat, celui des Bouyides. Ce contexte de désordre politique, a mené nos deux juristes à diviser l'institution vizirale en deux catégories : le vizirat de délégation (*al-tafwīḍ*) et le vizirat d'exécution (*al-tanfīḍ*).

Le premier vizirat correspond à celui du calife à qui les deux juristes attribuent en théorie toutes les fonctions ; alors que le second, nettement inférieur au premier, correspond au vizirat des Bouyides. Rappelons-nous que sous le règne d'al-Qā'im et à l'époque d'Abū Ya'lā, il y a un retour en force du vizirat du calife, à travers le vizir hanbalite Ibn al-Muslima.

Au sujet des conditions d'investiture pour le vizirat de délégation (*tafwīḍ*), le juriste chafiite considère que pour être apte à en recevoir l'investiture, les conditions sont les mêmes que celles du califat excepté le lignage (*nasab*).

Alors qu'Abū Ya'lā englobe l'ensemble des conditions du califat y compris le *nasab*. Ainsi, le juriste hanbalite tente de renforcer davantage cette institution en lui attribuant plus de légitimité. Cette thèse d'Abū Ya'lā s'explique sans doute par ses rapports très étroits avec le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima. D'ailleurs, nous avons conclu, dans la première partie de

notre thèse, que les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā résultaient de ses liens avec le vizir hanbalite, Ibn al-Muslima.

Quant au vizirat d'exécution qui correspond à celui des Bouyides, le juriste chafiite autorise aux chrétiens et aux juifs d'exercer ladite fonction ; alors que le cadī hanbalite ne tranche pas explicitement la question. Il cite simplement les avis divergents de quelques autorités hanbalites. Dans le même ordre d'idée, le célèbre théologien acharite, al-Juwaynī (m. 478/1085) critique vivement al-Māwardī d'avoir soutenu que le tributaire (*dimmi*) pourra exercer la fonction du vizirat d'exécution.

Sur le plan argumentaire, Abū Yala cite une opinion rapportée par un traditionniste et juriste hanbalite, al-Hirāqī ; alors que le juriste chafiite mobilise une variété d'arguments, à savoir des références historiques, des avis juridiques chafiites et de la poésie.

Il est intéressant de noter que la période historique citée comme référence par al-Māwardī est révélatrice du degré d'hostilité de celui-ci à l'endroit des hanbalites. Ce faisant, le juriste chafiite mentionne la période d'al-Ma'mūn, qui fit du mu'tazilisme la doctrine officielle de l'État califien. Rappelons-nous que c'est la période dite « *miḥna* » qui connut des conflits, entre Ibn Hanbal et les mu'tazilites, au sujet de la doctrine de la création du Coran, soutenue par les mu'tazilites.

Dans ce contexte politique marqué par le fléchissement du pouvoir exécutif, le califat et le vizirat, l'institution de l'émirat va évoluer de telle sorte que certains émirs conquièrent des territoires de force, et ensuite sollicitent le décret de nomination (*'ahd*) du calife. Ces émirs étaient pratiquement indépendants.

Étant donné les circonstances politiques, le juriste chafiite, en s'adaptant aux évolutions institutionnelles et en appliquant le grand principe juridique de la nécessité (*al-ḍarūriyya* ou *al-iḍṭirār*), donne la légitimité à l'émirat de conquête (*istilā'*). Ainsi, il typifie l'émirat en deux catégories : l'émirat de l'*istikfā'* (librement conféré) et l'émirat de conquête (*istilā'*).

Cependant, l'organisation textuelle employée par le cadī hanbalite, nous laisse penser qu'Abū Ya'lā refuse implicitement l'émirat de conquête. Contrairement à al-Māwardī, le cadī hanbalite n'utilise pas la locution verbale impersonnelle « il y a » pour dire qu'il existe deux catégories d'émirats : l'émirat de l'*istikfā'* et l'émirat de l'*istilā'*. Ainsi, Abū Ya'lā définit

directement les deux émirats sans affirmer qu'il en existe deux types. Al-Māwardī adopte une vision politique pragmatique qui s'adapte aux évolutions alors que le cadi hanbalite opte pour une conception politique théorique et utopique.

Dans la partie consacrée aux guerres « d'utilité publique » (*ḥurūb al-maṣāliḥ*), on constate une légère différence entre les deux juristes, quant aux combats contre les « apostats ». Le juriste hanbalite apparaît plus intransigeant que le juriste chafīite.

Pour le cadi hanbalite il faut simplement avertir l'« apostat », trois jours avant l'application de la peine ; alors qu'al-Māwardī suggère qu'il faut essayer de ramener l'« apostat » à la « vérité » à l'aide d'arguments et de preuves avant de passer à l'application de la peine.

Quant à la judicature, une différence de fond apparaît entre le cadi hanbalite et le juriste chafīite. La période qui nous occupe est marquée par le déclin des Bouyides, le calife qui était le titulaire suprême et premier délégué du pouvoir judiciaire, se substitue souvent à son ministre tout-puissant. D'ailleurs, Abū Ya'lā a été nommé cadi suite aux interventions du vizir Ibn al-Muslima et certains mécènes hanbalites qui avaient eux aussi une influence politique grandissante à Bagdad. Au cours de cette période les magistrats commencent à jouer un rôle politique. Ce contexte, nous permet de saisir le rôle politique joué non seulement par notre cadi hanbalite mais aussi par al-Māwardī, à travers leurs *Aḥkām*.

Nos deux juristes admettent que le candidat à la magistrature doit connaître les statuts légaux (*al-aḥkām al-ṣar'īyya*) qui correspondent, selon eux, aux fondements du droit (*uṣūl al-fiqh*). En d'autres termes, le cadi doit être un *mujtahid* capable de déduire les statuts légaux par un effort personnel.

C'est à propos de la troisième source, relevant du consensus (*ijmā'*) qu'il y a une différence notable entre les deux juristes. Abū Ya'lā affirme que « le cadi doit connaître les traditions des anciens (*aqāwīl al-salaf*), selon qu'elles divergent (*ihtilāf*) ou convergent (*ijmā'*) » ; alors que le juriste chafīite « exige du cadi la science de l'interprétation (*'ilm al-ta'wīl*) des traditions des anciens », pour la déduction d'un statut légal (*ḥukm ṣar'ī*).

Nous avons en l'occurrence deux approches différentes, d'une part celle du cadi hanbalite, fondée essentiellement sur la tradition et d'autre part, celle d'al-Māwardī qui est basée sur l'interprétation. Il est intéressant de remarquer que la tradition est au cœur de la

pensée politico-juridique du cadi hanbalite, dans ses *Aḥkām*. Il s'agit en effet du principe fondateur de son traité de droit public.

L'évolution des institutions politiques et judiciaires entraînant l'affaiblissement du pouvoir califal, a amené les deux juristes, à transformer certaines fonctions religieuses en de véritables institutions politico-religieuses, pour soutenir l'institution califale. Dans cette perspective, les deux auteurs partagent le même objectif, qui est celui de la défense du califat.

Aussi, les deux théologiens font-ils de la fonction de syndic des « gens de noblesse » (*naqīb al-aṣrāf*), celles de l'imāmat de la prière (*imāmat al-ṣalāt*) et de la direction du pèlerinage (*fī wilāyat al-ḥajj*) de véritables institutions politico-religieuses.

La première a pour but de mettre en exergue la supériorité (*ḥasab*) et par la même occasion, la légitimité des 'abbāsides à travers le lignage (*nasab*), face aux autres dynasties ; la deuxième et la troisième ont pour objectif d'attribuer au calife le pouvoir de nommer l'imām de la mosquée et le chef de la caravane des pèlerins (*amīr al-ḥajj*).

Derrière cette similitude d'objectifs entre les deux auteurs, il y a des différences au niveau des références.

Pour étayer son statut, Abū Ya'lā ne mentionne en général que des traditions rapportées par des traditionnistes hanbalites ; alors qu'al-Māwardī mentionne l'opinion de Ṣāfi'ī, et pour mettre en exergue le désaccord (*ihtilaf*) avec les autres écoles, il mentionne l'avis d'Abū Ḥanīfa et celui de Mālik.

Cependant, Abū Ya'lā pour citer les autres avis juridiques appartenant à d'autres écoles, utilise la forme grammaticale passive, « *qīla* » (on a dit), du verbe « *qāla* » (il a dit ou dire). Il s'agit d'un procédé littéraire utilisé pour prendre une distance par rapport à une citation donnée. Aussi, le cadi hanbalite emploie-t-il une méthodologie différente de celle utilisée par son rival chafiite, al-Māwardī.

Parmi les traditionnistes et juristes hanbalites sur lesquels s'appuie Abū Ya'lā, notamment dans les thèmes anciens de la littérature juridique, on peut citer entre autres, Abū Ṭālib al-Muškānī (m. 244/858), Abū Bakr al-Aṭram (m. 261/875), 'Alī b. Sa'īd b. Jarīr al-Nasawī (m. 275/871), Abū Bakr al-Marruwḍī (m. 257/888), Abū Bakr al-Ḥallāl (m. 311/924), Abū l-qāsim al-Hirāqī (334/945) et Ibn Baṭṭa (m. 387/997). Il s'agit de la première et de la deuxième génération.

Par ailleurs, et hormis les références chafiites, et certains avis hanafites, en particulier ceux d'Abū Ḥanīfa et d'Abū Yūsuf, et malikites, al-Māwardī s'appuie sur les écoles anciennes désignées par leur situation géographique, à savoir, *ahl al-Ḥijāz* et *ahl al-'Irāq*.

Il est à remarquer que, aussi bien le juriste chafiite que le théologien hanbalite mentionnent une occurrence relative à un avis juridique qui correspond au juriste Dāwud b. Ḥalaf (m. 270/884), le père spirituel de l'école *ẓāhirite*.

Dans la section du domaine financier et du régime fiscal, les deux auteurs partagent quasiment la même conception, car ils ont un but commun qui est celui de préserver les institutions de l'État. Nonobstant, la compétition réside dans les références et la façon dont celles-ci sont exposées par Abū Ya'lā et al-Māwardī.

Comme nous l'avons déjà remarqué, al-Māwardī pour appuyer ses thèses, cite en général, d'abord l'avis de Ṣāfi'ī, ensuite pour mentionner les opinions divergentes, cite l'opinion d'Abū Ḥanīfa et celle de Mālik.

Cependant, Abū Ya'lā, en adoptant une méthode différente, cite des avis divergents, au sein même de l'école hanbalite. Les opinions mentionnées par le cadi hanbalite, sont soit similaires aux avis chafiites soit à celles d'Abū Ḥanīfa. Cette attitude d'Abū Ya'lā, qui consiste à citer les différents avis juridiques au sein de son école, est une façon pour celui-ci de montrer la richesse de l'école hanbalite en matière de droit public. L'autre particularité d'Abū Ya'lā est de rapporter ses avis à travers une chaîne de transmission dont les transmetteurs sont hanbalites.

Dans cette section ayant trait à la fiscalité et à la finance, on relève dans les deux textes, une deuxième occurrence qui correspond à un avis du juriste Dāwud b. Ḥalaf, de l'école *ẓāhirite*.

Quant aux autres chapitres qui abordent un certain nombre de thèmes, à savoir la délimitation territoriale, les réserves et servitudes et l'*iqtā'* (« fief »), certaines questions ont attiré notre attention de par leur importance due aux visions respectives d'al-Māwardī et du cadi hanbalite, ayant trait au rapport du calife avec les espaces publics et les juristes qui dispensent leur enseignement dans les mosquées.

Il s'agit d'une question centrale qui en dit long non seulement sur les circonstances dans lesquelles les deux *Aḥkām* ont émergé, mais aussi sur la conception et la vision juridique d'Abū Ya'lā relative à son traité.

Ladite question est abordée, sous la rubrique des réserves et des servitudes (*fi l-ḥimā wa-l-irfāq*). Les deux auteurs soutiennent que l'interventionnisme du calife réside non seulement dans le contrôle des doctrines enseignées dans les mosquées mais aussi dans la nomination des imāms dans les mosquées.

C'est dans ce contexte, marqué par la résurgence de l'islam traditionaliste et les luttes théologiques entre les différentes écoles de pensée, qu'une nouvelle lecture de la *risāla al-qādiriyya*, a été faite dans le palais califien, en présence d'une assemblée de docteurs de la Loi, dont Abū Ya'lā.

La *risāla al-qādiriyya* ou *al-qā'imiyya* est une profession de foi qui définissait la doctrine officielle, conforme d'ailleurs aux idées traditionalistes, qui condamnait non seulement le chiisme sous toutes ses formes mais aussi le mu'tazilisme et même l'acharisme dont les positions étaient dénoncées comme représentant un dangereux compromis avec les mu'tazilisme.

Faisant partie intégrante de l'entourage du calife et notamment de celui du vizir hanbalite, Ibn al-Muslima, Abū Ya'lā a rédigé son traité pour défendre le programme politico-religieux des deux souverains à travers le traditionalisme hanbalite.

D'ailleurs, Abū Ya'lā, contrairement à son rival chafiite, exige que le savant ou le juriste, nommé par le calife, pour la fonction d'imām dans les mosquées, doit posséder la connaissance des chaînes de transmetteurs authentiques (*al-asānīd al-ṣaḥīḥa*) et de la tradition. En l'occurrence, le cadi hanbalite persiste et signe sur ces principes traditionalistes, comme dans le chapitre de la judicature.

Lorsque le cadi hanbalite demande impérativement la connaissance des chaînes de transmetteurs authentiques et de la sunna par les savants, il fait référence à la connaissance de la science du hadith (*ilm al-ḥadīth*). C'est dire l'importance de cette science chez le cadi hanbalite dans son traité.

Il s'agit en effet d'une différence substantielle entre les deux textes. Al-Māwardī, comme nous l'avons déjà remarqué, mobilise une variété d'arguments, à savoir, des avis

juridiques chafiïtes, des références historiques, de la poésie et des récits anecdotiques. Le juriste chafiïte s'inspire aussi de la réalité politique et sociale pour théoriser. Le cadi hanbalite met l'accent davantage, sur la connaissance fondée sur la transmission orale.

Il est intéressant de souligner que la pensée discursive d'Abū Ya'lā évolue en fonction des vicissitudes du contexte politique et les cadres sociaux de la connaissance.

Ainsi, le discours théologique construit par Abū Ya'lā dans son traité de théologie, le *Mu'tamad*, durant la période Bouyide marquée par l'apogée de la pensée rationaliste, est emprunté aux traités des mu'tazilites et à ceux des acharites. Abū Ya'lā produit, ainsi, un discours nouveau et original, une sorte de « néo-hanbalisme » qui rompt les anciennes professions de foi hanbalites « archaïques » et « naïves », selon D. Gimaret.

Par ailleurs, l'évolution du hanbalisme au V^e/XI^e siècle qui devient une « institution politique » représentée par des hauts fonctionnaires hanbalites au sein de l'appareil de l'État califien, à savoir : un vizir hanbalite, des diplomates et des cadis hanbalites, des mécènes hanbalites, a influencé la pensée discursive d'Abū Ya'lā.

Aussi, celui-ci en suivant le programme politico-religieux du calife et notamment celui du vizir, à travers la *risāla al-qādiriyya*, d'inspiration hanbalite, avait rédigé un traité de droit public, fondé sur le traditionalisme. En d'autres termes, Les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā ont émergé à l'épreuve du mouvement hanbalite politique.

À cet égard, il est intéressant de souligner que les chafiïtes de Bagdad s'en tenaient pour la formulation du credo, à la position traditionaliste, sans pour autant rejeter la légitimité du *kalām*. « Abū Ḥāmid al-Isfarā'inī et son disciple, al-Māwardī appartenaient à cette catégorie de docteurs de la Loi qui ne condamnaient pas l'acharisme, mais ils ne s'y ralliaient pas et gardaient leur liberté de jugement », selon H. Laoust.

Le célèbre juriste chafiïte al-Subkī (m. 756/1355), dans ses *Ṭabaqāt al-šāfi'īyya*, reproche à al-Māwardī d'avoir adopté des opinions mu'tazilites, dans un certain nombre de questions théologiques.

On peut citer également, le cas des ḥanafites qui étaient eux aussi influents à Bagdad où ils fournissaient à l'État, tels les chafiïtes et les hanbalites, plusieurs hauts fonctionnaires qui étaient partagés entre la fidélité aux positions du traditionalisme dans les termes où la *risāla al-qādiriyya* l'avait défini et la séduction du *kalām* ou du mu'tazilisme.

Parmi les plus grand maîtres de son temps, contemporains d'Abū Ya'lā, on peut citer, Abū l-Ḥusayn al-Qudūrī (m. 428/1037). Par ailleurs, le célèbre juriste ḥanafite, Abū Bakr al-Hāwārizmī (m. 403/1012), qui entretenait d'excellents rapports avec al-Qādir, refusait toute compromission avec le rationalisme.

Aussi, peut-on dire que la défense du traditionalisme sunnite au V^e/XI^e siècle à Bagdad, n'était pas uniquement l'affaire des hanbalites. Les hanafites-traditionalistes et les chafiites-traditionalistes y étaient aussi impliqués.

Dans le reste des sujets abordés par les deux juristes, à savoir la chancellerie (*diwān*) du califat, la *ḥisba* et le droit pénal, on relève certains indices intéressants qui nous montrent, dans une certaine mesure, la rivalité entre hanbalisme et chafiisme.

Dans l'ensemble des *Aḥkām* du cadī hanbalite, on a souligné seulement trois occurrences explicites chafiites. La première dans la section qui traite de la judicature, la deuxième dans la partie qui traite de l'imāmat à la prière et la troisième dans celle qui aborde le sujet relatif au *diwān* du calife.

Par ailleurs, l'objectif d'Abū Ya'lā, dans les trois cas où il mentionne les trois occurrences chafiites est de fournir simplement des exemples et non en tant qu'avis juridique afin de mettre en exergue les avis divergents des chafiites. En outre, à travers les exemples fournis par le cadī hanbalite, celui-ci veut montrer non seulement que le hanbalisme est la doctrine officielle de l'État mais aussi est une autorité ou une référence en matière de droit.

Par exemple dans la section de la judicature, Abū Ya'lā soutient qu'« Il est permis à l'autorité hanbalite de nommer un cadī chafiite » ; dans la partie qui traite du *diwān*, le cadī hanbalite affirme indirectement que le point de vue chafiite soutenu par al-Māwardī a été emprunté à une tradition hanbalite. Abū Ya'lā, à travers cette dernière assertion, veut montrer que le hanbalisme est une autorité indéniable.

Quant à al-Māwardī, il mentionne une occurrence hanbalite, dans la partie qui traite du droit pénal. Il est intéressant de noter que lorsque le juriste chafiite cite l'avis d'Ibn Hanbal, il mentionne en même temps l'avis des partisans de la tradition (*ahl al-ḥadīth*) qui est semblable à celui d'Ibn Hanbal. C'est comme si al-Māwardī voulait mettre les partisans du hadīth et les hanbalites au même niveau. Qui plus est, le juriste chafiite, lorsqu'il évoque, pour la première

fois, l'avis d'Ibn Hanbal, veut montrer son intransigeance à l'égard du musulman qui omet la prière.

Les *Aḥkām* d'Abū Ya'lā est une réaction voire une « réfutation » à ceux d'al-Māwardī qui ne mentionne pas les avis hanbalites dans la littérature de l'*iḥtilāf*. L'attitude s'explique-t-elle par la rivalité entre chafiites et hanbalites qui deviennent une « institution politique » rivalisant ainsi avec le chafiisme officiel ; ou bien le juriste chafiite n'accorde pas le statut d'école juridique au hanbalisme en considérant les hanbalites comme des traditionalistes ?

C'est à partir de ces interrogations que nous avons conclu que les *Aḥkām* du cadi hanbalite représentent une réaction à ceux du juriste chafiite pour les deux raisons susmentionnées.

Il est intéressant de noter que lorsque al-Māwardī rédige son traité de droit, *al-Ḥāwī al-kabīr*, il mentionne les avis juridiques chafiites, hanafites, malikites et ceux des anciens juristes, tels que al-Awzā'ī (m. 157/774) mais ne cite quasiment pas les avis hanbalites. Comme dans ses *Aḥkām*, le juriste chafiite n'évoque pas les opinions hanbalites.

Abū Ya'lā, par ailleurs, lorsqu'il compose son traité de droit, *al-Masā'il al-fiqhiyya min kitāb al-riwāyatayn wa-l-wajhayn* mentionne fréquemment, Abū Bakr al-Hallāl et Abū l-Qāsim al-Hiraqī. Il fait référence également à de nombreux traditionnistes hanbalites, tels Hanbal b. Ishāq (m. 273/886), cousin d'Ibn Hanbal, et Ṣāliḥ (m. 265/879), fils d'Ibn Hanbal. Il est à remarquer que notre cadi hanbalite ne cite pas les avis juridiques des autres écoles juridiques. Il confronte uniquement les différents avis hanbalites. Le cadi hanbalite adopte quasiment la même approche dans ses *Aḥkām*.

Pour saisir davantage la position d'al-Māwardī à l'endroit des hanbalites dans ses *Aḥkām*, nous envisageons d'ouvrir des perspectives de recherches relatives au statut de l'école hanbalite bagdadienne aux IVe/Xe, sur la question de savoir si le hanbalisme était une école juridique à part entière ou non. Cette étude nous permet de savoir si la position du juriste chafiite à l'égard des hanbalites était fondée ou non. Ou bien elle relève simplement de la rivalité et de la concurrence entre les chafiites et les hanbalites au sein de l'entourage califal.

Si bien qu'il serait intéressant d'étudier et d'évaluer la production juridique des auteurs hanbalites bagdadiens du IVe/Xe siècle. Sachant qu'on connaît un certain nombre de juristes

hanbalites bagdadiens au IVe/Xe siècle, qu'Abū Ya'lā cite lui-même dans ses *Aḥkām*. On peut citer, entre autres, Abū Bakr al-Hallāl (m. 311/924) qui a doté le hanbalisme d'un *corpus juris*, le *Kitāb al-Jāmi'* et Abū l-Qāsim al-Hiraqī (m. 334/945) qui a rédigé un *Muhtaṣar* qui a fait l'objet d'un commentaire par Abū Ya'lā.

Pour penser la rupture au sein du courant hanbalite traditionaliste, il serait souhaitable d'examiner et d'explorer d'autres ouvrages d'Abū Yalā, sa pensée théologique et juridique : *Ibṭāl al-ta'wīlāt li aḥbār al-ṣifāt*, *Masā'il al-īmān* ou *Kitāb al-īmān*, *al-Kifāya fī uṣūl al-fiqh*, *Šarḥ al-hiraqī*, *Musnad Abū Ya'lā*, etc. Il convient de souligner que certains de ces ouvrages sont inédits. Ce travail d'investigation des œuvres d'Abū Ya'lā nous permet non seulement de penser la rupture mais aussi de s'efforcer le lien entre la pensée politique d'Abū Ya'lā et sa pensée théologico-juridique.

Bibliographie

Sources primaires :

‘Abd al-‘Azīz b. Nāṣir al-Rashīd, *al-Tanbīhāt al-suniyya ‘alā l-‘aqīda-l-wāsiṭiyya*, le Caire, 1958.

‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Kitāb al-ġunya*, le Caire, 1322/1904, 2 vol.

Abū Bakr al-Ājurī, *Kitāb al-ṣarī’a*, le Caire, 1369/1950.

Abū Bakr al-Hallāl, *al-‘Aqīda li-l-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, Damas, Dār Qutayba, 1988.

Id., *al-Musnad min masā’il Abī ‘Abd Allāh*, Dakka, 1991.

Id., *al-Amr bi-l-ma’rūf wa- l-nahy ‘an l-munkar*, le Caire, 1975.

Abū Bakr al-Kulwadānī, *al-Tamhīd fī uṣūl al-fiqh*, Riyāḍ, Université Umm al-Qurā, ed. Mufīd Abū ‘Amša et Muḥammad b. ‘Alī b. Ibrāhīm, 1^{ère} ed. 1406/1975.

Abū l-‘Arab, *Kitāb al-miḥna*, Beyrouth, éd. Y. W. al-Jubūrī, 1983.

Abū l-Barakāt b. Taymiyya, *al-Muntaqā min aḥbār al-muṣṭafā*, Le Caire, 1350-1351/1931-1932, 2 vol.

Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyā’*, le Caire, 1932.

Abū Ya‘lā b. al-Farrā’, *Kitāb al-Mu’tamad fī uṣūl al-dīn*, éd. Wadī‘ Z. Ḥaddād, Coll. « Recherches », Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1974.

Id., *al-Aḥkām al-sultāniyya*, le Caire, éd. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, imp. Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa awlāduh. 1356/1938, 1^{ère} éd.

Id., *al-Masā’il al-uṣūliyya min kitāb al-riwāyatayn wa-l-wajhayn*, ‘Abd al-karīm

Muḥammad al-Lāḥim, Maktabat al-Ma‘ārif, al-Riyāḍ, 1985.

Id., *al-Masā’il al-fiqhiyya min kitāb al-riwāyatayn wa-l-wajhayn*, ed. ‘Abd al-karīm b. Muḥammad al-lāḥim, Maktabat al-Ma‘ārif, al-Riyāḍ, 3 vol.

Id., *al-'Udda fī uṣūl al-fiqh*, Riyāḍ, Ed., Aḥmad b. 'Alī b. Sayr al-Mubārak, 2^{ème} ed., 1410/1990, 5vol.

Id., *Ibṭāl al-ta'wīlāt li aḥbār al-ṣifāt*, Koweit, ed., Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ḥamad al-Ḥamūd al-Najdī, Ġerās li-l-Našr wa-l-Tawzī' wa-l-Di'āya wa-l-i'lān, 2013, 1 vol.

Abū Yūsuf, *Kitāb al-harāj*, Beyrouth, Būlāq, 1302/1885, 5 vol.

'Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-ṣarī'a al-islāmiyya wa makārimuhā*, le Caire, Dār al-Salām Li-l-ṭibā'a wa-l-Našr, 2011.

Anṣārī al-Harawī, *Damm al-kalām*, Beyrouth, Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1994.

Id., *Les étapes des itinérants vers Dieu*, trad. de S. de Laugier de Beaurecueil, le Caire, PIFAO, 1962.

Id., *Manāzil al-sā'irīn ilā l-ḥaqq al-mubīn*, Tunis, Dār at-Turkī Li-l-Našr, 1989.

Aṣ'arī, *Maqālāt islāmiyyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, Iṣṭanbū, Ritter, 1920, 3 vol.

Id., *Ibāna 'an uṣūl al-diyāna*, le Caire, Idārat al-Ṭibā'a al-Munīriyya, 1348.

'Ayyāḍ, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li ma 'rifat a'lām madhab Mālik*, Maroc, Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu'ūn al-Islāmiyya, 1983, 5 vol.

Balādurī (al-, Aḥmad b. Yaḥya), *Kitāb futūḥ al-buldān*, le Caire, ed. Šarikat Ṭab' al-kutub al-'arabiyya, 1319/1900.

Baġdādī (Abū Manšūr 'Abd al-Qāhir al-), *al-farq bayna al-firaq wa bayān al-firqa al-nājiyya minhum*, Beyrouth, al-Āfāq al-Jadīda, 1980.

Id., *Kitāb uṣūl al-dīn*, Iṣṭanbūl, Maṭba'at al-Dawla, 1928.

Baġdādī (al-Ḥaṭīb al-), *Tārīḥ Baġdād*, le Caire, impr. Maktabat al-Sa'āda, 1349/1931, 14 vol.

Id., *Kitāb al-kifāya fī 'ilm al-riwāya*, Ḥaydarabād, 1357/1938.

Bāqillānī (Abū Bakr Muḥammad al-), *Kitāb al-tamhīd*, Beyrouth, Ed. McCarthy, Richard J., 1981.

Dahabī (al-), *Siyar a'lām an-nubalā'*, Beyrouth, Mu'assasat al-Risāla, 1406/1982, 24 vol.

Id., *Tārīḥ al-islām wa wafiyāt al-mašāhīr wa-l-a'lām*, le Caire, éd., Maktabat al-Quds, 1367/1948, 5 vol.

Id., *Duwal al-islam*, Beyrouth, impr. Mu'assasat al-A'lāmī , 1405/1985.

Id., *Tarjamat al-imām Aḥmad min ta'rīḥ al-islām*, le Caire, 1365/1946.

Id., *Tadkirat al-ḥuffāz* , Ḥaydarabād, impr. Dā'irat al-Ma'ārif, 1333/1915, 4 vol.

Id., *Bayān zaḡl al-'ilm wa-t-ṭalab*, Damas, éd., al-Qudsī, imp. At-Taufiq, 1347.

Id., *Mizān al-i'tidāl*, le Caire, 1325/1907.

Id., *Lam' al-adilla fī qawā'id 'aqā'id ahl as-sunna wa-l-jamā'a*, Egypte, al-Dār al-Miṣriyya li-t-Ta'līf wa-t-Tarjama, 1385/1965.

Fahr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-araba'in fī uṣūl al-dīn*, Ḥaydarabād, 1353.

Farābī, (al-, **Abū Naṣr Muḥammad**), *Risāla fī ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, Dieterci, Leyde, 1985.

Id., *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, Ḥaydarabād, 1346.

Id., *Kitāb al-tanbīh 'alā l-sa'āda*, Ḥaydarabād, 1346.

Id., *Kitāb al-'ulūm*, le Caire, 1931.

Ġazālī, *al-Tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk*, Beyrouth, al-Mu'assasa al-Jāmi'iyya li-l-Dirāsāt wa-l-Naṣr wa-l-Tawzī', « Centre Islamique des Recherches », 1408/1987.

Id., *al-Iqtisād fī l-i'tiqād*, le Caire, 1327/1909-10.

Id., *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, le Caire, 1346/1928.

Id., *al-Muṣṭafā min 'ilm al-uṣūl*, le Caire, 1356/1937.

Ḥanbal b. Ishāq, *Ḍikr miḥnat al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, le Caire, éd., M. Naḡaš, 1977.

Ḥillī (al-'**Allāma al-**), *Minḥāj al-karāma fī ma'rifat al-imāma*, Téhéran, 1880.

Id., *Hulāṣat al-aqwāl*, Téhéran, 1892-1893.

İbn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-jarḥ wa-l-ta'dīl*, Ḥaydarabād, 1952.

İbn Abī l-Wafā', *al-Jawāhir al-muḍī'a fī ṭabaqāt al-ḥanafīyya*, Ḥaydarabād, 1332/1914.

İbn Abī Ya'lā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, le Caire, éd. Muḥammad Ḥamīd al-Fiḳī, al-Sunna-l-Muhamadiyya, 1371/1952, 2 vol.

İbn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī l-tārīḥ*, Beyrouth, impr. Dār Beyrouth et Dār Şādir, 1386/1966, 11 vol., 2^{ème} éd.

İbn al-ʿImād, *Şadarāt al-daḥab fī aḥbār min daḥab*, Beyrouth, Dār al-Masī, 8 vol.

İbn al-Jawzī, *al-Mutaḥam fī tārīḥ al-mulūk wa-l-umam*, Ḥaydarabād, éd. par. Krenkow, impr. Dā'irat al-Ma'ārif, 1357-1359/1938-1940, 6 vol.

Id., *Talbīs iblīs aw Naqd al-ʿilm wa-l-ulamā'*, le Caire, impr. al-Munīriyya, 1369/1950.

Id., *Manāqib al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, le Caire, éd., par Muḥammad Amīn al-Hānjī, impr. al-Sa'āda, 1349/1930.

İbn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-mu'tazila*, Wiesbaden éd., S. Diwald-Wilzer, 1961.

İbn al-Najjār (Abū l-Baqā' al-Futūḥī), *Şarḥ al-kawkab al-Munīr*, Le Caire, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī, Maṭba'at al-Sunna al-Muḥammadiyya, 1372/1953.

İbn al-Qayyim, *Asmā' mu'allafāt Ibn Taymiyya*, Damas, 1327/1953.

Id., *al-Ṭuruq al-ḥikmiyya fī l-siyāsa al-şar'iyya*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 1953.

İbn al-Muqaffa', *al-Adab al-şagīr wa-l-adab al-kabīr*, Beyrouth, Dār Şādir, 1960.

İbn al-Şalāḥ, *ʿUlūm al-ḥadīth*, Alep, 1350/1931.

İbn Badrān, *al-Madḥal ilā madḥab al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, le Caire, imp. Munīriyya, s. d.

İbn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Tahḍīb al-tahḍīb*, Beyrouth, Dār Şādir, 1968, 12 vol.

Id., *Lisān al-mīzān*, Ḥaydarabād, 1329/1911.

İbn Hanbal, *Kitāb al-zuhd*, Beyrouth, Dār al-Nāşir al-ʿArabī, 1986.

- Id.*, *Kitāb al-Wara'*, Byrouth, Maṭba'at al-Sa'āda, s. d.
- Id.*, *Kitāb al-sunna*, Dumam, 1986.
- Id.*, *Kitāb al-'ilal wa ma'rifat al-rijāl*, Iṣṭanbūl, al-Maktaba al-Islāmiyya, 1987.
- Id.*, *Radd 'alā l-zanādiqa wa-l-jahmiyya*, le Caire, 1393.
- Id.*, *al-Musnad*, Égypte, Dār al-Ma'ārif, 1954. 12 vol.
- Id.*, *Masā'il al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, Inde, al-Dār al-'ilmiyya, 1^{ère} éd., 1998, 3vol.
- Id.*, *al-'Aqīda*, Damas, Dār Qutayba, 1988.
- Ibn Haldūn**, *al-Muqaddima*, Casablanca, Bayt al-Funūn wa-l-'Ulūm wa-l-Ādāb, 2005.
- Id.*, *Recueil de textes de sociologie et de droit public musulman dans les prolégomènes d'Ibn Khaldūn*, trad. par Georges Surdon et Léon Berchet, Alger, Imprimerie Officielle, 1951.
- Ibn Jallāb**, *al-Tafrīṣ*, Beyrouth, éd., al-Daḥmānī, 1408/1987.
- Ibn Jamā'a**, *Tahrīr al-aḥkām fī tadbīr ahl al-islām*, , trad. et éd. par Hans Kofler, « Handbuch des islamischen staats-und verwaltungsrechtes von Badr al-Dīn b. Gamā'a », in *Studia Islamica*, vol. 6/4 (1934), p. 349-414 ; vol. 7/1(1935), pp. 1-64 réédité dans *Schlussheft* (1938), pp. 18-129.
- Ibn Katīr**, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, Beyrouth, Maktabat al-Ma'ārif, 1408/1988, 14 vol.
- Ibn Qudāma (Muwaffaq al-Dīn)**, *Taḥrīm al-naẓar fī kutub ahl al-kalām*, London, 1962.
- Id.*, *al-'Umda*, trad. H. Laoust, Le précis de droit d'Ibn Qudāma, Beyrouth, 1950.
- Ibn Qutayba**, *Ta'wīl muḥtalif al-ḥadīth*, le Caire, 1326/1908, trad. G. Lecomte, Damas, 1962.
- Ibn Rajab**, *Kitāb al-dayl 'alā ṭabaqāt al-ḥanābila*, le Caire, éd., Muḥammad Hamīd al-Fīqī, impr. al-muḥammadiyya, 1372/1952, 2 vol.
- Ibn Taymiyya**, *Kitāb Majmū'at fatāwā šayḥ al-islām Taqī al-Dīn b. Taymiyya al-Ḥarānī*, le Caire, imp. al-Kurdistān al-'ilmiyya, 1326-1329, 5 vol.
- Id.*, *Kitāb minhāj al-sunna an-nabawiyya fī naqd kalām al-šī'a wa-l-qadariyya*, le Caire, Būlāq, 1321, 4vol.

- Id.*, *al-Tadmuriyya*, le Caire, Ḥusayniyya, 1325/1907.
- Id.*, *al-Ḥisba fī l-islām*, le Caire, al-Mu'ayyad, 1318.
- Id.*, *Kitāb al-siyāsa al-šar'iyya fī iṣlāḥ al-rā'ī wa-l-rā'iyya*, le Caire, al-Hayriyya, 1322, traduction annotée de H. Laoust, *le Traité de droit public d'Ibn Taymiyya*, Beyrouth, PIFD, 1948.
- Id.*, *Majmū'at al-rasā'il*, Le Caire, éd. al-Sayyid Muhammad Badr al-Dīn Abū Firās al-Na'sānī al-Ḥalabī, imp. Al-Ḥusayniyya, 1323.
- Id.*, *Majmū'at al-rasā'il al-kubrā*, Le Caire, imp. al-Šarafiyya, 1323/1905. 2 vol.
- Id.*, *Naqd al-mantiq*, le Caire, éd. M. ibn 'Abd ar-Razāq Hamza, Sulaymān ibn 'Abd al-Rahmān al-Šānī et Muḥammad Hāmid al-Fiqī, Impr. al-Sunna al-muḥammadiyya, 1370/1951.
- Id.*, *al-Radd 'alā-l-mantiqiyyīn*, Bombay, ed. 'Abd al-Šamad Šaraf al-Dīn al-Kutubī, al-Qayyima, 1368/1949.
- Jāḥiẓ (al-)**, *Kitāb al-tāj fī ahlāq al-mulūk*, le Caire, Dār al-Āfāq al-'Arabiyya, 2006.
- Jamīl al-Šattī**, *Muhtaṣar ṭabaqāt al-ḥanābila*, Damas, 1339/1921.
- Juwaynī**, *al-Ġiyātī. Ġiyāt al-umam fī l-tiyāt al-ẓulam*, Qatar, Faculté de la Šarī'a de Qatar, 1401/1980, 2^{ème} éd.
- Id.*, *Kitāb al-iršād*, Trad. J. D. Luciani, Paris, 1938.
- Mālik b. Anas**, *al-Muwaṭṭa'*, Beyrouth, Dār Iḥyā' al-Turāt al-'Arabī, 1985.
- Mar'ī (al-)**, *al-Kawākib al-durriyya fī manāqib al-imām Ibn Taymiyya*, le Caire, 1329/1911.
- Maqrīzī (al-)**, *Kitāb al-mawā'iz wa-l-i'tibār fī dīkr al-hitāt wa-l-ātār*, Caire, Būlāq, 1270.
- Id.*, *al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*, éd. M. M. Ziyāda et S. 'A. 'Ašūr, Caire, 1934-73.
- Māwardī**, *Kitāb al-aḥkām al-sulṭāniyya*, le Caire, Ed. Muḥammad Badr al-Dīn al-Na'sānī al-Ḥalabī, imprimerie al-Sa'a da, 1327/1909.

Id., *al-Aḥkām al-sultāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, s.d.

Id., *Les statuts gouvernementaux*, trad. et notes d’E. Fagnon, Alger, Adolphe Jourdan, 1915, réédité, Paris, le Sycomore, 1982.

Id., *Le droit du califat*, trad. et notes de L. Ostrorog, Éd. Ernest Leroux, Paris, 1905, réédité, Ernest Leroux, 1925.

Id., *The Ordinances of Government*, trad. de W. H. Wahba, Royaume-Uni, Reading, 1996.

Id., *De l’éthique du prince et du gouvernement de l’État*, trad. de l’arabe par Makram Abbès et précédé d’un essai sur les arts de gouverner en Islam, Paris, les Belles Lettres, coll. « Sagesses Médiévales », 2015.

Id., *Qawānīn al-wizāra*, Alexandrie, Mu’assasat Šabāb al-Jāmi’a, 1978.

Id., *Kitāb naṣīḥat al-mulūk*, Bagdad, Dār al-Šu’ūn al-Taḳāfiyya al-‘Āmma, 1986.

Id., *al-Nukat wa-l-‘uyūn. Tafṣīr al-Māwardī*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya: Mu’assasat al-Kutub al-Taḳāfiyya, Éd. Ibn ‘Abd al-Raḥīm, 1992, 6 vol.

Id., *Adab al-dunyā wa-l-dīn*, le Caire, 1988.

Id., *Adab al-qāḍī*, Bagdad, Éd. Muḥī Ḥalāl Sarḥān, 1971.

Id., *al-Ḥāwī al-kabīr fī fiqh al-imām al-šāfi’ī*, Beyrouth, Éd. ‘Alī Mu’awwaḍ et ‘Ādil ‘Abd al-Mawjūd, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1994, 19 vol.

Id., *al-Iqnā’ fī l-fiqh al-šāfi’ī*, Iran, Ed. Haḍar Muḥammad Haḍar, Dār Iḥsān li-l-Našr wa-l-Tawzī’, 2000, 1 vol.

Nābulṣī (al-), *Iḥtišār ṭabaqāt al-ḥanābila*, Damas, éd. Aḥamad ‘Ubayd, 1350/1932.

Najadī (‘Abd al-Raḥmān b. Qāsim al-Ḥanbalī), *Majmū’ fatāwī Šaykh al-Islām Aḥmad b. Taymiyya*, Riyāḍ et la Mekke, 1961-1967.

Nawawī (al-), *Fī l-aḥādīt al-ṣaḥīḥa al-nawawīyya. Matn al-arbaʿīn al-nawawīyya*, Dār al-Qurʾān, 1980.

Qarāfī (Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Idrīs,), *al-Aḥkām fī tamyiz al-fatāwā ʿan al-aḥkām wa taṣarrufāt al-qāḍī wa-l-imām*, le Caire, Maktabat Našr al-Taḳāfa al-Islāmiyya, 1938.

Qudūrī (al-), *al-Muḥtaṣar*, traduction partielle par G. H. Bousquet et L. Bercher, Paris, 1952.

Rāfiʿī (al-), *al-ʿAziz ṣarḥ al-wajīz*, éd., al-Muʿawwad et ʿAbd al-Mawjūd, Beyrouth, 1417/1997.

Rašīd Riḍā, *Maqālat al-šayḥ Rašīd Riḍā al-siyāsiyya*, Beyrouth, éd. Aybaš Yūsuf Ḥusayn, Dār Ibn al-ʿArabī, 1994.

Šābī (hilāl al-, b. Muḥsin), *kitāb tuḥfat al-umarāʾ fī tāriḥ al-wuzarāʾ*. The historical remains of Hilāl al-Šābī [texte imprimé]: the first part of his kitāb al-wuzarāʾ (Gotha ms. 1756) and fragment of history 389-393 A. H. (B. M. ms., add. 19360)/ed. with notes and glossary by H. F. Amerdoz, Leyden et Beyrouth, Brill et al-Maṭbaʿa al-Kātūlīkiyya, 1904.

Šafadī (al-), *al-Wāfi bi-l-wafīyyāt*, Wiesbaden, éd., Franz Steiner Verlag GMBH et Sven Dederling, 1401/1981, 17 vol.

Šāfiʿī (al-), *Kitāb al-umm*, Beyrouth, Dār al-Maʿrifa, 1410/1990, 8 vol.

Id., al-Risāla fī uṣūl al-fiqh, le Caire, Markaz al-Ahrām lil-Tarjama wa-l-Našr, Muʿassasat al-Ahrām, 1988, 1 vol.

Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, Trad. de D. Gimaret et G. Monnot, *Livre des religions et des sectes*, Paris, Peeters/Unesco, 1986.

Samʿānī (al-), *Kitāb al-ansāb*, reproduit en fac-similé du ms. British Museum Add. 23, 335, avec une introduction de D. S. Magroliouth, Gibb Memorial Series XX, Leiden-London, 1912.

Šaṭṭī (al-, Moḥammad Jamīl), *Muḥtaṣar ṭabaqāt al-ḥanābila*, Damas, impr. al-Taraqqī, 1339/1920-21.

Šaybānī (al-), *Kitāb al-aṣl*, éd. al-Afgānī, Ḥaydarabād, 1388/1969.

Sibṭ b. al-Jawzī, *Mirʾāt al-zamān fī tāriḥ al-aʿyān*, ouvrage imprimé et reproduit en fac-similé par J. Richard Jewett, avec une introduction, du ms. N° 136 de la Coll. « Landberg Collection »

de Yale University à l'honneur de Theodore Nöldke, U.S.A., The University of Chicago Press, 1907. vol., 8.

Subḥī al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-ḥadīth wa muṣṭalatuh*, Damas, 1378/1959.

Subkī (Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahāb), *Ṭabaqāt al-ṣāfi‘iyya al-kubrā*, le Caire, Maṭba‘at ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1964-1976.

Tirmidī (al-), *ṣaḥīḥ*, éd. ‘I. ‘U. al-Da‘ās, Ḥimṣ, 1965.

‘Ulaymī (al-, Mujīr al-Dīn), *al-Manhaj al-aḥmad fī tarājim aṣḥāb al-imām Aḥmad*, Beyrouth, éd. ‘Abd al-Qādir al-Arnā‘ūt, Dār Ṣādir li-l-ṭibā‘a wa-l-Naṣr, 1997.

Wakī ‘(Abū Bakr Muḥammad b. Halaf), *Aḥbār al-quḍāt*, le Caire, 1396.

Yāfi‘ī (al-), *Mir‘āt al-Janān wa ‘ibrat al-yaqẓān*, Ḥaydarabād, imp. Dā‘irat al-Ma‘ārif, 1317-19/1899-1901, 4 vol.

Sources secondaires :

‘Abd al-Jābirī Muḥammad, *La raison politique en islam, hier et aujourd’hui*, Paris, La Découverte, 2007.

Id., *Bunyat al-‘aql al-‘arabī*, Beyrouth, Bayt an-nahda, « Centre des Etudes pour l’Unité Arabe », 1986.

Abbott N., « Two Byid coins », in *AJSL*, vol. LVI (1939), n° 4, pp. 350-364.

Abderrāzik A., *L’islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte, 1994.

Abū Fāris (Muḥammad ‘Abd al-Qādir), *al-Qāḍī Abū Ya‘lā wa kitābuhu al-aḥkām al-sultāniyya*, Beyrouth, 1983.

Aghnides N. P., *Mohammeden Theories of Finance*, New York, 1916.

Aigle D., « La conception du pouvoir dans l’islam. Miroirs des princes persans et théorie sunnite », in *Perspectives Médiévales*, vol. 31(2007).

Amir-Moezzi, M. A., *le Guide divin dans le shī’isme originel : Aux sources de l’ésotérisme en Islam*, Paris-Lagrasse, 1992 (trad. anglaise par D. Straight, *The Divine Guide in Early Shī’isme. The Sources of Esotericism in Islam*, New York, 1994).

Id., *Le Shī’isme imāmite : 40 ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, (avec Meir Bar-Asher et Simon Hopkins), « Bibliothèque de l’École Pratique des Hautes Études », vol. 137, Turnhout, Brepols, 2008.

Amir-Moezzi, M.-A., et Jambet Ch., *Qu’est-ce que le shī’isme ?*, Paris, Fayard, 2004.

Amedroz H. F., et Margholiouth D. S., *The eclipse of the Abbassid caliphate*,
edition et traduction de *Tagrīb al-umam de Miskawayh*, Oxford-London, 1920-1921,
7 vol.

Amedroz H. F., « Three years of Bouyahide rule in Baghdād », dans *JRAS*, pp.1901, 501-536 et pp. 749-786.

- Id.*, « Abbasid administration in its decay », dans *JRAS*, 1913, pp. 823-842.
- Arberry, A.**, « An Arabic Treatise on Politics », *The Islamic Quarterly*, II (1955), pp. 9-22.
- Arkoun M.**, « L'Éthique musulmane d'après Māwardī », dans *REI*, I, XXXI (1963) pp. 1-31.
- Id.*, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1977.
- Id.*, *La pensée arabe*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » 1979.
- Id.*, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.
- Id.*, « L'œuvre de Claude Cahen : lecture critique », in *Arabica*, T. 43, I (1996), pp. 28-70.
- Id.*, *Humanisme et islam : Combats et propositions*, Paris, Vrin, 2005.
- Ashtor E.**, *A Social and economic history of the near East in the middle age*, London, Collins, 1976.
- Barthold W.**, *Histoire des Turcs d'Asie centrale*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1945.
- Id.*, « Kalif i sultan », dans *Mir Islamica*, I (1912), pp. 202-226, pp. 345-400.
- Bashear S.**, « On the origins and meaning of zakāt in early Islam », dans *Arabica*, XL/1 (1993), pp. 84-113.
- Benkheira, M. H.**, *L'amour de la Loi : essai sur la normativité en islam*, Paris, PUF, 1997.
- Blachère, R.**, *Le Coran*, Paris, Maisonneuve Larose, 1966.
- Black, A.**, *the History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present*, New York, 2001.
- Blois, F. C.**, « Ṣābi' », in *EI*, Brill Online, 2015. Reference. BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations).
- Bousquet, G.-H.**, *Précis de droit musulman principalement malékite et algérien*, Alger, 1953, 3^{ème} éd.
- Id.*, *Le droit musulman*, Paris, Armand Collin, 1963.
- Id.*, « Etudes islamologiques d'Ignaz Goldziher », in *Arabica*, VII (1960), pp. 1-21.
- Brochermann, C.**, « Māwardī » in *EI²*, III, p. 447.

Busse, H., « The Revival of Persian Kingship under the B)uids », in D. S. Richards (éd), *Islamic Civilisation 950-1150*, Oxford, 1973, pp. 47-69.

Bosworth, C. E., *The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, Cambridge, 1992.

Id., *the Ghaznavids*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1963.

Bowen, H., « The Last Buwayhides », dans *JRAS*, vol. 2 (1929) pp. 225-245.

Cahen, Cl., « Une chronique syrienne du VIe-XIIe siècle », dans *BEO*, VII-VIII (1937-1938), pp. 113-158.

Id., « L'évolution de l'*iqṭā'* du IXe au XIIIe siècle », dans *Annales : Economies-Sociétés-Civilisations*, 1953, 25-52.

Id., « L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval », dans *Studia Islamica*, III, 1955, 93-115.

Id., *l'Islam des origines au début de l'empire ottoman*, Paris, Bordas, 1970

Id., « Notes pour l'histoire de la *ḥimāya* », in *Mélanges Massignon*, I, pp. 287-303.

Id., « Buwayhides ou B)yides », in *EI*², I, pp. 1390-1397.

Id., *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval, VIIe-XVe siècle. Méthodologie et éléments de bibliographie*, Paris, Librairie Adrien Maisonneuve, 1983.

Id., « Djizya », in *EI*, Brill Online, 2015. Reference. BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations).

Id., « *Kharāj* », in *EI*, Brill Online, 2015. Reference. BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations).

Id., « *iqṭā'* », in *EI*. Brill Online, 2015. Reference. BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations).

Calder, N., « Friday prayer and juristic of government: Sararakhsi, Shirāzī, Māwardī », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49(1986) pp. 35-47.

Id., « Al-Māwardī's contribution to islamic political though », dans *Islamic Culture, Political thought and ideology: classical and medieval*, 58, 1984, pp. 327-331.

Id., *Studies in early muslim jurisprudence*, Oxford, 1993.

Canard, M. et Marçais G., « Fātimides », in *EI*, Brill Online, 2015. Reference. BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations).

Capezzone, L., « madrasa sunnite versus dār al-‘ilm chiite ? » En marge du *Kitāb al-naq...*

Sur les politiques culturelles et les images historiographiques entre les époques bouyides et seldjoukides », in *le Shī'isme imāmīte : Quarante ans après: Hommage à Etan*

Kohlberg, Paris, Brepols, 2009, vol 137.

Carré, O., *L'Islam et l'État dans le monde musulman d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 1982.

Chabi, J., « Fudayl ibn 'Iyād, un précurseur du hanbalisme » dans, *Bulletin d'Études Orientales*, 30 (1978), pp. 331-345.

Chaumont, E., « Al-Mawardī (m. 450/1058), le Qādī Abū Ya'lā (m. 458/1066) et les statuts du gouvernement (*al-Aḥkām al-sultāniyya*) », in *Rives nord- méditerranéennes, Religion et Pouvoir légitime*, n° 19 (2004).

Id., « al-shāfi'iyya », in *EI*², IX, pp. 191-195.

Chauvin, V., *Le régime légal des eaux chez les Arabes*, Liège, 1889.

Cohen, J. M., *A Samaritan Chronicle*, Leyde, 1981.

Cook M., *Commanding right and forbidding wrong in islamic thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Id., *Forbidding Wrong in Islam: An introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Id., *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Id., « The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam », in *Arabica*, 44 (1997), pp. i-iii, 437-530.

Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio Essais », 1986.

Coulson, N. J., « Doctrine and practice in islamic law: One aspect of the problem », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 18 (1956), pp. 211-226.

Id., *A History of islamic law*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1964.

Id., «The state and the individual in islamic law», in *International and Comparative Law Quarterly*, 6 (1957), pp. 57-76.

Crone, P., et Hinds M., *God's caliph. Religious authority in the first centuries of islam*, Royaume-Uni, Cambridge University Press, 2003.

Id., *Studies in early islamic history*, Etats-Unis, Princeton (N.J.): Darwin Press, 1996.

Crone, P., *Medieval islamic political thought*, Royaume-Uni, Edinburgh University Press, 2004.

Id., *God's rule: Government and Islam* Etats-Unis, Colombia University Press, 2004.

Id., *Themes in islamic history*, Royaume-Uni, Cambridge University Press, 2002.

Id., *Slaves on horses, The evolution of the islamic polity*, Royaume-Uni, Cambridge University Press, 1980.

Id., « Shūrā as an Elective institution », *Quaderni di Studi Arabi*, 19 (2001), pp. 3-39.

Id., « The Tribe and State », in JA Hall (ed.), *States in History*, Oxford, 1986, pp. 48-77.

Id., « Two Legal problems Bearing on the Early History of the Qur'ān » in *JSAI*, 18 (1944), pp. 1-37.

Dachraoui, F., « al-Nu'mān », in *El*. Brill Online, 2013. Reference. BULAC.

Daftary, F., *The Isma'ilis. Their History and Doctrines*, Cambridge, 2e éd., 2007.

Dahliyya J., *Le divan des rois : Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998.

Id., « Les miroirs des princes islamiques : une modernité sourde ? », dans *Annales : histoires, sciences sociales*, vol. 57, n° 5, Paris, 2002.

Dennett, D. C., *Conversion and the poll tax in early Islam*, USA, Harvard University Press, 1950.

Djaït, H., *La Grande discorde : Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, 1989.

Duprat A., *Le roi décapité. Essai sur les imaginaires politiques*, Paris, Le Cerf, 1993.

Duri, A. A., « Dīwān », dans *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015. Reference. BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations).

Donaldson D. M., *Studies in muslim ethics*, London, 1953.

Id., *The Shi'ite religion*, London, 1933.

Donohue J. J., *the Buwayhide Dynasty in Iraq. 334h./945 to 403h./1012*, Leiden, Brill, 2003.

Duchesne-Guillemain, J., *La religion de l'Iran ancien*, Paris, 1962.

Fakhri M., *Ethical theories in islam*, Leiden, 1991.

Fouchécour, de CH. H., *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3^e/9^e au 7^e/13^e siècle*. Paris, Institut Français de Recherche en Iran, bibliothèque iranienne n° 32, Ed. Recherches sur les Civilisations, 1986.

Id., *Le sage et le prince en Iran médiéval. Morale et politique dans les textes littéraires persans Xe-XIIIe siècles*. Paris, L'Harmattan, 2010.

Gardet, L., *La cite musulmane : vie sociale et politique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 4^{ème} Ed., 1976.

Id., *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.

Id., « Fitna », in *El²*, VI, pp. 234-239.

Gaudefroy-Demombynes M., *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris, 1923.

Gibb, H. A. R., « al-Māwardī's theory of the khilāfa », dans *Islamic Culture*, vol. XI (1937), n° 3, pp. 291-302.

Id., « Some considerations on the sunni theory of caliphate », dans *Archives d'Histoire du Droit Oriental*, III (1939), repro., 1948, p. 401-10.

Id., « The caliphate and Arab State », dans *A History of the Crusades*, I, éd. M. Aldwin, pp. 81-98.

Id., « The Islamic background of Ibn Khaldūn's political theory », in *BSOS*, VII (1933), p. 23-32; Ed. Aussi dans Stanford J. Shaw and William R. Polk (eds.), *Studies on the Civilization of Islam*, London, 1962.

Id., *Modern trends in Islam*, Chicago, 1974.

Id., « An interpretation of Islamic history », in *Journal of World History*, I, pp. 39-62 ; réédition dans *Studies on the Civilization of Islam*, 3-33.

Id., « The social significance of the šu'ūbiyya », in *Studia Or. Pederson*, Copenhagen, 1953, pp. 105-14; réédition dans *Studies on the Civilization of Islam*, pp. 62-73.

Id., « Constitutional organization », in Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny (eds.), *Law in the Middle East: origin and development of Islamic law*, Washington D. C., 1955, I, 3-27.

Id., « The evolution of government in early islam », in *SI*, IV (1955), pp. 1-17; Ed. aussi dans *Studies on the Civilization of Islam*, pp. 34-45.

Id., « The first Rescript of Umar II », dans *Arabica*, II (1955), pp. 15-35.

Gibb, H. A. R., et Brown, H. C., *Islamic society and the west: A study of the impact of western civilization on moslem culture in the Near East*, Oxford, Oxford University Press, 1950.

Gimaret, D., « Compte rendu, du *Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl al-dīn d'al-qāḍī AbūYa'lā b. al-Farrā'*, éd. par Wadī' Z. Ḥaddād, Beyrouth, Dār al-Mashriq, 1974. Coll. « Recherches », 304 p. (texte arabe), 28 p. (introduction en anglais) », dans *Journal Asiatique*, t. CCLXIV, f. 1 et 2, p. 184-190, 1976.

Id., « Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite », dans *Bulletin d'Études Orientales*, Mélanges Henri Laoust, XXIX (1976-1977.), PIFD, pp. 157-178,

Id., *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris, Cerf, 1990.

Id., *Dieu et l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leurs interprétations par les théologiens*, Paris, Cerf, 1997.

Id., *Les noms divins en islam*, Paris, Cerf, 1998.

Goitein, S. D., « Attitudes towards government in Islam and Judaism », based on Tabriz, XIX (1948), pp. 153-9, in Goitein, S. D., *Studies in Islamic religious and political institutions*, Leiden, 1968, 197-213.

Id., « A turning point in the history of the Muslim state », in *Islamic Culture*, XXII (1949), p. 120-135, publié aussi dans *Studies in Islamic Religious and Political Institutions*, pp. 149-67.

Id., « Minority selfrule and government control in Islam », in *Studia Islamica*, XXXI

(1970), pars prior, pp. 101-16.

Goldziher Ignaz, *Patton's Ahmad ibn Hanbal and the mihna (Zusammenhang zwischen Ibn Hanbal, Ibn Teymiyya und Abdul Wahab)*, dans *ZDMG*, t. 52 (1898), pp. 155-158.

Id., *Le dogme et la loi de l'islam*, trad. de Félix Arin, Paris, L'éclat et Geuthner, 2005.

Id., *Sur l'islam. Origines de la théologie musulmane*, Paris, Desclée de Brouwen, 2003.

Id., *Le livre de Muhammad ibn Toumart*, Alger, 1903.

Id., *The Zāhiris*, tr. W. Behn, Leiden, 1971.

Id., *Muslim studies*, éd. C. R. Barber et S. M. Stern, London, 1967-1971, 2 vol.

Grunebaum, G. E. V., *Classical Islam*, traduit par Katrine Watson, Londres, George Allen et Unwin Limited, 1970.

Id., *Islam, Essays in the Nature and the Growth of Culture Tradition*, London, Routledge and Kegan Paul Limited, 1955.

Id., « The Body Politic », *United and Variety in Muslim Civilization*, Chiacago, Univesity of Chicago Press, 1955.

Hallaq, B. W., *Ibn Taymiyya against the Greek logicians*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Id., *The history of islamic legal theories: An introduction to sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Id., *the Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Hanne E. J., « Abbasid Politics and the Classical Theory of the Caliphate », in *Writers and Rulers*, Beatrice Gruendler and Louise Marlow (eds), Reichert Verlag Wiesbaden, vol. 16 (2004), pp. 49-68.

Havemann, A., « Naḳīb al-ashrāf », in *Encyclopédie de l'islam*, Brill online, Reference BULAC, 2014.

Hobbs, Th., *Léviathan*, Paris, Coll. « Folio », Gallimard, 2000.

Hopkins, J. F. P., *Medieval Muslim Government of Barbary: Until sixth Century of hijra*, Londres, Luzac et Company, 1958.

Houtsma, M. Th., *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seljoucides*, pays- Bas, E. J. Brill (Lugdini-Bataborum), 1886, 4 vol.

Hurvitz N., *The formation of hanbalisme (piety into power)*, London, Ronto Curzon, 2002.

Id., « Competing text: The relationship between al-Māwardī's and Abū Ya'la's al-Aḥkām as-sultāniyya », *Occasional Publications 8*, Islamic Legal studies Program- Harvard Law school Law School, USA, 2007.

Id., « Madhāhib (school of law) and historical context : Re-examining the formation of the hanbali madhhab », in *Islamic Law and Society*, 7. 1 (2000), pp. 37-64.

Id., Review of S. A. Spector, « Chapters on the marriage and divorce », in *Islamic Law and Society*, vol. 1. n° 1 (1996), pp. 376-380.

Id., « Biographies and mild asceticism: A study of islamic moral imagination », in *Studia Islamica*, 85 (1997), pp. 41-65.

Jambet, Ch., *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio Essais », 2011.

Johansen, B., *Contingency in a sacred law. Legal and ethical norms in the muslim fiqh*, Leyde, 1999.

Id., «A Perfect law in an imperfect society. Ibn Taymiyya's concept of governance in the name of the sacred law », in *The Law Applied. Contextualizing the Islamic Šarī'a*. A Volume in Honor of Franck E. Vogel, London-New York, 2008.

Id., « Signs as evidence: The doctrine of the Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on proof », in *Islamic Law Society*, 9/2 (2002).

Jomier, J., «*Amīr al-Ḥadīdj* », in *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015, Reference BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations).

Id., *Le Maḥmal et la caravane égyptienne des pèlerins de La Mecque*, Caire, 1953.

Junboyl, G. H. A., « *Khabar al-wāḥid* », in *EI*. Brill Online, 2015. Reference. BULAC (bibliothèque universitaire des langues et civilisations).

Kabir, M., « Cultural Development under the Buwayhides of Baghdad », in *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, I (1956).

Id., *The Buwayhid Dynasty of Baghdad, 334/946-447/1055*, Calcutta: Iran Society, 1964.

Kennedy, H., *The prophet and the age of the caliphates. The Islamic near East from the sixth to the eleventh century*, London and New York, Longman, 1986.

Kerr M., H. et Grunebaum, G. E. V., *Islamic Reform : The Political and Legal theories of Muḥammad 'Abduh and Rachīd Riḍā*, Berkeley, University of California Press, 1966.

Kraemer, J., *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden, Brill, 1986.

khadduri, M., *War and peace in the Law of islam*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1950.

Khan ,Qamaruddin « al-Māwardi's theory of the state », dans *Islamic Book Foundation, Lahore*, 1983, pp. 56.

Id., « Ibn Taymiyya's views on the prophetic state », in *Isamic Studies*, III (1964), pp. 521-30

Id., «Al-Māwardī», *A History of Muslim Philosophy*, I, Ed. M. M. Sharif, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963.

Lambton Ann K. S., *State government in medieval islam. An introduction to study of Islamic political theory: the jurists*, Londres, Oxford University Press, 1981.

Id., *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Londres, Variorum Reprints, 1980.

Id., *The Cambridge history of islam*, Royaume-Uni, Cambridge University Press, 1977,

Id., *Continuity and change in medieval persian. Aspects of administrative, economic and social history, 11th-14th century*, Etats-Unis, State University of New York Press, 1988.

Id., «Changing concepts of authority in the late ninth/fifteenth and early tenth/sixteenth centuries», *Islam and Power*, ed. A. S., Cudsi et Ali E. Hillal Dessouki, London: Croom Helm, 1981, 1982, pp. 49-71.

Id., « Changing concepts of justice and justice from the 5th/11th century to 8th/14th century in Persia: the Seljuk empire and the Ilkhnate » in *Studia Islamica*, 68(1988), pp. 27-60.

Id., « Justice in the medieval persian theory of kingship », *Theory and Practice in the Medieval Persian Government*, Aldershot, 1980.

Id., « The theory of kingship in the Naṣīḥat al-Mulūk of al-Ghazālī », *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Aldershot, 1980.

Id., « Quis custodiet custodes: some reflection on the Persian theory of government », in *Studia Islamica*, V (1965), pp. 125-148.

Id., « The Evolution of the *Iqtā'* in Medieval Iran », in *JSTOR: Iran*, vol. 5 (1967), pp. 41-50.

Id., « The Merchant in Medieval Islam », In *A Locust's Leg, Studies in honour of S. H. Taqizadeh*, London, 1962, pp. 121-130.

Laoust Henri, « Ibn al-Farrā' », in *IE*, III, pp. 788-790.

Id., « La Pensée et l'action politiques d'al-Māwardī », dans *REI*, XXXVI (1968). pp. 11-92.

- Id.*, « Ibn al-Farrā' », in *EI*², III, pp. 788-790.
- Id.*, « Le hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258) », dans *Revue d'Études Islamiques*, XXVII (1959), pp. 67-128.
- Id.*, « Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658-784/1260-1382) », dans *Revue d'Études Islamiques*, XXVIII (1960), pp. 1-71.
- Id.*, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya : la Wāṣṭiyya*, Paris, Geuthner, 1986.
- Id.*, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damas, PIFD, 1958.
- Id.*, « Les premières professions de foi hanbalites », dans *Les Mélanges Louis Massignon*, III, pp. 7-35, Damas, PIFD, 1957.
- Id.*, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Tak î-d-Dîn Ah mad b. Taymiya*, le Caire, IFAO, 1939.
- Id.*, *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1983.
- Id.*, *Pluralisme dans l'Islam* (recueil d'articles parus dans la *REI* entre 1932 et 1980) HS, n° 15, Paris, Geuthner, 1983.
- Id.*, *Le précis de droit d'ibn Qudāma al-Maqdisī*, Damas, PIFD, 1950.
- Id.*, « La classification des sectes dans le farq d'al-Baghdādī », dans *REI*, t. XXIX (1961), pp. 19-59, Paris, Geuthner.
- Id.*, « La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hillî », dans *R. E. I.*, pp. 35- 60, 1960.
- Id.*, *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de T. A. b. Taymiyya*. Traduction annotée de *Ma'ārij al-wusūl ilâ ma'rifat anna usūl ad-dîn wa furū'ah qad bayyanahā ar-Rasūl*, le Caire, IFAO, 1939.
- Id.*, « Les fondements de l'Imâmat dans le Minhâj d'al-Hillî », dans *REI*, 46 (1978), pp. 3-55.
- Id.*, « Shâf'î et le kalâm d'après Râzî », in *Recherches d'Islamologie*, Louvain, Peeters, 1977, pp. 389-401

Id., *Le traité de droit public d'Ibn Taymiyya*, trad. annotée de *la siyāsa ash-shar'īyya*, Paris, Maisonneuve, 1948.

Id., « Ibn Kathīr historien », dans *Arabica*, II (1995), pp. 42-88.

Id., « La biographie d'Ibn Taymiyya », dans *BEO*, Damas, X(1943), pp. 115-162.

Id., « Le traité sur la *ḥisba* d'Ibn Taymiyya, texte et traduction », dans *REI*, LII(1984), pp. 25-207.

Id., « Les fondements de l'autorité chez les duodécimains d'après le « Minhāj d'al-Ḥillī », dans *La notion d'autorité au Moyen Âge*, Paris, 1982, pp. 175-187.

Id., « L'influence d'Ibn Taymiyya », dans *Islam: Past influence and Present Challenge* (Mélanges W. Montgomery Watt), Edinburgh, 1979, pp. 15-33.

Id., *L'histoire des hanbalites d'Ibn Rajab* (avec Sami Dahan), Damas, PIFD, 1951.

Id., « Une fatwa d'Ibn Taymiyya sur Ibn T^h mart », dans *BIFAO*, le Caire, LIX (1960), pp. 158-184.

Id., « Quelques opinions sur la théodicée d'Ibn Taymiyya », dans *Mélanges Maspéro*, le Caire, IFAO, III (1937), pp. 431-438.

Id., *La pensée politique de Ghazālī*, Paris, Geuthner, 1970.

Id., « Les agitations religieuses à Bagdad aux IV^e et V^e siècles de l'hégire », dans *Islamic Civilization 950-1150*, Ed. D. S. Richards, Actes de Colloque publiés sous la direction du Groupe d'Histoire du Proche Orient à Oxford, vol. III (1973), pp. 169-185.

Lapidus I. M., « The Golden Age: the political concepts of Islam », in *the Annals of the American Academy of Political Social Science, Political Islam*, vol. 524 (1992), Washington.

Id., « State and religion », in *Islamic Society. Past and Present*, 151 (1996), pp. 3-27.

Id., « The separation of state and religion in the development of early Islamic », in *IJMES*, VI (1975), pp. 23-67.

Lassner J., *The topography of Baghdād in the early middle ages*, Detroit, Wayne State University Press, 1970.

Levy, R., *The social structure of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

Lewis, B., « 'Abbāsides », in *El²*, I, pp. 15-24.

Little D. P., *History and historiography of the Mamlouks*, London, Variorum, «Collected Studies, Séries », ISSN, 0961-7582, 240, 1986.

Id., « A new look at al-Aḥkām as-sultāniyya », *The Muslim World*, vol. LXIV (1974), N° 1, pp. 1- 15.

Id., «*The Historical and Historiographical Significance of the Detention of the Ibn Taymiyya* », in *IJMES*, vol. 4, n° 3 (2009), pp. 311-327.

Lokkegaard, F., « *Ghanīma* », in *EI*, Brill Online, 2015, Reference. BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations).

Id., *Islamic Taxation in the Classical Period*, Copenhagen, 1950.

Madelung, W., « Imāma », in *EI*, Brill Online, 2015. Reference. BULAC (Bibliothèque Universitaire des langues et civilisations).

McCarthy, R. J., « al-Bāḳillānī », in *EI*, Brill Online, 2016. Reference BULAC (Bibliothèque Universitaire des langues et civilisations).

Maqdisi G., *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle*, Damas, PIFD, 1963.

Id., *L'islam hanbalisant*, Paris, Geuthner, 1975.

Id., « Ash'arī and Ash'arites in Islamic Religious History », dans *Studia Islamica*, XVII (1962), pp. 37-80.

Id., *The Hanbali School and Sufism*, Actes du IV^e congrès d'Études arabes et islamiques, 1969, Coimbra et Lisbonne, Leyde, 1975 ; réédité dans *Humaniora Islamica*, II (1974), pp. 61-72.

Id., « The Topography of Eleventh Century Baghdād: Materials and Notes », dans *Arabica*, VI (1959), pp. 178-197, pp. 281-309. Réédité dans, *History and Politics in Eleventh-Century Baghdad*, Écosse, Variorum, 1990, pp. 178-306.

Id., « Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad », dans *BSOAS*, XXII (1961), pp. 1-56.

Id., *History and politics in eleventh-century Baghdad*, Écosse, Variorum, 1990.

Id., *Rise of college: Institutions of learning in islam and the West*, Ecosse, Edinburgh University Press, 1984.

Id., « Hanbalite islam », in *Studies on islam* ed. M. L. Schwartz, New York, 1981.

Id., « Ethics in islamic traditionalist doctrine », in *Ethics in Islam*, ed. R. G. Hovannisian, Malibu, 1983.

Id., *Ibn 'Aqīl, religion and culture in classical islam*, Edinburgh, Edinburgh University press, 1997.

Id., *Autobiographie Diary of an Eleventh -Century Historian of Baghdād*, Edition et traduction annotée, avec une introduction du *Tārīḥ* (*Ta'liqāt*, ms. *Ẓāhiriyya*, Majmū' 17) d'Ibn al-Bannā', dans *BSOAS*, XVIII (1956), 9-31, 239-260 (§§1-49), XIX (1957), 13-48 (§§50-104), 281-303 (§§ 105-150), 426-443 (§§ 151-185). Réédité dans, *History and Politics in Eleventh-Century Baghdad*, Écosse, Variorum, 1990, chapitre II, p. 9.

Id., *The Rule of Humanism in Classical Islam and the Christian West, with Special Reference to Scholasticism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990.

Mansour C., *L'autorité dans la pensée musulmane*, Paris, J. Vrin, coll. « Etudes Musulmanes », XVII, 1975.

Maritain, J., *Man and the State*, Chicago, Chicago University Press, 1951.

Marlow, L., « Advice and advice literature », in *EI*, Three, Brill Online. Reference BULAC.

Id., « A samanid work of counsel and commentary: the naṣīḥat al-mulūk of pseudo-al-Māwardī », in *Iran*, vol. 45 (2007), pp. 181-192.

Id., « Kings, prophets and the 'ulamā in medieval islamic advice literature », in *Islamic Studies*, 81(1997), pp. 101-20.

Id., *Hierarchy and egalitarianism*, Cambridge, 1997.

Massignon L., « Études sur la notion de la souveraineté », dans *Revue du Monde Musulman*, LIX, pp. 287-297.

Id., *La passion de Hallāj : Martyre mystique de l'islam*, Paris, Gallimard, 1975, 4 vol.

Melchert, Ch., *The Formation of the sunnī schools of Law, 9th-10th centuries*, Pennsylvania, Ann Arbor Mi, 1992.

Id., « The ḥanābila and the early sufis », dans *Arabica*, 48 (2001), pp. 352-367.

Id., *Aḥmad ibn. Ḥanbal*, Royaume Uni, Oxford Oneworld, 2006.

Id., « Māwardī, AbūYa'lā, and the sunni revival », Prosperity and stagnation: some cultural and social aspects of the Abbasid period (750/1258), ed. Krzysztof Koscielniak, *Orientalia Christiana Cracoviensia*, Monographie 1 (Cracow: UNUM), 2010, pp. 37-61.

Id., « Māwardī's legal thinking », in *al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 23 (2005), University of Oxford, pp. 1-19.

Merlin, S., « A seventh-century sunni creed: The 'Aqīda wāsiṭiyya of Ibn Taymiyya », dans *Humaniora Islamica*, 1973, pp. 91-131.

Messik, B., *The calligraphic State*, Berkly, University of California Press, 1993.

Mikhail, H., *Politics and revelation: Māwardī and after*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1995.

Minorsky, V., *La domination des Daylamites*, Publication de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, N° 3, Paris, Ernest Leroux, 1932.

Morony, M. G., *Iraq after the Muslim conquest*, USA, Gorgias Press LLC, 2005.

Müller, Ch., « Judging with God's Law on Earth : Judicial Powers of the Qāḍī al-jamā'a of Cordoba in the 5th/11th Century », dans *Islamic Law and Society* 7 (2000), pp. 159-186.

Nāẓim, M., *the Life and Times of Sultan Maḥmūd of Ghazna*, Lahore, Libraries Australia, 1931.

Patton W. M., *Aḥmad b. Ḥanbal and the miḥna*, Leyde, 1897.

Pedersen J., « Masdjid », in *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, Reference. BULAC (Bibliothèque Universitaire des Langues et Civilisations).

Pellat, Ch., « l'imāmat dans la doctrine de Jāhiz », dans *Studia Islamica*, XV (1961), p. 23- 52.

Petry, C. F., *The Civilian elite of cairo in later middle age*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

Poliak, A. N., « Classification of Land in the Islamic Law », in *AJSLL*, V (1940), pp. 50-62.

Prémare, A.-L. de, *Les Fondations de l'islam : Entre écriture et histoire*, Paris, éd. du Seuil, 2002.

Rachid, R., *al-Hilāfa aw al-imāma al-'uẓmā*, le Caire, 1341.

Raḥmān, F., « Concepts Sunna, ijtihād and ijmā' in the early period », in *Islamic Studies*, I (1962), pp. 2-23.

Rentz, G., « Ḥidjāz », in *EI*. Brill Online, 2015. Reference. BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations).

Robson, J., « Tradition from individuals », dans *JSS*, IX (1964), pp. 327-40.

Id., « al-Djarh wa-l-tadīl », in *EI*. Brill Online, 2015. Reference. BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations).

Rondot, P., « Les Chiïtes et l'unité islamique de l'Islam d'aujourd'hui », in *Orient*, XII (1959), pp. 61-70.

Rosenthal E. I. J., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

Sabari, S., *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'abbāsside, IX^e-XI^e siècles*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981.

Saint-Prot, Ch., *Islam : L'avenir de la tradition entre révolution et occidentalisation*, Paris, le Rocher, 2008.

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

Id., *Règlements fiscaux Ottomans : Les provinces syriennes*, Beyrouth, PIFD, éd. Presse de l'impr. catholique, 1951.

Schacht, J., *Introduction au droit musulman*, traduit de l'anglais par Paul Kempf et Abdel Majid Turki, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.

Id., *Origins of muhammadian jurisprudence*, Oxford, 1950.

Id., « Abū Yūsuf Ya'kūb » in, *EI*, Brill Online, 2015, Reference. BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations).

Id., *Muḥammad at Medina*, Edinburgh, Clarendon Press, 1956.

Id., « *Ikhtilāf* », in *EI*. Brill Online, 2015. Reference. BULAC.

Shoufani, E. S., *al-Riddah and the Muslim conquest of Arabia*, Toronto et Beyrouth, 1972.

Siegman, H., « The State and the individual in Sunni Islam », in *The Muslim World*, LIV (1964), 14-26.

Sourdel, D., « al-Ḳādir bi-LLāh », in *EI*², IV, pp. 394-395.

Id., « al- Ḳā'im bi-Amr Allāh », in *EI*², IV, pp. 477-478.

Id., « La biographie d'Ibn al-Muqafa' , d'après les sources anciennes », in *Arabica*, I, 3 (1954), pp. 307-23.

Id., *Le vizirat 'abbāside de 749/132 à 736/324*, Damascus, 1959-60, 2 vol

Id., « La politique religieuse du calife 'abbaside al-Ma'mūn », in *Revue d'Études Islamiques*, XXX, 1 (1962), pp. 27-48.

Id., *L'imamisme vu par le Cheikh al-Mufīd*, Paris, Geuthner, 1974, tiré à part de, *Revue d'Études Islamiques*, XL/2 (1972), Hors Série n° 7, pp. 217-296.

Sourdel, D., et Thomine, J., *La notion d'autorité au moyen âge : Islam, Byzance, Occident*, Paris, 1982.

Spectorsky, S. A., « Ahmad b. Hanbal's fiqh », in *Journal of American Oriental Society*, 102 (1982), pp. 461-465.

Id., Chapters on marriage and divorce, responses of Ibn Hanbal and Ibn Rāhwayh, Austin, University of Texas Press, 1993.

Taeschner, F., « 'Ayyār », in *El²*, V, pp. 817-818.

Talmon-Heller, D., « The šayh and the community popular hanbalite islam in 12th-13th century Jabal Nablūs and Jabal Qaysūn », in *Studia Islamica*, 79 (1994), pp.103-120.

Tresse R., *Le pèlerinage syrien aux villes saintes de l'islam*, Paris, 1937.

Tyan E., « Bay 'a », in *El*, Brill Online, 2015. Reference. BULAC, 1 février 2015.

Id., Le système de responsabilité délictuelle en droit musulman, Lyon, Thèse, 1926.

Id., Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam, Paris, Librairie du Recueil Sirey, Coll. « Annales de l'Université de Lyon [3. Ser. Droit. Fasc. 4] », 1938.

Id., Notes sur la distinction du spirituel et du temporel dans le califat, Beyrouth, Ed. Faculté de droit, « Annales de la Faculté de droit », n° 1, 1951.

Id., « les institutions du droit public musulman : Sultanat et Califat », dans Revue Internationale de Droit Comparé, Paris, vol. 11 (1956), pp. 299-305.

Id., Institutions du droit public musulman, Liban, Centre d'Etudes des Droits du Monde Arabe, Université Saint-Joseph, 1999.

Vadet, J. C., « Ibn Mūkūlā », in *Encyclopédie de l'Islam*. Brill Online, 2016. Reference. BULAC.

Van Berchem M., *Syrie du Sud : Jerusalem haram et ville*, le Caire, 1929-1925, 2vol.

Van Renterghem V., « le sentiment d'appartenance collective chez les élites Bagdadiennes des Ve-Vie/XIe-XIIe siècles », dans *Annales Islamologiques*, IFAO, 42 (2008), pp. 231-258.

Van Ess J., *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paris, P. Geuthner, 1979.

Watt, W. M., *The formative period of islamic thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1971.

Id., *La pensée politique de l'islam*, trad. Reungot S., Paris, PUF, 1995.

Id., *Muḥammad at Medina*, Edinburgh, Clarendon Press, 1956.

Wensinck A. J., « the refused dignity », in T. W. Arnold and R. A. Nicholson (eds), *A volume of Oriental studies presented to Edward G. Browne*, Cambridge 1922.

Id., « ḥadjdj », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015, Reference BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations).

Id., *The Muslim creed*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932.

Youakim, P., *Opera minora*, Beyrouth, ed. Mubārak, Dār al-Ma'ārif, 1963, 3 vol.

Zysow A., « Zakāt », in *El*, Brill Online, 2015, Reference, BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations).

Sources inédites :

Abū Ya'īlā, *Kitāb al-īmān*, ms. à la Bibliothèque de Damas, al-Asad, ex. Zāhiriyya, (*majmū'a* n° 32, 42, 1).

Id., *Šarḥ muhtaṣar al-Hiraqī*, ms. à la Bibliothèque de Damas, al-Asad, ex. Zāhiriyya.

Id., *Kitāb al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*, ms. à la bibliothèque de Damas, al-Asad, ex. Zāhiriyya (*majmū'a* n° 3,799).

Mikhail H., « Māwardī: A Study in Islamic Political Thought », unpublished, Harvard dissertation, 1968.

Index noms propres

- ‘
‘Abbās al. : 76, 97
- A**
- Abū ‘Abd Allāh : 21, 22, 41, 57, 59, 61
- Abū ‘Alī b. Abī Mūsa : 61
- Abū Bakr : 47, 57, 76, 80, 82, 83, 86, 94, 96, 97, 104, 111, 112, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 152, 156, 164, 170, 173, 178, 181, 187, 195, 198, 203, 208, 213, 217, 220, 221, 228
- Abū Bakr al-Ajūrī : 80
- Abū Bakr al-Aṣamm : 112, 208
- Abū Bakr al-Aṭram : 156, 195, 213
- Abū Bakr al-Hallāl : 76, 80, 86, 152, 164, 170, 187, 195, 213, 220
- Abū Bakr al-Marruwḍī : 120, 178, 181, 195, 213
- Abū Bakr al-Najjād : 80
- Abū Bakr al-Rāzī : 57
- Abū Bakr al-Sijistānī : 80
- Abū Dāwud al-Sijistānī : 167
- Abū Ḥātim al-Rāzī : 80
- Abū Ḥāzim b. Abī Ya‘lā : 58
- Abū Ḥāzim b. al-Farrā’ : 58, 84
- Abū Ḥanīfa : 110, 137, 141, 142, 154, 157, 159, 160, 161, 164, 165, 167, 168, 169, 171, 172, 179, 181, 182, 185, 186, 194, 195, 213, 214
- Abū Hurayra : 114
- Abū Ja‘far al-Ṭūṣī : 49
- Abū Kalijār : 23
- Abū l-‘Abbās al-Iṣṭahrī : 94, 102
- Abū l-Ḥārīt al-Ṣā’ig : 85, 174
- Abū l-Ḥasan al-Aṣ‘arī : 113, 115, 209
- Abū l-Ḥasan al-Sukkarī : 59
- Abū l-Ḥasan al-Tamīmī : 82
- Abū l-Ḥasan al-Zāgūnī : 70
- Abū l-Ḥaṭṭāb al-Kulwadānī : 82
- Abū l-Ḥusayn b. Abī Ya‘lā : 58, 63, 69, 76, 77, 79, 85, 86, 94, 102, 165, 198, 201, 217
- Abū l-Naḍar al-‘ujlī : 182
- Abū l-Qāsim al-Ṭabarānī : 80
- Abū l-Qāsim b. Abī Ya‘lā : 58, 59, 80, 152, 170
- Abū l-Qāsim b. Ḥabāba : 59
- Abū l-Qāsim b. Īssā : 59
- Abū l-Ṭayyib b. al-Manār : 59
- Abū Naṣr al-Ṣabāg : 66
- Abū Sa‘īd al-Iṣṭahrī : 52
- Abū Sufiāne : 167
- Abū Ṭālib al-Muškānī : 160, 162, 195, 213
- Abū Tawr al-Baḡdādī : 160
- Abū Yūsuf Ya‘qūb : 154

Abū Ya‘lā al-Ṣaġīr : 58

Abū Ya‘lā b. al-Farrā’ : 3, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
15, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31,
33, 34, 36, 40, 41, 42, 43, 46, 48, 49, 50,
51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61,
62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72,
73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112,
113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136,
137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144,
145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160,
161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184,
185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192,
193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200,
201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209,
210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217,
220, 229, 232, 235, 239, 240, 244, 249

Abū ‘Abd Allāh Dāmaġānī : 27

Abū Bakr al-Bayhaqī : 43

Abū Bakr al-Hawārizmī : 45

Abū Ḥāmid al-Isfarā’inī : 20, 39, 42, 55

Abū Ishāq al-Širāzī : 42

Abū l-Ṭayyib al-Ṭabarī : 42

Abū Manṣūr b. Yūsuf : 26, 27, 28, 40, 45

acharite : 9, 22, 41, 53, 54, 56, 64, 66, 70, 71,
72, 73, 74, 77, 79, 80, 85, 86, 87, 88, 95,
101, 110, 124, 143, 175, 189, 197, 205,
206, 216

ahl al-baġy : 138

ahl al-ḥall wa-l-‘aqd : 74, 76, 77, 95, 97, 98,
101, 104, 121, 122, 123, 125, 126, 203,
207, 210

ahl al-ḥijāz : 152

ahl al-ihtiyār : 116, 117

ahl al-ra’y wa-l-tadbīr : 117, 209

ahl al-ridda : 138

Alp Arsalān : 63

Āmidī al. : 64, 68

Anger M. : 11

aṣḥāb al-ḥadīth : 73, 121

B

Baġdādī Abū Manṣūr : 113

Baġdādī al-Ḥaṭīb : 25, 42

Bāqilānī al. : 20

barāhima : 78

Barbahārī al. : 120, 156, 189, 190

Basāsīrī al. : 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 35

BOUYIDES : 17, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 29, 38,
47, 49, 50, 53, 58, 62, 72, 73, 95, 99, 112,
129, 130, 135, 145, 147, 171, 177, 183,
204, 208, 210, 211, 212

Brockelmann C. : 10, 21, 43, 62

Burjumī al. : 35

C

Cahen C. : 12, 17, 24, 27, 28, 31, 110, 129,
163, 165, 177, 207, 231

chafiites : 9, 14, 15, 20, 22, 39, 40, 43, 45, 46,
48, 50, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 64, 66,
67, 70, 71, 85, 89, 106, 110, 112, 119, 138,
143, 144, 147, 150, 151, 152, 157, 183,
187, 188, 189, 191, 193, 195, 197, 198,
199, 204, 205, 211, 214, 216, 217

F

Fagnan E. : 11, 13, 62, 63, 106, 114, 121, 132, 147, 166, 174

Fatimides : 19, 23, 25, 47, 50

Fiqī al. M.-Ḥ. : 13, 64, 71, 81, 121, 223, 225

G

Ġazālī al. : 51

Ghaznévides : 19, 135

Gibb H.-A.-R. : 12, 105, 163, 227, 235

Gimaret D. : 9, 42, 53, 64, 71, 72, 74, 80, 112, 113, 115, 119, 124, 125, 197, 206, 216, 227, 235

Ġulām al-Hallāl : 86

H

Hādī al. le calife : 145

Ḥ

Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī : 50

Ḥamza b. Adrak : 125

H

hanafites : 14, 19, 45, 46, 55, 85, 86, 101, 106, 110, 119, 138, 150, 152, 154, 157, 172, 175, 187, 195, 198, 205, 206, 214, 217

hanbalites : 9, 15, 22, 27, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 53, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 70, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 101, 103, 106, 109, 110, 111, 112, 114, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 138, 139, 144, 147, 150, 151, 152, 154, 156, 157, 160, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 172, 174, 176, 178, 182, 185, 187, 189, 191, 192, 193, 195, 197, 198, 199,

200, 202, 204, 205, 206, 209, 211, 213, 214, 216, 217, 240, 241

Ḥ

Ḥarb b. Ismā'īl : 165

H

harijites : 73, 76, 95, 112, 122, 208

Hiraqī al. : 58

Hurvitz N. : 11, 14, 28, 38, 106, 146, 147, 188, 237

Ḥ

Ḥusayn b. 'Alī : 38

I

Ibn 'Aqīl : 10, 12, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 51, 53, 54, 57, 58, 59, 66, 67, 68, 69, 70, 81, 88, 200, 201, 242

Ibn al-Atīr : 54, 70, 223

Ibn al-Bannā' : 57, 65, 66, 68, 200, 243

Ibn al-Jawzī : 20, 57, 70, 71, 84, 88, 200

Ibn al-Muqaffa' : 129, 223

Ibn al-Muslima : 15, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 36, 40, 41, 46, 56, 61, 72, 89, 106, 129, 131, 139, 140, 168, 171, 189, 193, 197, 204, 205, 206, 210, 211, 212, 215

Ibn al-Qayyim al-Jawziyya : 93, 103, 202, 223, 238

Ibn al-Walīd : 53

Ibn Bābūye : 47

Ibn Baṭṭa : 19, 22, 39, 41, 60, 76, 80, 86, 94, 95, 96, 97, 102, 111, 122, 126, 152, 170, 189, 190, 195, 201, 213

Ibn Ḥāmid : 59

Ibn Haldūn : 139

Ibn Hanbal : 10, 11, 37, 75, 76, 77, 79, 84, 85,
93, 94, 95, 96, 98, 102, 104, 110, 115, 119,
120, 121, 122, 128, 132, 134, 137, 144,
150, 156, 161, 162, 165, 167, 169, 170,
172, 174, 178, 182, 185, 192, 193, 195,
199, 200, 201, 202, 203, 209, 211, 213,
217, 218, 223, 247

Ibn Mākūlā : 49, 61, 131, 247

Ibn Mufriḥa : 58

Ibn Qudāma : 88

Ibn Qutayba : 119, 143, 224

Ibn Rāhwayh : 11

Ibn Sīna : 111, 207

Ibn Taymiyya : 3, 10, 11, 51, 64, 71, 76, 88,
90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 111, 114, 170, 200, 201,
202, 203, 204, 223, 224, 225, 237, 238,
240, 241, 242, 244

Ibn Ṭufayl : 111, 207

Ibrāhīm Ināl : 25

imāmites : 47, 51, 54, 72, 74, 75, 76, 79, 95,
96, 118, 121, 124

Ishāq b. Ibrāhīm : 121

ismaéliens : 23, 51, 121

J

Jāḥiẓ al. : 73, 113, 124, 129

Jalāl al-Dawla : 23, 131

jubā'ī : 74

Juwaynī al. : 43, 71, 79, 119, 134, 211, 225

K

Keijzer S. : 11

Kerr M.- H. : 12, 238

Krawietz B. : 11

Kulaynī al. : 47, 49

L

Lambton A.-K.-S. : 12, 29, 111, 114, 155, 170,
177, 239

Laoust H. : 10, 12, 13, 19, 20, 21, 22, 23, 26,
27, 28, 29, 31, 36, 37, 38, 41, 43, 48, 53,
55, 57, 60, 61, 64, 66, 67, 71, 74, 76, 77,
80, 86, 90, 91, 92, 94, 96, 99, 105, 110,
114, 115, 122, 126, 152, 169, 170, 205,
207, 216, 224, 225, 235, 239

Little D.-P. : 12, 14, 28, 63, 110, 111, 115,
207, 242

M

Mālik b. Anas : 46, 158, 225

Māwardī al. : 3, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20,
21, 22, 33, 36, 40, 42, 43, 45, 48, 52, 55,
56, 59, 62, 63, 72, 74, 77, 80, 86, 87, 89,
90, 97, 100, 101, 105, 106, 107, 109, 110,
111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118,
119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127,
129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136,
137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144,
145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161,
162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178,
179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186,
187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195,
196, 198, 199, 204, 205, 206, 207, 209,
210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 226,
235, 239, 243

Ma'mūn al. : 20, 47, 52, 120, 131, 146, 193,
211

Mahdī al. le calife : 145

Malik al-Raḥīm : 25

malikites : 14, 36, 46, 85, 106, 110, 119, 138,
150, 154, 195, 214

Malikšāh : 63

Mamlouks : 136, 240, 242

Manšūr al. le calife : 61, 65, 146

Maqdisi G. : 10, 12, 13, 18, 20, 21, 22, 23, 24,
26, 27, 28, 30, 31, 32, 35, 37, 39, 41, 42,
43, 44, 45, 46, 53, 54, 57, 59, 64, 66, 70,
73, 242

Mardāwī al. : 88

mécènes hanbalites : 3, 15, 26, 34, 61, 139,
140, 189, 198, 205, 212, 216

Mu'izz al. : 50

Mu'tazilites : 19, 21, 39, 41, 43, 52, 53, 54,
56, 64, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 84,
85, 87, 88, 95, 101, 112, 114, 115, 116,
119, 121, 132, 143, 145, 175, 189, 193,
197, 201, 205, 206, 208, 209, 211, 216

Mufīd al. : 47, 48, 49, 246

Muḥammad b. 'Awf : 115

Muḥammad le prophète : 9, 13, 31, 40, 51,
54, 57, 64, 66, 70, 71, 76, 77, 80, 81, 82,
83, 85, 86, 111, 115, 121, 122, 140, 144,
152, 156, 159, 160, 174, 200, 220, 221,
223, 224, 225, 228, 229, 238, 246, 248

Muhtadī al. le calife : 146

Muqtadī al. : 40, 63

Murtaḍā al. : 48, 223

Muṣ'ab b. al-Zubayr : 38

Muṭī' al. : 57

Muzanī al. : 155

N

Nāsir-e Hosraw : 50

najadāt : 208

Niẓām al-Mulk : 44, 63, 64

Nu'mān al. : 50, 233

Nūr al-Hudā al-Zaynabī : 46

O

Ostrorog L. : 11, 226

P

Patton W.- M. : 10, 37, 47, 120, 236, 245

Q

Qā'im al. : 9, 10, 15, 17, 21, 25, 31, 32, 33, 36,
40, 42, 46, 49, 52, 53, 55, 56, 57, 61, 62,
63, 65, 105, 129, 140, 167, 171, 175, 204,
205, 206, 210

Qādir al. : 9, 10, 21, 33, 43, 45, 46, 50, 52, 57,
59, 61, 62, 64, 167, 198, 204, 217, 220,
228, 229

Quṣayrī al. : 43

R

rāwandīyya : 73, 76, 97

Raḍī al. : 48

Š

Šāfi'ī : 157, 158, 160, 161, 162, 164, 165,
167, 168, 172, 179, 181, 182, 185, 186,
194, 213, 214, 227

S

Sāmānides : 17

Sauvaget J. : 12, 246

Š

Šaybānī b. Ḥanbal : 85

Ş

Şaymarī al. : 45

S

Seljukides : 23, 24, 26, 29, 30, 31, 32, 40, 50,
61, 64, 72, 112, 118, 130, 145, 147, 171,
183, 208, 210

Spectorsky S. : 11, 237, 247

Sulṭān al-Dawla : 48

Ṭ

Ṭāʾiʿ bi-llāh : 57

Ṭabarī al. : 42, 61, 65, 66, 141

ṭalibides : 148

T

Tamer G. : 11

Ṭ

Ṭuğril Beg : 24, 25, 30, 31, 32, 33, 204

T

Tyan E. : 13, 18, 140, 141, 145, 180, 247

V

Von Grunebaum G.- E. : 12, 110

Von Kremer A. : 11, 12

W

Wadīʿ H. : 9, 10, 28, 41, 57, 69, 220, 235

Wahba W. H. : 11, 226

Y

Yūsuf b. al-Ḥasan al-Ḥusaynī : 13

Z

zaydites : 79, 122, 124

zoroastriens : 78, 164

Index termes techniques

A

adilla, preuve : 84, 222

afḍal, le plus éminent : 94, 123

aḥkām al-sultāniyya, statuts gouvernementaux : 49, 102, 202, 225

aḥkām, statuts : 49, 52, 77, 90, 91, 102, 139, 141, 142, 165, 166, 167, 177, 179, 183, 187, 189, 202, 212, 225, 227, 229

al-mafḍūl, l'homme inférieur en mérite : 124

al-mutaṭāwī 'volontaire : 187

amīr al-ḥajj, chef de la caravane de pèlerins : 100, 152, 194, 213

amīr al-umarā' : 17, 18, 129, 210

amlāk, propriétés privées : 174

aqāwīl, traditions : 84, 143, 194, 212

asrā, prisonniers de guerre : 161

B

bāṭin, invisible : 50, 51, 52, 69, 156

bikr, femme vierge : 186

buḡāt, rebelles : 124

bulūḡ, puberté : 75, 99, 117, 140, 181

C

califat : 4, 11, 12, 15, 17, 19, 20, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 46, 50, 52, 55, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 67, 74, 75, 76, 77, 89, 90, 91, 93, 95, 97, 98, 99, 100, 103, 104, 106, 107, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 121, 123, 125, 126, 128, 129, 132, 133,

135, 136, 145, 146, 148, 152, 162, 169, 170, 171, 180, 191, 192, 193, 194, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 226, 240, 247

D

ḍarūriyya, nécessité : 82, 135, 211

D

dawī l-qurbā, proches du prophète : 160

dimmi, tributaire : 134, 211

dīwān, siège administratif : 18

dukūriyya, sexe masculin : 140

F

fāsiq, pécheur : 142, 151

farā'id, prières obligatoires : 151

farḍ kifāya, obligation collective : 116, 188

furū 'branches : 81, 85, 87, 143, 240

G

ḡanam, ovins : 157

ḡanīma, butin : 90, 94, 102, 158, 161

H

harāj, impôt foncier : 90, 99, 148, 159, 162, 163, 164, 165, 172, 177, 221

H

ḥasab, supériorité : 147, 194, 213

ḥimā, réserves : 90, 101, 127, 173, 196, 215, 231

ḥimāyat al-bayḍa, protection du territoire de l'islam : 127

ḥudūd, peines légales : 75, 82, 92, 113, 127, 141, 168, 188

ḥuqūq al-ādamiyīn, droits des humains : 184

ḥurūb al-maṣāliḥ, guerres d'intérêt général : 90, 138, 193, 212

H

ḥurūj bi-l-sayf, révolte armée : 120, 122

Ḥ

ḥuriyya, liberté : 75, 99, 140, 181

I

iḍṭirār, nécessité : 135, 211

iḥrām, état pèlerinale : 168

iḥtilāf, désaccord : 85, 114, 122, 138, 143, 154, 158, 161, 162, 167, 172, 179, 194, 212

iḥtiyār, libre choix : 52, 96, 97, 104, 116, 117, 121, 123, 203

iḥyā' al-mawāt, vivification une terre morte : 90, 91, 170, 171

ijmā', consensus : 76, 83, 84, 121, 143, 144, 150, 172, 192, 194, 207, 212, 245

ijtihād, effort personnel : 118, 127, 142, 143, 151, 163, 176, 189, 245

imāmat al-ṣalāt, imāmat de l'office de prière : 14, 90, 100, 148, 194, 213

īmān, foi : 79, 249

imārat al-istikfā', émirat librement conféré : 135

imārat al-istilā', émirat de conquête : 135

inkār, dénégation : 184

iqāmat al-ḥajj, accomplissement des rites du pèlerinage : 153

iqrār, aveu : 184

iqṭā', concession de fief : 90, 177, 196, 214

irāda, volonté : 79

irfāq, libre jouissance des espaces publics : 90, 101, 173, 174, 196, 215

isnād, chaîne de transmission : 85

istidlāl, démonstration : 78, 82

J

jā'ir, injuste : 98, 122

jūr al-'ummāl, exactions commises par les précepteurs : 146

jahl, ignorance : 82

jald, flagellation : 186

jarā'im, actes coupables : 90, 139, 183

jawhar, essence : 83

jihād : 90, 127, 136

jināyāt, délits : 186

jism, corps : 82, 83

jizya, impôt de capitation : 23, 90, 159, 162, 163, 164, 165

K

kāfir, infidèle : 142

kasb, acquisition : 64, 71, 74, 80

M

ma ṣūm, impeccable : 118

maḍḍul al., l'homme inférieur en mérite : 124

makrūh, blâmable : 125

mansūh abrogé : 83, 142

masājīd al-sulṭāniyya, mosquées officielles : 149

mawāt, terre morte : 165, 171, 172, 177

miḥna, épreuve : 39, 47, 52, 120, 132, 193, 211, 220

mu'āhid, allié : 168, 169

muḥaramāt, interdits : 83

muḥtasib, police des mœurs : 174, 187, 188, 189

mujmal, acceptions multiples : 164

murtad, apostat : 138

mušrik, polythéiste : 169

mutaṭawi', volontaire : 187

N

nā'ib, délégué : 62, 99, 140

nāsih abrogeant : 83, 142

naqīb al-ašrāf, syndic de la noblesse : 100, 104, 147, 194, 203, 213

nasab, lignage : 75, 99, 100, 103, 118, 119, 120, 131, 147, 193, 194, 203, 210, 213

nawāfil, prières surérogatoires : 151

nawāzil, cas d'espèces : 84, 144

naẓar, spéculation rationnelle : 60, 64, 77, 78, 82, 84, 224

niyya, intention : 1, 3, 4, 9, 10, 11, 12, 14, 49, 62, 63, 70, 71, 74, 79, 84, 92, 93, 102, 103, 115, 134, 147, 149, 170, 202, 204, 220, 225, 226, 229, 232

Q

qaḍā', judicature : 84, 90, 127, 139, 140, 142

qadf, fausse accusation d'adultère : 186

qasm, partage : 155

qiṣās, talion : 141

qiyās, raisonnement par analogie : 83, 84, 85, 143, 144, 150

qur'a, tirage au sort : 125, 126

R

ra'iyya, ouailles : 149

rajul, homme adulte : 140

ridda, apostasie : 138, 157

Ş

şabī, impubère : 151

S

şakk, doute : 82

salāmat al-ḥawās, l'intégrité de l'ouïe : 140

salaf, : 84, 127, 143, 194, 200, 212

sam', tradition : 74, 78, 113, 115, 116, 192, 209

şar', Loi religieuse : 52, 75, 90, 91, 93, 102, 103, 113, 114, 115, 141, 142, 165, 168, 189, 194, 201, 202, 212, 223, 225

sariqa, vol : 184, 186

sibā, les enfants et les femmes captifs : 161

Ş

şifāt dātiyya, attributs essentiels : 79

şifāt ma'nawīyya, attributs entitatifs : 79

S

siyāsa ilāhiyya, politique divine : 92, 102, 114, 202

siyāsa šar ʿīyya, politique légale : 92, 93, 102, 103, 114, 202

sunan al-muhtāra, mérites louables : 149

sunna, tradition du prophète : 38, 51, 79, 83, 84, 91, 96, 100, 101, 102, 104, 143, 144, 150, 176, 188, 197, 202, 203, 215, 222, 224, 236

T

ṭāʿa, obéissance : 91, 93, 120

T

taʿadī al-wulāt, abus de pouvoir des gouvernants : 146

taʿzīr, punition discrétionnaire : 183

tawḥīd, unicité : 80, 87

tawqīʿāt, ordonnances : 146

U

uṣūl al-fiqh, fondements du droit : 10, 15, 60, 69, 71, 78, 81, 82, 84, 87, 110, 142, 143, 144, 191, 194, 206, 208, 212, 220, 221, 227

uṣūl al-ḥams, les cinq principes : 80, 87

W

wilāyāt, fonctions publiques : 89, 105, 107, 127, 141, 226

wilāya siyāsiyya, charge politique : 153

wilāyat al-ʿahd, l'héritier présomptif : 133

wizārat al-tafwīḍ, vizirat de délégation : 130, 132

wizārat al-tanfīḍ, vizirat d'exécution : 130, 134

wujūb, obligation : 74, 81, 86, 112, 113, 116

Z

ẓāhir, visible : 50, 83, 96, 97, 150, 156, 196, 214

Z

zakāt, aumône légale : 90, 155, 156, 157, 159, 163, 165, 230

zarʿ, produits de la terre : 156

zinā, relation sexuelle illicite : 184, 186

Table des matières

INTRODUCTION	9
PREMIÈRE PARTIE : CONTEXTE POLITIQUE ET CULTUREL À BAGDAD AU V ^e /XI ^e SIÈCLE	17
PREMIER CHAPITRE : JEUX ET ENJEUX POLITIQUES À BAGDAD	17
1. CONFLITS POLITIQUES SOUS LES BOUYIDES À BAGDAD	17
A. Évolutions et transformations institutionnelles politiques au IV ^e /X ^e siècle	17
B. La politique d'al-Qādir et le juriste chafite, al-Māwardī.....	19
CONCLUSION	33
DEUXIÈME CHAPITRE : VIE SOCIO-RELIGIEUSE.....	35
1. CONFIGURATION SOCIALE.....	35
2. CONTEXTE RELIGIEUX	37
A. Les écoles juridiques sunnites	37
a. Évolution du hanbalisme.....	37
b. Chafisme et l'institution califale.....	42
c. Hanafisme	45
d. Malikisme	46
B. Écoles chiites.....	47
a. Imāmisme.....	47
b. Ismaélisme	50
C. Écoles théologiques	51
a. Mu'tazilites	52
b. Acharites.....	53
CONCLUSION	55
DEUXIÈME PARTIE : COURBES DE VIE ET CARRIÈRE D'ABŪ YA' LĀ	57

PREMIER CHAPITRE : PARCOURS ET DISCIPLES	57
1. FAMILLE ET MILIEU NATAL	57
2. FORMATION	58
CONCLUSION	68
DEUXIÈME CHAPITRE : ŒUVRES ET CONTROVERSES	69
1. ŒUVRES	69
2. CONTROVERSES	70
3. LECTURE ET ANALYSE DE Kitāb al-mu‘tamad fī uṣūl al-dīn et Kitāb al-‘udda fī uṣūl al-fiqh	71
A. Kitāb al-mu‘tamad fī uṣūl al-dīn	71
B. Kitāb al-‘udda fī uṣūl al-fiqh	81
CONCLUSION	87
TROISIÈME PARTIE : LE TRAITÉ DE DROIT PUBLIC D’ABŪ YA‘LĀ	89
PREMIER CHAPITRE : AḤKĀM D’ABŪ YA‘LĀ ET THÉORIES POLITIQUES HANBALITES	89
DEUXIÈME CHAPITRE : ÉTUDE COMPARATIVE DES DEUX AḤKĀM : ABŪ YA‘LĀ ET AL-MĀWARDĪ	105
1. LES RAISONS D’ÉLABORATION DES DEUX AḤKĀM	105
2. ORGANISATION STRUCTURELLE.....	107
CONCLUSION	109
TROISIÈME CHAPITRE : COMPARAISON DES CHAPITRES DES DEUX AḤKĀM	110
A. Théorie de l’obligation de l’imāmat	112
B. Conditions d’élection de l’imām.....	116
C. Modes de désignation de l’imām	121
D. Doctrine de la précellence	123
E. Doctrine unitaire du califat	125
F. Fonctions et titre du calife	126

2. DE L'INVESTITURE DU VIZIRAT (<i>FI TAQLID AL-WIZARA</i>).....	129
3. DE L'INVESTITURE DE L'ÉMIRAT (<i>FĪ TAQLĪD AL-IMĀRA</i>)	134
A. Cas des dépenses militaires	137
B. Cas de la conduite des opérations militaires contre les polythéistes	137
5. DE L'INVESTITURE DES FONCTIONS DE CHEF DANS LES GUERRES « D'UTILITÉ PUBLIQUE » (<i>FĪ L-WILĀYA 'ALĀ HURŪB AL-MAṢĀLIḤ</i>)	138
6. DE LA JUDICATURE (<i>FĪ WILĀYAT AL-QAḌĀ'</i>)	139
7. DU REDRESSEMENT DES ABUS (<i>FĪ WILĀYAT AL-MAẒĀLIM</i>).....	145
8. DE LA CHARGE DE SYNDIC DES GENS DE NOBLESSE (<i>FĪ WILĀYAT AL-NIQĀBA 'ALĀ DAWĪ AL- ANSĀB</i>).....	147
9. DE L'IMĀMAT DE LA PRIÈRE (<i>FĪ L-WILĀYA 'ALĀ IMĀMAT AL-ṢALĀT</i>).....	148
10. DE LA DIRECTION DU PÈLERINAGE (<i>FĪ WILĀYAT AL-ḤAJJ</i>).....	152
11. DU PRÉLÈVEMENT DES AUMÔNES LÉGALES (<i>FĪ WILĀYAT AL-ṢADAQĀT</i>)	155
13. DE LA CAPITATION ET DE L'IMPOT FONCIER (<i>FI WAḌ ' AL-JIZYA WA-L-HARAJ</i>)	162
14. LES DIFFÉRENTS STATUTS DES DIVERSES RÉGIONS (<i>FĪMĀ TAHTALIF AHKĀMUH MIN AL- BILĀD</i>) 166	
15. DE LA VIVIFICATION DES TERRES ET DE LA MISE À JOUR DES EAUX (<i>FĪ IḤYĀ' AL- MAWĀT WA-STIHRĀJ AL-MIYĀH</i>)	170
16. DES RÉSERVES ET DES SERVITUDES (<i>FĪ L-ḤIMĀ WA-L-IRFĀQ</i>) :	173
17. RÈGLES RELATIVES À LA CONCESSION DE « FIEFS » (<i>FĪ AḤKĀM AL-IQṬĀ'</i>)	177
18. DE L'INSTITUTION DU <i>DIWĀN</i> ET DES STATUTS LE CONCERNANT (<i>FĪ WAḌ' AL-DĪWĀN WA DIKR AḤKĀMIH</i>).....	179
19. DES STATUTS RELATIFS AUX ACTES COUPABLES (<i>FĪ AḤKĀM AL-JARĀ'IM</i>).....	183
20. DES STATUTS RELATIFS A LA COMMANDERIE DU BIEN ET A L'INTERDICTION DU MAL (<i>FI AḤKAM AL-ḤISBA</i>)	187
CONCLUSION	191
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	200

Bibliographie.....	220
Index noms propres	250
Index termes techniques.....	256

Résumé

La présente thèse porte sur l'étude des *Aḥkām al-sulṭāniyya* (statuts gouvernementaux) du théologien et juriste hanbalite, Abū Ya'īlā. Il s'agit du premier traité de droit public, dans l'histoire de la pensée politique hanbalite. Dans un premier temps, la thèse se concentre sur les cadres politico-religieux bagdadiens au Ve/XIe siècle : l'affaiblissement de l'institution califale, le rapport d'Abū Ya'īlā avec le vizir et les mécènes hanbalites, la résurgence de l'islam sunnite traditionaliste et l'évolution du hanbalisme politique bagdadien. Dans un deuxième temps, la thèse fait porter son analyse sur le hanbalisme contextuel d'Abū Ya'īlā à travers ses œuvres. Enfin, pour saisir le sens et la portée des *Aḥkām al-sulṭāniyya* d'Abū Ya'īlā, la présente étude tente d'aborder et d'inscrire la théorie politique de celui-ci au sein l'école hanbalite et en particulier avec celle d'Ibn Taymiyya, ensuite de la confronter avec celle du légiste chafiiite, al-Māwardī, à travers son traité de droit public, les *Aḥkām al-sulṭāniyya*.

Abstract

This thesis deals with the study about the *Aḥkām al-sulṭāniyya* (Ordinances Government) of the Hanbalite theologian, Abū Ya'īlā. This important treaty can be considered indeed as the first treaty of public law in the history of Hanbalite political thought. In the first part, the thesis focuses upon the religious and political frame in the Bagdadian circles of the Vth/XIth century : the weakening of the caliphate institution, the relationship between Abū Ya'īlā and his vizir and patrons of the Hanbalites court, the resurgence of the traditionalist Sunnī islam and the typical evolution of the policy of Hanbalism in Bagdad. In the second part, this study develops a contextual analysis of Hanbalism according to Abū Ya'īlā's works. In the end, for understanding the meaning and the scope of the *Aḥkām al-sulṭāniyya*, this study intends first of all to place Abū Ya'īlā's political theory within political Hanbalite doctrine especially with Ibn Taymiyya, and then we compare it to al-Māwardī's *Aḥkām al-sulṭāniyya*.

Mots Clés

Abū Ya'īlā, *Aḥkām al-sulṭāniyya*, Islam, Hanbalisme politique, Droit public, Traditionalisme sunnite

Keywords

Abū Ya'īlā, *Aḥkām al-sulṭāniyya*, Islam, Politics and Hanbalism, Public law, Sunni traditionalism