HAL
open science

Administration de l'Etat et constitution de l'orthodoxie religieuse à Bagdad sous le vizirat de Nizâm-Al Mulk (1018-1092)

Saadet Kaya Alatas

To cite this version:

Saadet Kaya Alatas. Administration de l'Etat et constitution de l'orthodoxie religieuse à Bagdad sous le vizirat de Nizâm-Al Mulk (1018-1092). Philosophie. Université de Lyon, 2018. Français. NNT : 2018LYSEN081 . tel-03292851

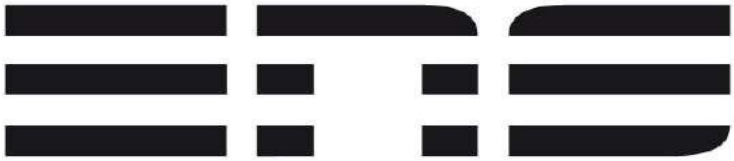
HAL Id: tel-03292851

https://theses.hal.science/tel-03292851v1

Submitted on 20 Jul 2021

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.



Numéro National de Thèse : **2018LYSEN081**

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

opérée par

l'École Normale Supérieure de Lyon

Discipline : Etudes Arabes/Philosophie

École Doctorale N°487

Soutenue publiquement le 7 décembre 2018 par :

Saadet KAYA ALATAS

Administration de l'État et constitution de l'orthodoxie religieuse à Bagdad sous le vizirat de Niẓām al-Mulk (1018-1092)

Devant un jury composé de :

Makram ABBES, Professeur à l'École Normale Supérieure de Lyon	Directeur
Mohammed Hocine BENKHEIRA, Directeur d'Etudes, EPHE	Rapporteur
Pascal BURESI, Directeur de recherche CNRS et Directeur d'études EHESS	Rapporteur
Vanessa VAN RENTERGHEM, Maîtresse de conférences à l'INALCO	Examinatrice

SOMMAIRE

SOMMAIRE **II**

REMERCIEMENTS **VVI**

TRANSLITTÉRATION **VIVII**

INTRODUCTION **1**

PREMIERE PARTIE

UNE BREVE HISTOIRE DES SELDJOUKIDES ET LA POLITIQUE SELDJOUKIDE A L'ÉPOQUE DE NİẒĀM AL-MULK

CHAPITRE 1. LA CHUTE DES ʿABBĀSIDES ET LES NOUVEAUX MAITRES DU MONDE MUSULMAN **7**

A)La chute des ʿAbbāsides et le califat sous tutelle 7

1) Les Ṭāhirides et la nécessité d'une nouvelle armée 7

2) La dissolution de l'organisation administrative et la dégénérescence de la bureaucratie 10

B) Le califat à deux têtes 12

1) Les provinces devenues indépendantes et les insurgés aux portes de Bagdad 12

2) Égypte 14

3) Les Ḥamdānides et les Būyides 14

CHAPITRE 2. LES NOMADES A LA PERIPHERIE DU MONDE MUSULMAN ET LA CONVERSION DES TURCS A L'ISLAM **16**

A)La longue marche vers l'Ouest des Turcs immigrés 16

1) La quête des nomades pour trouver un « yurt » 16

2) L'Organisation socio-politique et militaire des tribus nomades turques 17

B)Les rapports entre les peuplades nomades des steppes et les civilisations sédentaires 18

1) La formation d'un État et les besoins bureaucratiques afférents 18

2) Les relations entre les nomades et les États qu'ils ont fondés eux-mêmes 19

3) Les soldats esclaves des centres de civilisation 20

4) La défaite des vainqueurs 21

C)La conversion des Turcs à l'islam 24

1) La découverte par les Turcs du monde musulman 24

2) L'importance du facteur perse dans la conversion des Turcs à l'islam 25

3) Les croyances préislamiques des Turcs 25

4) Les deux voies de l'islamisation 26

5) L'importance historique et les conséquences de la conversion des Turcs à l'islam 27

CHAPITRE 3. LES ETAPES DE L'EMERGENCE HISTORIQUE DES SELDJOUKIDES **29**

A)Les premiers États turco-musulmans prédécesseurs des Seldjoukides 29

1) L'État karakhanide 29

2) L'État ghaznévide 31

B)L'arrivée des Seldjoukides sur la scène de l'histoire 37
1) Les Oghuz 37
2) L'islamisation des Oghuz : quand les *alps* deviennent des *ġāzīs* 39
C)L'héritage des Ghaznévides 41
1) Le nouveau *yurt* des Oghuz : Mā-warāʾ al-nahr et Khurāsān 41
2) La guerre dont le butin fut un État et le changement qualitatif de la présence turque au sein du monde musulman 43
D)Les nouveaux maîtres du monde musulman 44
1) L'ascension des Seldjoukides 44
2) Le mariage de ṬuġrilBeg et de la fille du calife 47
3) La prépondérance des hommes d'état perses au sein de l'état 49
4) Al-Kundurī 50
5) Le « Niẓām » de l'État ou l'État de Niẓām 53
6) L'ère de Malik Šāh 61
7) Le meurtre de Niẓām al-Mulk 67
8) La mort du « fils » 74
9) Un sulṭān prisonnier des Turkmènes et la fin des Seldjoukides 75
10)Les insurrections religieuses à Bagdad à l'époque des Seldjoukides 79

DEUXIEME PARTIE

LA GEMELLITE DE L'ETAT ET DE LA RELIGION

CHAPITRE 1. L'ISMĀʿĪLISME EN TANT QUE MOUVEMENT DE RUPTURE 86
A)L'émergence du mouvement ismāʿīlien 86
1) Court historique des Ismāʿīliens 86
2) Les Fāṭimides 88
3) La pensée et l'organisation de l'ismāʿīlisme 90
B)Ḥasan-i Ṣabbāḥ et Alamūt 94
1) La division du mouvement ismāʿīlien 94
2) Le mouvement révolutionnaire de Ḥasan-i Ṣabbāḥ 97
3) Le combat des Seldjoukides contre l'ordre de Ḥasan-i Ṣabbāḥ 99
C) Les particularités du mouvement ismāʿīlien et ses conséquences historiques 102

CHAPITRE 2. LE TAṢAWWUF : LA LAME DE FOND 106
A)Un renouveau éthique 106
1) Le sens et la teneur du *taṣawwuf* 106
2) La naissance de la tradition du *taṣawwuf* et les premiers ṣūfis 108
3) La transformation du mouvement du *taṣawwuf* en école 110
B)L'être humain qui cherche Dieu en lui-même 112
1) La philosophie du *taṣawwuf* 112
2) Les sources de la philosophie du *taṣawwuf* 116
C)Le développement des courants de *taṣawwuf* à l'époque des Seldjoukides 119
1) La propagation sociale et la diffusion du *taṣawwuf* 119
2) La politique Seldjoukide en matière de *taṣawwuf* 124
3) La grande réconciliation et la transformation 127

CHAPITRE 3. LA REFONTE SUNNITE 130
A)L'État et la religion 130
1) Les origines du problème de l'imamat 130
2) La transformation de la communauté musulmane en État, les *ʿulamāʾ* et le pouvoir 137

3) Le droit politique, héritage de Māwardī et de Ğuwaynī 142
B)Al-Ġazālī 161
1) Ġazālī en tant que figure emblématique 161
2) La vie de Ġazālī 166
3) La quête de la « vérité » de Ġazālī 167
4) La posture politique de Ġazālī 170
5) La crise de Ġazālī et son engagement dans la voie du *taṣawwuf* 181
C)Les Madrasas Niẓāmiyyas 191
1) L'évolution historique des madrasas 191
2) Les raisons pour lesquelles les madrasas furent fondées selon le droit du *waqf* 195
3) La fondation des Madrasas Niẓāmiyyas 199
4) Le rôle joué par les Madrasas Niẓāmiyyas dans la refonte sunnite 206

TROISIEME PARTIE

LE LIVRE DE L'ETAT

CHAPITRE 1. LES MIROIRS DES PRINCES 218
A)Les Miroirs des princes en tant que genre littéraire 218
1) Les origines des Miroirs des princes 218
2) Le style des Miroirs des princes 220
B)Les premiers Miroirs des princes 221
1) Les Miroirs des princes en langue arabe rédigés après l'avènement de l'islam 221
2) Le Šāhnāma et les exemples des Miroirs des princes en langue persane 223
3) Les sources de la pensée de Niẓām al-Mulk 226

CHAPITRE 2. NIẒĀM AL-MULK ET SON SİYĀSAT-NAMĀ 228
A)Introduction au *Siyāsat-nāma* 228
1) La publication du *Siyāsat-nāma* sous forme de livre 228
2) Les raisons pour lesquelles Niẓām al-Mulk rédigea un Miroir des princes 231
3) La réflexion des conflits politiques de l'époque dans le *Siyāsat-nāma* 232
4) L'idéal et les contradictions de Niẓām al-Mulk 238
B)Vue d'ensemble du *Siyāsat-nāma* 240
1) Analyse structurelle du *Siyāsat-nāma* de Niẓām al-Mulk 241
2) Le contenu du *Siyāsat-nāma* 245
a) L'utilisation des *ḥadīṯs* dans le *Siyāsat-nāma* 245
b) Les personnalités historiques dans le *Siyāsat-nāma* 249

CHAPITRE 3. L'ÉTAT IDEAL DE NIẒĀM AL-MULK 253
A)Le sulṭān et l'État 253
1) Les sources et le caractère sacré de la légitimité du sulṭān 253
2) Devoirs et qualités 257
3) Les relations entre le sulṭān et le peuple 263
B)Les institutions de l'État et la bureaucratie 267
1) La nomination et le contrôle des vizirs 267
2) L'État et la justice 272
3) Le renseignement 279
4) La diplomatie 281
5) L'armée 285
6) La vie de la cour et l'utilisation des titres honorifiques 293
C)La doctrine étatique de Niẓām al-Mulk 297
1) La religion de l'État 297

2) Les circonstances qui influencèrent la politique religieuse de Niẓām al-Mulk 300
3) Les courants religieux dont il est question dans le *Siyāsat-nāma* 303
4) Les particularités des mouvements bāṭinīens et leur rapport au chiisme 311
5) Un seul État, une seule religion, une seule école doctrinale 313

CONCLUSION **319**

BIBLIOGRAPHIE **325**

INDEX **338**

REMERCIEMENTS

Il y a longtemps, mon père était venu travailler en France avant de rentrer définitivement en Turquie. Quand je décidai de m'y rendre à mon tour pour mes études, il me donna l'adresse d'une famille turque en disant que je pouvais leur demander de l'aide en cas de difficulté. En arrivant en France, j'étais toute seule, ne connaissant pas la langue et n'ayant aucun repère. La famille Bayer m'a accueillie comme une des leurs et m'a soutenue et aidée chaque fois que j'en avais besoin. Si j'ai pu faire ce travail aujourd'hui, c'est grâce à eux. Je me dois donc de dédier cette thèse à la famille Bayer en la personne de Monsieur Ibrahim Bayer et Madame Şerife Bayer.

Je suis reconnaissante à mon directeur de thèse Monsieur Abbès pour sa confiance et ses encouragements. Il m'a fixé des objectifs et a fait de très importantes contributions à ma thèse, de la planification au contenu. Le soutien de Monsieur Abbès m'a été d'autant plus précieux que mon travail a été obéré par des problèmes de santé de temps à autre.

Je suis également redevable à mon époux et à ma fille pour leur compréhension. Le travail qu'a nécessité ma thèse a souvent débordé sur notre temps de vie commun mais ils m'ont toujours soutenu et aidé de leur mieux. Mes remerciements vont également aux bibliothécaires de la bibliothèque de l'ENS de Paris et ceux de la bibliothèque de l'ISAM à Istanbul, qui étaient toujours courtois et disponibles à mon égard. Les contributions de mon ami Civan Gürel pour la rédaction de mon travail me furent très précieuses. De même, mon amie Katia Chikh m'a toujours apporté aide et réconfort à des moments difficiles. Je remercie également les propriétaires et le personnel du Café A Jean Bart pour leur accueil souriant et leur intérêt. Enfin, je dois des remerciements à Monsieur Abdullah Ünalan et mon frère Sıgbatullah Kaya, qui ont eu l'élégance de me laisser lire leurs ouvrages avant leur publication.

TRANSLITTÉRATION

ا	ā	ع	ʿ
ب	b	غ	G
ت	t	ف	F
ث	ṯ	ق	Q
ج	ǧ	ك	K
ح	ḥ	ل	L
خ	ḫ	م	M
د	d	ن	N
ذ	ḏ	ه	H
ر	r	و	W
ز	z	ي	Y
س	s	ى	A
ش	š	ء	ʾ
ص	ṣ	ة	a/at
ض	ḍ	اة	At
ط	ṭ		
ظ	ẓ		

Translittération des voyelles :

Longues	ا	A	ي	ī	و	U
Brèves	◻	A	◻	i	◻	U
Diphtongues	◻	A	◻	a		
Tanwīn	ـً	an	ـٍ	in	ـٌ	un

INTRODUCTION

Les XIe et XIIe siècles, sur lesquels nous nous sommes particulièrement penchés dans notre travail, sont une période très importante pour le monde de l'islam. Sans pour autant négliger son contexte historique, notre thèse était dans un premier temps limitée à l'étude du *Siyāsat-nāma* de Niẓām al-Mulk. Cependant, au fur et à mesure de l'avancée de nos lectures, nous nous sommes aperçus que cela ne serait pas suffisant car nous avons compris que cette période historique fut un moment de restructuration (ou de réforme) pour le sunnisme. Il nous fallait donc étudier à la fois les principales dynamiques de ce processus et les changements de paramètre qu'il impliquait. Un autre point qui nous a paru important est le rôle joué par les élites de l'époque, et plus particulièrement les *ʿulamāʾ*, dans cette entreprise de restructuration. Ayant clarifié notre problématique, nous avons réorganisé notre travail et poursuivi des recherches intenses au diapason de cette nouvelle optique.

Etant donné les limites de notre travail, nous n'avons évidemment pas la prétention d'avoir traité de cette période de manière exhaustive. Nous nous sommes plutôt efforcés d'en saisir les caractéristiques fondamentales, ainsi que l'évolution et l'influence des mouvements politico-intellectuels qui la marquèrent. Ce faisant, nous encourions notamment le risque de ne faire qu'effleurer la surface d'une période historique relativement vaste. Nous risquions également de ne pas arriver à exposer de manière satisfaisante et convaincante les liens entre les facteurs qui ont pesé sur cette époque. Il existait déjà de nombreux travaux très réussis traitant séparément des sujets dont il est question dans notre thèse. Citons à titre d'exemple le livre de George Makdisi intitulé *The Rise of Colleges* où il étudie les madrasas, les ouvrages de W. Montgomery Watt et Henri Laoust sur al-Ġazālī (*The Muslim Intellectual*, *La politique de Ġazālī*), ainsi que les travaux de Makram Abbès consacrés au droit politique (*Islam et politique à l'âge classique* et *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*). La lecture de ces ouvrages nous a été extrêmement utile. De même, le livre de Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak* (*Comprendre le paradigme sunnite*), dont nous regrettons qu'il n'ait été traduit ni en français ni en anglais, nous a ouvert de nouveaux horizons. Soucieux d'éviter les redites, nous avons tâché pour notre part d'expliquer la nature des liens entre les périodes, personnalités et systèmes de pensée traités dans ces ouvrages.

D'un point de vue méthodologique, la volonté de saisir au mieux l'atmosphère de cette époque nous a incité dans un premier temps à en étudier l'évolution historique. C'est cette approche qui a façonné la première partie de notre travail, qui est consacrée à l'entrée

des Turcs dans le monde de l'islam, la formation par les Turcs d'États et l'influence des traditions perses sur ce processus. Comme il s'agit d'une présentation succincte, il est tout à fait possible qu'elle comporte des lacunes. Nous avons cependant estimé ce cadre historique indispensable pour une bonne compréhension des rapports entre pouvoir et savoir. Car il aurait été difficile d'explorer l'évolution du débat sur l'imamat et les dynamiques de la restructuration sunnite sans exposer auparavant l'expression des capacités militaires des Turcs dans le cadre de la tradition étatique perse ainsi que leur volonté de s'imposer comme les maîtres du monde musulman.

La deuxième partie de notre thèse est consacrée à l'étude du mouvement ismāʿīlien et du *taṣawwuf*, avec notamment un point qui nous semble important, à savoir les liens que l'ismāʿīlisme et le *taṣawwuf* entretiennent avec la restructuration sunnite. Nous considérons en effet que celle-ci a été provoquée et influencée par ces mouvements. Le sunnisme a accompli sa réforme en assimilant le *taṣawwuf* et en diabolisant le mouvement ismāʿīlien, et ce de manière à inclure tous les courants religieux, philosophiques et intellectuels qui en participent, y compris le chiisme et le muʿtazilisme. Ces deux mouvements ont donc déterminé à la fois la teneur et les objectifs de la restructuration sunnite. Il aurait notamment été difficile à celle-ci de se réaliser et de trouver une légitimité sociale sans le *taṣawwuf* et les *ṭarīqas*.

Dans la deuxième partie, nous présentons un nouveau genre littéraire dont les débats sur l'imamat sont au fondement, à savoir le droit politique, notamment à travers l'étude de l'héritage intellectuel de Māwardī et de Ǧuwaynī. Māwardī fait figure de pionnier de ce genre inédit. Quant à Ǧuwaynī, il s'agit d'un penseur engagé au point d'entraîner les *ʿulamāʾ* dans le champ politique et de leur assigner une mission politique. Nous estimons que Ǧuwaynī a eu une influence considérable sur les dimensions intellectuelles et politiques de la restructuration sunnite. A cet égard, la contribution qu'il a faite à la théorie politique en s'émancipant d'une pensée centrée sur le califat et son influence sur les *ʿulamāʾ* nous paraissent avoir été insuffisamment étudiées jusqu'à présent.

Toujours dans la deuxième partie, nous présentons une réflexion sur Ġazālī, une des personnalités emblématiques de cette époque. Selon nous, la grandeur véritable de Ġazālī tient à sa formulation très habile de l'union du sunnisme et du *taṣawwuf* et au fait qu'il ait réussi à faire accepter cette union par les milieux intellectuels. Parallèlement à l'étude des textes politiques qu'il rédigea dans le cadre des débats sur l'imamat et dans le but de combattre les courants hérétiques, nous nous sommes donc efforcés de traiter de ces aspects de sa démarche. Notre souci premier fut cependant de montrer la place que Ġazālī occupa au

sein du système dominant. Car, aussi brillant qu'il soit, Ġazālī est un penseur qui est le produit de sa propre époque. C'est pour cela que nous présentons une étude des Madrasas Niẓāmiyyas immédiatement après avoir évoqué Ġazālī, qui fut lui-même formé dans ces madrasas. Notre travail aurait été lacunaire s'il s'était borné à l'influence d'un certain nombre d'individus sur la restructuration sunnite, d'où notre souci d'étudier le rôle qui y jouèrent les Madrasas Niẓāmiyyas. En effet, la propagation de ces lieux d'enseignement a changé en profondeur le caractère de la relation entre savoir et pouvoir. De même, les madrasas furent un important instrument de l'assimilation du *taṣawwuf* par le sunnisme.

La principale carence de la deuxième partie de notre thèse est l'absence d'un chapitre à part entière sur le chiisme. Bien qu'ayant présenté les évolutions des étapes de l'ismāʿīlisme, qui est une branche du chiisme, et ayant très régulièrement évoqué l'influence exercée par le chiisme à cette époque, les limites de notre travail ne nous ont pas permis d'aller plus loin. Nous n'en sommes pas moins arrivés à la conclusion que, tandis que la restructuration sunnite s'est développée sur la base d'une opposition – pour ne pas dire une haine – envers le chiisme, celui-ci s'est radicalisé en attirant à lui tous les mouvements dissidents, et a connu une évolution qui a jeté les fondements d'une identité chiite n'en faisant qu'un avec la culture perse.

Au fil de nos recherches, nous avons constaté avec un grand intérêt l'importance que revêt la région du Khurāsān à cette époque. Le fait que des personnalités aussi importantes que Ǧuwaynī, Ġazālī et Niẓām al-Mulk en soient issues, que le système des madrasas y soit né et que le Khurāsān soit aussi un centre très important pour les chiites : tout cela en fait effectivement une région tout à fait remarquable. De surcroît, le Khurāsān joua aussi un rôle capital dans la découverte du monde musulman par les Turcs. Dans le cadre de ce travail, nous nous sommes bornés à évoquer l'importance du Khurāsān pour la restructuration sunnite du fait d'avoir préludé à la fois aux débuts de l'assimilation du *taṣawwuf* par le sunnisme et à la genèse du système des madrasas. Les raisons de la prééminence du Khurāsān et les facteurs historiques, sociaux et culturels qui y présidèrent mériteraient une étude à part entière.

Quant à la troisième partie de notre travail, elle est caractérisée par l'effort consistant à essayer de comprendre cette époque à travers le prisme du *Siyāsat-nāma* de Niẓām al-Mulk. Ce dernier est très attaché à la culture et à la tradition politique perse, ce dont le *Siyāsat-nāma* est une des preuves les plus manifestes. Cependant, en servant trente ans durant les Seldjoukides, première dynastie fondée par des Turcs, en tant que vizir, Niẓām al-Mulk fut aussi un des fondateurs d'une structure étatique issue d'une synthèse turco-perse. De ce point

de vue, tout en étant une des œuvres les plus importantes de la littérature des Miroirs des princes, le *Siyāsat-nāma* de Niẓām al-Mulk est aussi une source de renseignements incomparable sur l'atmosphère politique de l'époque, que son auteur évoque de façon à la fois directe et indirecte. Nous avons choisi d'intituler la troisième partie de notre thèse « Le Livre de l'État » justement pour mieux accentuer le rôle historique joué par Niẓām al-Mulk. Car une lecture attentive du *Siyāsat-nāma* révèle qu'il ne s'agit pas seulement d'un livre contenant des conseils destinés au souverain. Les chapitres rajoutés ultérieurement à son ouvrage par Niẓām al-Mulk renferment notamment l'expression succincte de ses réflexions stratégico-politiques en tant qu'homme d'État. Ses idées concernant la religion et la lutte contre les courants hérétiques ont de l'importance à la fois parce qu'elles expriment le point de vue de l'État et parce qu'elles sont en concordance avec le travail de penseurs de premier plan tels que Ǧuwaynī et Ġazālī. A cet égard, il est possible d'affirmer que Niẓām al-Mulk est un des acteurs les plus importants de la restructuration sunnite, non seulement en tant que responsable politique mais aussi en tant que penseur. Selon nous, Niẓām al-Mulk, Ǧuwaynī et Ġazālī sont des personnalités qui doivent être pensées comme formant un tout. La communication et les influences mutuelles entre les membres de ce trio constituent une des dynamiques fondamentales de la formation de l'univers politique et intellectuel de cette époque. Par conséquent, des politiques comme la création d'un système de madrasas à échelle du pays, le soutien accordé au *taṣawwuf*, la formation d'un front sunnite contre le chiisme et la répression très violente des mouvements bāṭinis doivent être considérées comme les fruits d'une pensée collective au sein de laquelle Niẓām al-Mulk est le représentant et porte-parole de l'État tandis que Ǧuwaynī et Ġazālī représentent les *'ulamā'*. Cela dit, il s'agit là de la mise en pratique d'un nouveau paradigme qui change aussi bien la forme que le caractère des relations entre religion et État et par conséquent entre savoir et pouvoir. Ce changement fait qu'il devient d'un côté possible de voir des penseurs tels que Ǧuwaynī et Ġazālī comme des acteurs politiques et de l'autre nécessaire de considérer Niẓām al-Mulk comme un penseur.

PREMIÈRE PARTIE

UNE BREVE HISTOIRE DES SELDJOUKIDES ET LA POLITIQUE SELDJOUKIDE A L'ÉPOQUE DE NİẒĀM AL-MULK

Les limites de notre travail ne nous permettent pas de nous livrer à une étude approfondie de l'histoire seldjoukide qui, à son tour, est une composante importante de l'histoire turque comme de l'histoire islamique. Une telle entreprise nous exposerait à un double risque : celui de délaisser notre problématique propre et celui de déserter le champ de notre discipline qu'est la philosophie politique.

Cependant, il ne nous serait pas non plus possible de laisser tout à fait de côté l'histoire, considérée comme la mère de toutes les sciences sociales. Car, à l'instar de Niẓām al-Mulk qui fait l'objet de notre travail, tous les grands penseurs, philosophes et hommes d'État sont les résumés vivants de leur propre époque. Ils peuvent de plus être définis comme autant d'incarnations du savoir et de l'expérience accumulés par l'humanité au fil des millénaires, chacun de ces avatars se manifestant à un moment historique et dans un cadre géographique où toutes les conditions (sociales, politiques, culturelles) sont réunies pour favoriser son émergence. De ce point de vue, il ne saurait y avoir de personnalité ou de pensée divorcée de la réalité de son contexte historique.

Cela nous paraît donc utile d'évoquer, fût-ce sommairement, la période historique sur laquelle porte notre travail, à la fois pour mieux comprendre le contexte de cette époque et pour mieux saisir le continuum qui relie les structures sociales, à commencer par l'État, et les systèmes de pensée. Nous pensons par ailleurs que l'analyse sociopolitique objective de la longue marche des Turcs des steppes de l'Asie Centrale vers l'intérieur de l'Europe peut éclairer utilement l'actualité.

Pourquoi et de quelle manière les Turcs sont-ils partis de l'Asie Centrale pour s'orienter vers l'Inde, l'Asie Mineure et le Moyen-Orient ? Pourquoi et dans quelles circonstances se sont-ils convertis à l'islam? Durant tout ce processus, quelles ont été leurs interactions avec les cultures nomades et sédentaires qu'ils ont côtoyées ? Quels sont les facteurs qui ont présidé à la fondation par les Turcs de toute une série de grands et puissants États (Seldjoukides, Seldjoukides d'Anatolie et l'Empire ottoman) ? Quels ont été leurs apports dans les contrées où ils se sont rendus et quels éléments s'y sont-ils appropriés ?

Toutes ces questions et les réponses que nous nous efforcerons d'y apporter nous permettront d'acquérir une meilleure compréhension de Niẓām al-Mulk et de son époque.

CHAPITRE 1. LA CHUTE DES ʿABBĀSIDES ET LES NOUVEAUX MAITRES DU MONDE MUSULMAN

A) La chute des ʿAbbāsides et le califat sous tutelle

1) Les Ṭāhirides et la nécessité d'une nouvelle armée

La fin du VIIIe siècle marque à la fois le sommet de la puissance des ʿAbbāsides et le commencement de sa fin. Une crise de succession se manifesta en effet à l'époque de Hārūn al-Rašīd (786-806), considéré comme le plus grand des califes ʿabbāsides. Ce dernier avait légué le califat à son fils aîné al-Amīn (né d'une mère arabe) et le gouvernorat du Khurāsān à son fils cadet al-Maʾmūn (786-833) né d'une mère perse.[1] Ce dernier était aussi deuxième dans la succession pour devenir calife. Quand, à la mort de son père, al-Amīn voulut nommer son propre fils comme gouverneur à la place de son frère,[2] cela provoqua une guerre civile dévastatrice. Bien qu'al-Amīn disposât de l'armée centrale de Bagdad, al-Maʾmūn réussit à se rallier les chefs militaires du Khurāsān, ce qui lui permit de vaincre son grand frère (813).[3]

La guerre civile ne fit qu'aggraver la crise, aussi bien du point de vue économique et politique que social. Al-Maʾmūn ne parvint jamais à établir la légitimité de son califat auprès du peuple.[4] Il se trouva de surcroît dépendant du soutien militaire des commandants des armées du Khurāsān, et plus particulièrement de Ṭāhir b. al-Ḥusayn (m. 822).[5]

Al-Maʾmūn et son frère al-Muʿtaṣim (833-842) avaient besoin d'une force militaire neuve et d'une nouvelle équipe pour la diriger. Pensant qu'ils pouvaient constituer un contrepoids vis-à-vis des éléments arabes et perses de l'armée, al-Maʾmūn eut l'idée d'y incorporer les Turcs, qu'il avait côtoyés au Khurāsān et dont il avait pu observer de près les talents militaires. Lui et son successeur firent de l'intégration des Turcs dans leur armée une politique d'État, en particulier vers la fin de leur règne. Afin d'affaiblir la tutelle qui leur avait été imposée par les Ṭāhirides, al-Maʾmūn et al-Muʿtaṣim prirent le parti de réorganiser

---

1 SPULER Bertold, *Iran in the Early Islamic Period (*1952*)*, Ed. by R. G. Hoyland, Brill, Leiden 2014, p. 51. Voir aussi NICKOLSON Reynold A., *A Literary History of the Arabs*, T. Fisher Unwin, London 1907, p. 262.

2 LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, Payot, Paris 1965, p. 83.

3 SPULER Bertold, *Iran in the Early Islamic Period*, *op. cit*., p. 52-53.

4 Laoust indique qu'al-Maʾmūn continua de résider à Merw même après avoir vaincu son frère et qu'il alla jusqu'à envisager d'en faire sa capitale, ce qui nous montre qu'il pensait qu'il ne recevrait pas un soutien suffisant de la part de la population de Bagdad. Voir LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit.,* p. 93.

5 NICKOLSON Reynold A., *A Literary History of the Arabs*, *op. cit*., p. 262-263.

l'armée et mirent sur pied une armée d'esclaves.[6] Il y avait déjà eu des soldats esclaves dans les armées umayyades et ʿabbāsides, mais il était maintenant question d'avoir une armée constituée exclusivement d'esclaves, commandants compris. Il s'agissait donc vraiment d'un tout nouveau système, que tous les États à venir de la région allaient faire leur sous une forme ou une autre.

Le principal facteur qui incita les califes à bâtir un tel système était le désir de se défaire de la tutelle militaire et, partant, l'idée que les soldats esclaves, qui n'avaient aucun lien avec la région (qu'il soit d'ordre culturel, social ou autre), demeureraient fidèles au calife et ne s'immisceraient pas dans les querelles politiques. A la demande du calife al-Māʾmūn, son frère al-Muʿtaṣim se fit le maître d'œuvre de ce système militaire.[7]

Al-Māʾmūn avait initié l'intégration des Turcs dans l'armée au Khurāsān en vue d'utiliser leurs services pour mater les révoltes contre le pouvoir. Quant aux commandants turcs, tels qu'Afšīn, Ašnās et Buġā al-Kabīr qui servaient sous son frère Muʿtaṣim, on les envoyait contrer les attaques des Byzantins.[8] En 830, le commandant turc Ašnās avait entrepris des expéditions couronnées de succès en Anatolie.[9] Afšīn, lui, avait réussi à mettre fin à un important soulèvement en Égypte.[10] Les Turcs étaient ainsi devenus un élément important et apprécié de l'armée.

La nouvelle armée était donc formée d'esclaves achetés individuellement et réunis au sein de régiments, dont l'écrasante majorité était issue d'ethnies turques. Chaque régiment avait sa propre mosquée et son propre marché, le but étant d'empêcher les contacts entre les soldats et la population civile, à la fois pour préserver leurs qualités martiales et pour les tenir à l'écart des conflits politiques qui avaient commencé à contaminer le peuple.[11]

Avec le temps, ce système qui donna d'abord d'excellents résultats suscita à son tour d'autres problèmes. Le commandant de chaque régiment formait et rémunérait lui-même les

---

6 *Ibid.,* p. 263

7 Les ʿAbbāsides voulaient une armée dont les soldats seraient dévoués corps et âme au calife. Ces soldats devaient être des esclaves, acquis très jeunes et choisis en fonction de leurs talents et de leur niveau de savoir. Il était par ailleurs impératif qu'ils n'aient aucun rapport avec les querelles intestines de l'islam. Dans le *fī Manāḳib al-Turk* d'al-Ǧāḥiẓ, il est indiqué que « [l]e choix de Turcs au détriment d'Arabes ou de Perses était motivé par le fait qu'ils n'appartenaient à aucune maison, tribu ou famille ; par leurs compétences guerrières très développées (ils étaient capables de décocher très rapidement des flèches tout en chevauchant) ; par leur bravoure et leur courage. » Voir AL-ǦĀḤIẒ, *Risāla fī Manāḳib al-Turk,* Taḥqīq wa šarḥ ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabaï al-Ḫānǧī, Le Caire 1964, p. 46-49, (29).

8 IBN AL-AṮĪR , *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, Dar Ṣadir, Beyrouth 1966, Vol. IV, p. 229-230.

9 AL-ṬABARĪ, *Taʾrīḫ al-Ṭabarī,* éd. ʿIzz al-Dīn Muʾassasaï, Beyrouth 1992, Vol. IV, p. 306.

10 AL-ṬABARĪ, *Taʾrīḫ al-Ṭabarī, op. cit.*, Vol V, p. 182.

11 *Ibid.*, p. 192.

soldats qui, là où on attendait de leur part une loyauté absolue vis-à-vis du calife, devaient avant tout obéissance à leur chef. Acquérant de plus en plus de pouvoir, les commandants n'étaient plus à même de se tenir à l'écart des querelles politiques. De même, en dépit de tous les efforts, il était impossible d'isoler totalement les soldats, et surtout leurs commandants, de la société. Bien qu'étrangers à la région du point de vue socio-culturel, du fait d'avoir été élevés dans la religion musulmane, les soldats s'étaient intégrés dans la société arabe. Les militaires, à commencer par leurs commandants, nouèrent ainsi des liens avec la population locale, ne serait-ce que par le biais de mariages. Cependant, la population de Bagdad, les soldats arabes de l'ancienne armée et les forces ṭāhirides qui faisaient office de police (*šurṭa*) à Bagdad rechignèrent à accepter la présence de ces esclaves. Avec le temps, les mésententes se transformèrent en affrontements sanglants. La solution adoptée par le calife al-Muʿtaṣim pour remédier à ce problème consista à bâtir une nouvelle capitale à cent-dix kilomètres au nord de Bagdad. Cette ville, baptisée Sāmarrā, accompagna la capitale culturelle et commerciale Bagdad en tant que capitale militaire et administrative de 830 jusqu'en 870.[12]

Cependant, loin d'être la panacée espérée, la construction d'une nouvelle capitale ne fit qu'aggraver les problèmes existants. A l'écart du peuple, l'armée n'en fut pas moins le théâtre de conflits qui se développèrent entre les différents régiments. Les commandants militaires imposèrent progressivement leur domination aux bureaucrates civils et firent main basse sur la direction des provinces.[13] Finalement, l'armée s'avisa même de se mêler de l'élection califale. Et lorsqu'on exécuta les principaux commandants afin de restaurer l'ordre, les soldats restés sans chef sombrèrent dans le banditisme, accentuant encore plus l'aspect chaotique de la situation.[14]

A la suite de toutes ces péripéties, le comportement des esclaves soldates ne fit qu'aggrandir le fossé entre le peuple et le calife, aggravant un peu plus la crise de légitimité à laquelle celui-ci était confronté. En effet, le calife en était réduit à essayer de contrôler la société dont il était issu à l'aide de soldats étrangers.

---

[12] BARTHOLD V.V., *Mussulman Culture,* Traduction de russe par Shadid Suhrawardy, University of Calcutta, Calcutta 1934, p. 56-57.

[13] LAPIDUS Ira M., *A History of Islamic Societies,* Third Edition, Cambridge University Press, New York 2014, p. 86.

[14] *Ibid*., p. 86.

2) La dissolution de l'organisation administrative et la dégénérescence de la bureaucratie

Les changements survenus dans l'organisation administrative durant cette période rendaient également malaisé pour le gouvernement central de maintenir son contrôle sur l'empire. Les provinces avaient commencé à se comporter comme des entités indépendantes, et les interventions militaires ne faisaient que renforcer ces tendances à l'autonomie. Pire que tout, la corruption s'était emparé de la bureaucratie. Népotisme, irrégularités et pots-de-vin avaient atteint un niveau sans précédent. Les fonctionnaires subissaient l'influence des partis et fractions dont le poids au sein de la société n'avait fait qu'augmenter depuis le IXe siècle. Une fois en poste, tous les hauts fonctionnaires, à commencer par les vizirs, remplissaient leur administration de personnes appartenant à leur propre parti.[15]

Les plus importants de ces partis étaient Banū l-ǧarrāḥ et Banū l-furāt. Banū l-ǧarrāḥ se composait en grande partie de chrétiens nestoriens originaires du sud de l'Irak et de chrétiens convertis à l'islam. A l'époque d'al-Mutawwakkil (847-861), on avait octroyé aux chrétiens des privilèges (qui ne tarderaient certes pas à être révoqués) : liberté de culte, exemption du service militaire, le droit de construire des églises. De plus, on accorda aux convertis dont les parents étaient chrétiens le droit d'hériter, bien que cela ne fût pas sanctionné par le droit islamique.[16] En règle générale, Banū l-ǧarrāḥ suivait une ligne politique sunnite. Quant à l'autre parti, Banū l-furāt, ses membres étaient des chiites Bagdadis. Le caractère sectaire, voire religieux de ces deux partis ne fit qu'exacerber les contradictions sociales. Chaque nouveau vizir fit le choix d'appuyer son propre parti et d'obtenir des privilèges pour ses partisans en usant des moyens de l'État, si bien que les califes, de plus en plus impuissants, finirent par perdre toute influence. Le trésor public était littéralement pillé par les partis.[17]

Afin de surmonter les dégâts causés par la bureaucratie corrompue, on procéda à des changements dans le système de l'*iqṭāʿ*[18] et on développa le système de l'*iltizām*. Des *iqṭāʿs*

---

15 *Ibid.*, p. 86-87.
16 *Ibid.*, p. 87.
17 *Ibid.*, p. 87.
18 « [I]l pouvait les exploiter directement, par un mode ou un autre de location directe ; et c'est à cette catégorie de biens qu'on restreignait pratiquement l'usage de l'appellation *ṣawāfī*, ou bien il pouvait en faire l'objet de larges concessions à long terme, attribuant à des particuliers, sous réserve du paiement d'une redevance, les prérogatives pratiques d'un propriétaire, et cela constituait ce qu'on appelait dans les deux ou trois

furent distribués aux soldats, aux membres de la cour et aux fonctionnaires. Ainsi les propriétaires d'*iqṭāʿ* levaient-ils eux-mêmes les impôts au nom de l'administration centrale et en transmettaient-ils une partie à État. Ce système, qui semblait devoir fonctionner à court terme, était condamné à se scléroser à long terme. Car les propriétaires d'*iqṭāʿ* perturbaient gravement le fonctionnement des administrations locales et profitaient de leur communication directe avec le pouvoir central pour augmenter leur influence au détriment des pouvoirs locaux. La vente des *iqṭāʿs* favorisa l'émergence de grands propriétaires terriens et les petits propriétaires, ainsi que les paysans écrasés par les impôts, durent se soumettre aux propriétaires d'*iqṭāʿ,* décuplant la puissance de ceux-ci au point qu'ils devinrent capables de tenir tête au pouvoir central.[19]

Une autre solution envisagée pour surmonter le dysfonctionnement de la bureaucratie était l'*iltizām.* Afin de pouvoir toucher les impôts directement et par avance, l'État se mit à vendre le droit de lever des impôts aux *multazims*. Ainsi, l'État se faisait payer en avance les impôts annuels par les *multazims*.[20] Cela eut pour conséquence d'inciter les *multazims*, qui voulaient évidemment faire des bénéfices, à exercer de plus en plus de pression sur la population. Il aurait fallu un mécanisme de contrôle efficace et clair pour que le fonctionnement de ce système se fasse dans l'intérêt de l'État mais la bureaucratie n'était plus en mesure d'assurer cela.[21]

Dans les régions dont ils avaient obtenu l'adjudication, les *multazims* étaient également chargés de représenter l'État. D'une certaine manière, l'État transférait ses prérogatives contre une certaine somme d'argent à des individus, qu'il chargeait non seulement de la levée des impôts mais aussi des responsabilités dévolues aux administrations locales, allant d'investissements pour assurer l'irrigation des terres à l'ordre public.[22] Au terme d'un fonctionnement pareil, il était inévitable que les *multazims* s'emparent de l'administration des régions où ils se trouvaient et que l'État perde le contrôle des provinces. Progressivement,

---

premiers siècles de l'islam des *qaṭāʾiʿ,* pluriel de *qaṭīʿa*, littéralement des parcelles, et qu'on prit plus tard l'habitude d'appeler plus abstraitement *des iqṭāʿ*, terme de même racine signifiant l'acte de concession d'une telle *qaṭīʿa*. » CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) II*, Centre de Documentation Universitaire (Sorbonne), Paris 1961, p. 17. Pour le système de l'*iqṭāʿ* voir aussi RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, Ifpo, Beyrouth-Damas 2015, Vol. 1, p. 200-201.

19 LAPIDUS Ira M., *A History of Islamic Societies*, *op. cit*., p. 87.

20 M. Abbès relate les injustices que ce système, également appelé *« al-qabāla »*, engendra pour la population paysanne. Voir AL-MĀWARDĪ, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, traduit de l'arabe par M. Abbès et précédé d'un essai sur les arts de gouverner en Islam, Les Belles Lettres, Paris 2015, p. 405.

21 LAPIDUS Ira M., *A History of Islamic Societies*,*op. cit*., p. 87.

22 *Ibid.*, p. 87.

les provinces les plus lointaines devinrent indépendantes tandis que celles situées à proximité de Bagdad acquéraient une semi-indépendance.

B) Le califat à deux têtes

1) Les provinces devenues indépendantes et les insurgés aux portes de Bagdad

De soldat esclave devenu lieutenant-gouverneur de l'Égypte, Aḥmad b. Ṭūlūn (m. 884) proclama l'indépendance de la province et fonda la dynastie connue sous le nom des Ṭūlūnides (868-905).[23] Profitant de l'affaiblissement de l'autorité de l'État central, les populations des autres provinces se soulevèrent également. Au sud de l'Irak, les esclaves connus sous le nom de Zanj (*zanǧī*) entamèrent une insurrection de longue durée. Vers le milieu du IXe siècle, les Ṣaffārides se révoltèrent et s'emparèrent de Sīstān, de Kirmān, du Khurāsān et de l'Inde du Nord. Ils conquirent également l'ouest de l'Iran et attaquèrent l'Irak, mais furent vaincus. Néanmoins, les Ṣaffārides parvinrent à imposer au calife leur domination sur la plus grande partie du territoire de l'Iran, et notamment du Khurāsān.[24]

L'élimination des Ṣaffārides par les Sāmānides originaires de Mā-warāʾ al-Nahr (900) procura un soulagement temporaire aux ʿAbbāsides. Car, bien qu'ayant établi une dynastie, les Sāmānides avaient proclamé leur loyauté au calife et l'administration de leur État était fondée sur un système ancien hérité des Perses, ce qui ne gênait en rien les ʿAbbāsides.[25] En 905 toujours, le calife mit fin à la domination ṭūlūnide en Egypte et en Syrie. Cependant, toutes ces victoires militaires ne firent que retarder l'inévitable déclin. Le charme était rompu, si on peut dire. Un des événements les plus importants de cette époque fut probablement l'émergence du chiisme comme réservoir d'idées de la résistance contre l'autorité centrale.

Vers le milieu du Xe siècle, l'ismāʿīlisme, qui était une branche du chiisme, se répandit en Irak, en Syrie, en Mésopotamie, au Yémen, à Daylam, à l'est de l'Iran et en Afrique du Nord.[26] Sa propagation rapide sur un territoire aussi vaste peut s'expliquer par la perturbation de l'ordre établi. On ne peut guère dire que l'ismāʿīlisme soit doté d'une doctrine

---

23 *Ibid.*, p. 89.
24 Pour les Ṣaffārides voir SPULER Bertold, *Iran in the Early Islamic Period*, *op. cit.*, p. 65-71.
25 *Ibid.*, p. 76.
26 DAFTARY Farhad, "Introduction", *Medieval Ismaʿili History and Thought*, Ed. par Farhad Daftary, Cambridge University Press, Edinburgh 1996, p. 2.

cohérente,[27] et c'est peut-être justement cela qui lui valut de devenir l'idéologie de résistance de tous les mouvements d'opposition, d'Afrique du Nord jusqu'en Inde. Non seulement l'ismāʿīlisme n'avait pas de doctrine claire mais il était à même d'intégrer en son sein les cultes préislamiques de la région. De même, grâce à ses propagandistes dits *dāʿis*, il parvint à s'infiltrer dans l'organisation des *futuwwa* qui, contrairement à ce qu'on en dit, était bien plus qu'un simple regroupement d'artisans.[28]

La plupart des historiens spécialistes du Moyen Age et de l'ère moderne s'accordent à dire que l'ismāʿīlisme était un courant destructeur dissimulant ses véritables objectifs.[29] . C'est un point de vue auquel il ne nous est pas possible d'adhérer. Lorsque nous aborderons ce sujet plus en détail dans la deuxième partie de notre travail, nous exposerons les contributions de l'ismāʿīlisme au monde de l'islam aussi bien sur le plan des idées que sur le plan théorique. Il est en effet quasiment certain que le mouvement subversif à venir mené par Ḥasan-i Ṣabbāḥ, connu en Occident comme la secte des *assassins*, était une branche de l'ismāʿīlisme.[30] Pour résumer, tous ceux qui avaient des griefs envers l'ordre établi étaient condamnés à entrer dans l'orbite de l'ismāʿīlisme. Le chiisme avait de toute façon fait le lit de telles oppositions de longue date.

Les soulèvements et les mouvements populaires de cette époque doivent être considérés comme des éruptions sociales et non religieuses. Les paysans opprimés qui s'appauvrissaient rapidement, les commerçants qui n'arrivaient plus à exercer leur métier, les esclaves, les bédouins exclus et méprisés depuis toujours, les Ḫāriǧis, les représentants des cultes anciens, bref, toutes les couches sociales aspirant à la justice, s'engagèrent dans des soulèvements d'envergure d'une grande efficacité. Une des manifestations les plus frappantes de cette aspiration de la société est le mouvement des Qarmaṭes. C'est ainsi qu'on désigne les révoltes à grande échelle qui se sont produites au tout début du Xe siècle en Arabie du Nord, en Syrie et en Irak. Ce mouvement est même parvenu à fonder un État au Bahreïn.[31] Dans les années 920, les Qarmaṭes attaquèrent également le sud de l'Irak, menaçant ainsi Bagdad. Ils

---

[27] CAHEN Claude, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Institut Français de Damas, Damas, 1977, p. 199-200.

[28] Pour *futuwwa* voir RENTERGHEM Vanessa V, *Les élites bagdadiennes au temps des* Seldjoukides, *op. cit.,* Vol. 1, p. 450-451 et 456-458.Voir aussi CAHEN Claude., *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, *op. cit*., p. 199-200.

[29] DAFTARY Farhad, "Introduction", *Medieval Ismaʿili History and Thought*, *op. cit*., p. 9-11. Voir aussi HODGSON M. G. S., "The Ismāʿīlī State", *The Cambridge History of Iran, The Saljuk and Mongol Period*, Ed. par J.A. Boyle, Cambridge University Press, Vol. 5, Edinburgh 1968, p. 423.

[30] DAFTARY Farhad, "Introduction", *Medieval Ismaʿili History and Thought*, *op. cit*., p. 9.

[31] Pour les Qarmaṭes voir LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit.*, p. 140-143.

prirent de plus le contrôle des voies de pèlerinage et attaquèrent et pillèrent la Mecque (931).[32]

2) Égypte

On assista, à peu près à la même période, à l'émergence en Afrique du Nord des Fāṭimides, autre branche de l'ismāʿīlisme. Ceux-ci devinrent les maîtres de l'Égypte et de l'Afrique du Nord au cours de la deuxième moitié du Xe siècle.[33] Les Fāṭimides disaient être les seuls véritables épigones du Prophète et refusaient par conséquent de reconnaître le califat ʿabbāside.[34]

Prétendant que le poste califal leur revenait de droit, les Fāṭimides furent à l'origine de la rupture entre les ʿAbbāsides et les Umayyades d'Andalousie ainsi que les autres États d'Afrique. Ce double califat[35] nuisait considérablement au prestige des califes ʿabbāsides. L'institution califale était en proie à une véritable crise de légitimité.

3) Les Ḥamdānides et les Būyides

En Mésopotamie, les Arabes chiites se réunirent autour de la famille des Ḥamdānides pour imposer leur domination, de Mossoul jusqu'à Bagdad au sud.[36] Les chiites fuyant les ʿAbbāsides convertirent la population de la région de Daylam avant d'y proclamer leur indépendance en 864. Devenant de plus en plus puissants en Iran de l'ouest, les Daylamites avancèrent jusqu'à Bagdad, constituant ainsi une menace pour le califat. Soucieux de se débarrasser de la pression qui s'exerçait sur lui, le calife créa en 936 le poste d*'amīr al-umarā* (généralissime de l'armée, chef des chefs).[37] Il renonçait ainsi à l'ensemble de ses droits et prérogatives, hormis le choix de l*'amīr*, c'est-à-dire le choix du personnage le plus puissant de l'État.

---

32 *Ibid*., p. 142. Voir aussi LAPIDUS Ira M., *A History of Islamic Societies*, *op. cit*., p. 89.

33 LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit*., p. 143.

34 NICKOLSON Reynold A., *A Literary History of the Arabs*, *op. cit*., p. 274-275.

35 Avec les Fāṭimides, il convient en fait de parler d'un califat triple plutôt que double. Qu'elles soient grandes ou petites, les entités politiques fondées par les musulmans en al-Andalus ne reconnurent jamais le califat des ʿAbbāsides et suivirent leur propre trajectoire en tant que centre civilisationnel. Dans le cadre de notre travail, nous avons surtout insisté sur l'émergence des Seldjoukides et ses conséquences philosophiques, sociales et politiques et n'avons pas étudié les Umayyades d'al-Andalus, qui n'eurent pas de relation directe avec les Seldjoukides du fait de la distance géographique qui les séparait. L'utilisation de notre part de notions telle que « double califat » ne signifie pas pour autant que nous ayons négligé les Umayyades d'al-Andalus.

36 LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit*., p. 150. Voir aussi SPULER Bertold, *Iran in the Early Islamic Period*, *op. cit*., p.79.

37 CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit*., p. 17-18. Voir aussi SPULER Bertold, *Iran in the Early Islamic Period*, *op. cit*., p .88.

En 937, au sein des Daylamites, les Būyides (ou Buwayhides) s'approprièrent le statut de famille dynastique. Après une lutte à facettes multiples, les Būyides prirent le contrôle de Bagdad. Désormais, la dynastie ʻabbāside n'avait d'existence que sur le papier et le califat était entièrement sous la tutelle des Būyides.[38] Ces changements provoquèrent l'effondrement économique de la paysannerie, formée de petits propriétaires terriens toujours désireux d'avoir un régime stable à la tête du pays. Le cumul des révoltes, des querelles politiques et de la corruption au sein de l'État fit de plus en plus reculer aussi bien l'économie traditionnelle fondée sur l'agriculture que le commerce. La région de l'Irak s'appauvrit tout particulièrement et connut même une baisse démographique non négligeable.[39]

La désintégration de l'empire ʻabbāside fut le résultat des changements politiques, sociaux et économiques dont nous venons d'esquisser un aperçu. La conséquence en fut la domination de la région par de petits États plutôt que par un État central unique. Les bureaucrates et les petits propriétaires terriens favorables à un grand État central furent ainsi remplacés par les grands propriétaires terriens et les soldats, qui y étaient opposés. Tel était le visage qu'offrait le Moyen-Orient au moment où les Turcs s'y installèrent progressivement. Chacun des États de la région, de même que, des *ʻulamāʾ* (savants) aux paysans, l'ensemble des classes sociales cultivaient la nostalgie de leur glorieux passé impérial. Toute la question était de savoir comment et par qui celui-ci allait être ravivé.

---

[38] LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit.*, p. 156. Pour les descendantes des Būyides voir SPULER Bertold, *Iran in the Early Islamic Period, op. cit.*, p. 86.

[39] Pour les Būyides voir NICKOLSON Reynold A., *A Literary History of the Arabs*, *op. cit.*, p. 274-275.

CHAPITRE 2. LES NOMADES A LA PERIPHERIE DU MONDE MUSULMAN ET LA CONVERSION DES TURCS A L'ISLAM

A) La longue marche vers l'Ouest des Turcs immigrés

1) La quête des nomades pour trouver un « yurt »

Il existe diverses hypothèses historiques concernant les origines du groupe ethnique défini comme « turc. » De même, il n'est pas aisé de définir clairement les limites de l'Asie Centrale, considérée comme l'aire géographique originelle de celui-ci.[40] De nombreuses sociétés turques ayant des caractéristiques socio-économiques, culturelles et linguistiques communes vivaient dans cette vaste aire géographique. Il est possible, dans ce sens, de parler d'une turcification s'étendant de l'est vers l'ouest. En prenant comme point de départ le Turkestan du nord et de l'est, on peut relever l'existence d'un glissement progressif vers l'ouest et le sud. Il s'agit moins d'une expansion volontaire, organisée et dotée d'une perspective politique, que de mouvements qui se manifestent sous la contrainte de facteurs externes et internes.[41] On peut aussi caractériser cela comme la recherche sans fin d'un nouveau territoire tribal (*yurt*) de la part des populations nomades des steppes, à commencer par les Mongols et les Turcs.[42] L'élément fondamental de la vie des populations nomades est l'existence de pâturages où nourrir leurs vastes troupeaux qui leur permettent de subvenir à leurs besoins et de perpétuer leur mode de vie. Ces populations peuvent très facilement quitter les terres sur lesquelles elles vivent pour aller vers d'autres horizons en cas de sécheresse ou lorsqu'une peuplade rivale plus puissante s'empare de leurs pâturages – lesquels sont une source d'interminables conflits entre populations nomades, même quand elles ont des origines ethniques communes.

---

[40] Sur les origines géographiques des Turcs et les zones vers lesquelles ils s'étendirent voir GROUSSET René, *L'empire des steppes (1938)*, 4 ème éd., Payot, Paris 1965, p. 17-22.

[41] LAPIDUS Ira M., *A History of Islamic Societies*, *op. cit*., p. 180.

[42] La notion de « yurt » (se prononce comme yourte) correspond moins à un pays en tant que tel qu'à des pâturages suffisamment importants pour nourrir de grands troupeaux de chevaux, de boeufs, de chèvres, de moutons et de chameaux. Les Turcs nomades désignaient également par ce terme la tente qui leur servait de maison dans leur vie quotidienne. Pour plus d'informations à ce sujet voir TAPIA S. de., "Ulus et Yurt, Millet et Vatan : territoires nomades et migrations de mots : éléments pour une discussion de la conception turque du territoire", *Le territoire, lien ou frontière ? : identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales* (Colloque, Paris, 2-4 octobre 1995), Orstom, Paris 1997, 11 p.

2) L'Organisation socio-politique et militaire des tribus nomades turques

Le plus grand atout dont disposent ces populations sont leurs chevaux.[43] Le cheval est l'ingrédient sine qua non de la vie des nomades des steppes.[44] Pour eux, le cheval est tour à tour un outil d'une redoutable efficacité dans la conduite de la guerre, une source de nourriture (lait, viande) et un objet de commerce qu'on peut vendre aux armées des États alentours. Ce qui a fait dire au savant arabe d'al-Ǧāḥiẓ (776-868/869), que « Si on examine les jours qui composent la vie d'un Turc, on peut constater que le nombre de jours qu'il a passés à cheval sont plus nombreux que ceux où il était assis par terre. »[45]

Grâce aux chevaux et aux chars, les populations nomades étaient dotées d'une très grande mobilité, ce qui leur procurait un avantage considérable face à leurs adversaires. A cause de ces conditions de vie difficile, de la mobilité constante et de la présence d'ennemis, ces populations étaient organisées de façon militaire. Hormis les femmes, les enfants, les vieillards et ceux qui pratiquaient un artisanat de type maréchal-ferrant, tout le monde était soldat. Selon certains historiens turcs, même les femmes et les enfants participaient de cette organisation militaire.

En d'autres termes, pour ces populations, être soldat n'était pas un métier mais leur mode de vie même. Elles étaient en effet obligées de développer leurs capacités offensives et défensives pour pouvoir trouver un nouveau foyer ou préserver celui qu'elles avaient. Par ailleurs, elles n'hésitaient pas à avoir recours au pillage et à la rapine pour se procurer les biens dont elles avaient besoin mais qu'elles ne produisaient pas elles-mêmes. Il s'agit là d'un phénomène qui faisait partie intégrante de la vie de ces populations. Ces pratiques de pillage et de rapine ne se limitaient pas au fait de déposséder les sédentaires de leurs biens. Ces populations exerçaient aussi la violence motivée par le pillage et la rapine les unes contre les autres, ce qui était appelée *baranta.*[46] Les tribus, clans et lignages s'emparaient ainsi des biens des populations nomades voisines par le biais de la guerre.

Ces peuplades des steppes n'agissaient en général de façon unie que lorsqu'elles

---

[43] Dans son ouvrage *Dīwān luġāt al-Turk* (Recueil des langues turques), Maḥmūd al-Kašġarī dit que « [L]e cheval est au Turc ce que ses ailes sont à l'oiseau ». ATALAY Besim, *Dîvânü Lûgati't-Türk Tercümesi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1939, Tome I, p. 48. On peut également lire chez Grousset que « L'homme de la steppe est un cavalier né ». GROUSSET René, *L'empire des steppes*, *op. cit*., p. 22.

[44] KAFESOĞLU İbrahim, *Türk Bozkır Kültürü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1987, p. 2-3.

[45] AL-ǦĀḤIẒ, *Risāla fī Manāḳib al-Turk*, *op. cit*., p. 48, (29).

[46] Pour la notion de baranta voir AOUELBEKOV S., FERRET C., "Quand une institution en cache une autre … Abigéat et mise à sac chez les Kazakhs", *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, N° 41, Paris 2010, 29 p.

étaient confrontées à une menace grave venue de l'extérieur et les visant toutes. Une autre modalité d'union consistait à ce qu'une population dominante s'agrège les autres en usant de persuasion et de pression, afin d'étendre les limites de sa puissance. En pareil cas, il arrivait que les peuplades guerrières qui étaient généralement organisées sous forme de tribus, clans et lignages forment des suprastructures provisoires telles qu'une confédération de tribus. En fonction des victoires militaires qu'elles emportaient et de leur pérennité, ces unions pouvaient se muer en coalitions plus durables, voire en structures quasi-étatiques.[47]

Une des conséquences inévitables d'organisations comme les confédérations de tribus était l'apparition rapide d'un enrichissement parmi les membres des tribus, clans et lignages qui, jusque-là, jouissaient d'une relative égalité. Cet enrichissement était lié non pas tant aux rapports de production mais plutôt au contrôle de la hiérarchie militaire et au partage du butin obtenu par la voie du pillage. Autrement dit, il s'agissait d'un enrichissement rendu possible par une économie de guerre. L'attrait exercé par le butin est l'un des facteurs essentiels derrière la violence sans bornes qu'on observe dans l'histoire, s'agissant notamment des agressions et invasions mongoles. Le but visé n'est pas d'attaquer un endroit pour le conquérir mais de s'approprier la richesse accumulée qui s'y trouve.

B) Les rapports entre les peuplades nomades des steppes et les civilisations sédentaires

1) La formation d'un État et les besoins bureaucratiques afférents

Afin de remédier aux besoins bureaucratiques qui se manifestaient inévitablement lorsqu'elles s'engageaient sur la voie d'un devenir-État, de telles unions étaient obligées de recruter des hommes d'État et des fonctionnaires auprès des populations sédentaires avoisinantes ou situées dans les régions qui étaient sous leur domination.[48] Bien que l'organisation militaire implique toujours une problématique d'hégémonie, la « mentalité » de l'État concerné ne peut plus être de type nomade mais se doit d'être celle de la « civilisation. » Etre « civilisé » signifiait avant tout se doter d'une économie stable fondée sur l'agriculture et le commerce et assurer la sécurité de la population sédentaire en garantissant la protection de leur vie et de leurs biens. « Dans les villes et les cités, ce sont les autorités gouvernementales

---

47 LAPIDUS Ira M., *A History of Islamic Societies*, *op. cit.*, p. 418-419.

48 « S'agissant de l'organisation de l'empire des Grands Seldjoukides, nous avions précisé dès l'entame de notre ouvrage *Alp Arslan et Son Epoque* que l'État s'appuyait principalement sur deux groupes ethniques, à savoir les Turcs et les Perses. Le personnel administratif était généralement composé de Perses, tandis que les rangs du personnel militaire étaient formés quasi-exclusivement de Turcs. » KÖYMEN Mehmet Altay, *Alp Arslan Zamanı Selçuklu Askerî Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1970, p. 1.

et les États qui empêchent les gens de s'agresser mutuellement. Ils contrôlent le peuple, afin de prévenir les attaques et les actes d'hostilité. Les citadins sont ainsi retenus, par la contrainte et l'autorité qui pèsent sur eux, de commettre des injustices, à moins que celles-ci ne viennent des gouvernants eux-mêmes. Contre les agressions extérieures, en cas de négligence, d'attaque surprise nocturne ou d'incapacité à repousser l'ennemi pendant le jour, il y a les remparts. Il y a aussi la milice formée par les troupes auxiliaires de l'État, quand la cité est bien préparée et prête à résister. »[49]

Cette nouvelle organisation entraîne une distension rapide des liens entre les forces qui dominent l'appareil d'État et leur base sociale. Le phénomène de la distinction de classe va de pair avec le détachement entre les puissants et les peuplades nomades aux origines ethniques communes.[50] Les tribus ayant fondé l'État finissent par constituer la principale menace contre son existence même.[51] En pareil cas, les options qui se présentent à l'État en question sont en nombre limité.

L'État commence par essayer d'obliger les nomades à devenir sédentaires. Ensuite, il leur fait miroiter la promesse d'un nouveau foyer où s'établir afin de canaliser leur énergie martiale vers la conquête de nouvelles terres et de les maintenir le plus éloignés possible du centre. Enfin, si l'État concerné estime que les nomades qui résistent à ses politiques en allant jusqu'à s'insurger constituent une menace sérieuse, il les élimine par la voie de la guerre. L'histoire de la constitution d'États par les nomades est, en ce sens, celle d'une guerre civile ou fratricide. On peut même aller jusqu'à dire que, pour les nomades, fonder un État signifie se faire la guerre à eux-mêmes.

2) Les relations entre les nomades et les États qu'ils ont fondés eux-mêmes

Pour les nomades, les rapports avec leurs semblables installés aux manettes de l'État sont également complexes car ils ont eux-mêmes besoin de la protection de l'État contre les menaces extérieures. Ce qui fait que, lors de l'émergence d'un État, les populations nomades demandent à être reconnues et protégées par celui-ci et lui proposent en échange les services de leurs forces militaires. Ayant souvent besoin de soldats, les États accèdent à cette demande mais sous certaines conditions, et notamment celle que les nomades ne menacent plus la vie sédentaire et qu'ils mettent fin à leurs pratiques de pillage et de rapine. Néanmoins, comme

---

[49] IBN KHALDÛN, *Le livre des exemples*, Traduction par Abdesselam Cheddadi, Gallimard, Paris 2002, p. 380. Voir aussi GROUSSET René, *L'empire des steppes,op. cit.,* p. 27-28.

[50] LAPIDUS Ira M., *A History of Islamic Societies*, *op.cit*., p. 182-184.

[51] *Ibid*., p. 331.

toute société, les populations nomades cherchent à maintenir leurs traditions et se montrent par conséquent peu désireuses de passer à une vie sédentaire. De plus, sachant pertinemment comment certains se sont enrichis jusqu'à acquérir le pouvoir nécessaire à la fondation d'un État, ils cherchent à augmenter leur puissance militaire pour faire de même et visent l'obtention du pouvoir, tantôt en se rebellant directement tantôt en s'immisçant dans les luttes internes d'une dynastie.

De ce fait, il existe une tension permanente entre l'État et les populations nomades. C'est principalement pour cette raison que les États fondés par les peuplades nomades ne durent pas longtemps.[52] Les structures étatiques d'origine nomade ayant davantage de longévité le doivent au fait de s'être détachées de leurs origines pour se fondre au sein de civilisations anciennes et stables, dont elles sont devenues une des composantes. Si on considère les États fondés par les Turcs d'un point de vue chronologique, on peut constater à la fois un glissement géographique continu de l'est vers l'ouest et une longévité croissante.[53] La raison fondamentale en est le fait que les tribus nomades sont devenues progressivement sédentaires au fil des siècles, assimilant et digérant l'influence des civilisations perse, indienne, arabe, égyptienne et gréco-romaine.

3) Les soldats esclaves des centres de civilisation

Un autre aspect à prendre en considération est le caractère militaire des rapports entre ces peuplades guerrières, souvent définies dans la littérature comme « barbares »,[54] et les centres de civilisation. Comme évoqué précédemment, parmi les menaces qui pèsent sur les civilisations fondées sur la vie sédentaire et l'agriculture, les agressions des populations nomades occupent la première place. Il est possible de constater les rapports et les conflits entre sédentaires et nomades tout au long de l'histoire, des civilisations les plus anciennes du Moyen-Orient à l'Égypte, de la civilisation gréco-romaine à l'Iran, l'Inde et la Chine.

---

52 *Ibid.,* p.184 et p.331.

53 L'Empire ottoman a duré environ six siècles.

54 Barbare: Etranger, pour les Grecs et les Romains et, plus tard, pour la chrétienté. *Le Petit Robert*, Dictionnaire de la Langue Française, Dictionnaires Le Robert, Paris 2000, p. 217. Les Grecs désignaient tous les étrangers comme des barbares, qu'ils soient civilisés ou non. Avec le temps, on commença à utiliser ce terme pour les sociétés situées en dehors de la civilisation. Les représentants des cultures sédentaires désignaient notamment ainsi les nomades avec lesquels ils étaient en conflit permanent, et il est évident que le terme avait une connotation de mépris dans leur bouche. Compte tenu des significations politiques et éthiques de ce mot, nous lui préférons nous-mêmes celui de nomade.

La domestication du cheval[55] et son utilisation comme arme de guerre par les nomades a considérablement aggravé la menace que ces derniers représentaient pour les sédentaires. Ainsi, de nombreuses civilisations, affaiblies par les attaques incessantes des nomades, n'ont pu éviter le démantèlement et l'effondrement. Les avancées sous forme d'invasion des nomades vers les centres de civilisation sédentaires ont provoqué d'importants mouvements de population au cours desquels les ethnies se sont mélangées.

La relation entre nomades et sédentaires n'est pas uniquement de nature belliqueuse. Il existe aussi un rapport commercial fondamental avec une satisfaction mutuelle des besoins des deux parties. « Les différences entre les conditions de vie des sociétés dépendent de leurs moyens d'existence. En effet, l'organisation sociale n'est là que pour permettre aux hommes de coopérer en vue d'assurer leur existence, en se préoccupant d'abord de ce qui relève du confort et du luxe. Certains pratiquent l'agriculture : ils cultivent des légumes ou des céréales. D'autres élèvent des animaux : ovins, bovins, caprins, abeilles, vers à soie, autant pour leur croît que pour leurs produits. Qu'ils s'occupent d'agriculture ou d'élevage, ils sont poussés par la nécessité à vivre à la campagne, qui leur offre pour leurs champs, leurs cultures et leurs pâturages un espace qu'ils ne peuvent trouver dans les villes. » [56] Au bout d'un certain temps, c'est l'être humain lui-même qui est devenu un objet de commerce. Ayant élargi leur territoire grâce à la guerre, les civilisations sédentaires commencèrent à réduire en esclavage les habitants des terres qu'elles conquirent afin d'exploiter leur main-d'œuvre. Les populations nomades, incapables de faire face aux puissantes armées régulières des sédentaires, furent les plus touchées par ce phénomène.

4) La défaite des vainqueurs

Pour résumer, voici les principales caractéristiques des tribus nomades :

a) D'une manière générale, les populations nomades tentent de subsister à la périphérie des centres de civilisation sédentaires. « Ceux qui vivent de l'élevage d'animaux de pâturage -ovins et bovins- doivent généralement transhumer à la recherche de pâturages et d'eau, car il est préférable pour eux de se déplacer. On les appelle des

---

[55] Selon Grousset, le cheval a été domestiqué pour la première fois par les Scythes, dont on pense qu'il s'agit de nomades originaires du Nord de l'Iran, qui arrivèrent dans les steppes russes dans les années 750-700 avant Jésus-Christ. Voir GROUSSET René, *L'empire des steppes*, *op. cit*., p. 34-35.

[56] IBN KHALDÛN, *Le livre des exemples*, *op. cit*., p. 370. « [L]es nomades achetaient des céréales, des épices, des étoffes et des armes aux populations sédentaires et leur vendaient des animaux, des peaux, de la laine et des esclaves. » LAPIDUS Ira M., *A History of Islamic Societies, op. cit*., p. 180. Voir aussi GROUSSET René, *L'empire des steppes, op. cit*., p. 23.

« moutonniers », c'est-à-dire des éleveurs de moutons et de bœufs, ils ne s'enfoncent pas trop loin dans le désert, où ils ne peuvent pas trouver de bons pâturages. Ce sont, par exemple, les Berbères, les Turcs et leurs frères Turkmènes et slaves. » [57] Bien qu'il y ait toujours eu des nomades vivant très loin des centres sédentaires, comme dans les steppes isolées du nord de la Sibérie, il s'agit de groupes peu nombreux et comptant un nombre limité de membres. Comme nous nous sommes efforcés de l'expliquer dans les grandes lignes, les sédentaires et les nomades entretiennent des rapports de nature dialectique. Bien que la tendance dominante soit le passage progressif à la sédentarité, il s'agit d'un processus très long s'étendant sur des millénaires, si bien que, même dans le monde d'aujourd'hui, les populations nomades subsistent encore dans de nombreuses régions.

b) La culture et la mentalité sédentaires étant dominantes, la plupart des tribus nomades n'ont pu éviter de se dissoudre et de disparaître dans le creuset des civilisations sédentaires. Néanmoins, les structures sociales ayant tendance à chercher à se maintenir, les populations nomades menacées de dissolution ou de disparition face à une civilisation puissante optèrent facilement pour un changement de périphérie. S'agissant de notre sujet d'étude, les tribus nomades d'origine mongole, impuissantes face à la civilisation chinoise sédentaire, la première avec laquelle elles furent en contact, se retirèrent étape par étape vers l'ouest et le sud. Accablée par les tribus nomades au point de devoir ériger la Muraille de Chine pour y faire face, la civilisation chinoise parvint à neutraliser les attaques de ces tribus à mesure que se consolidait son unité politique, au point d'arriver à assimiler celles qui étaient assimilables et d'exercer une pression considérable sur les autres. La croissance démographique des populations nomades, les pâturages devenus insuffisants et les contradictions internes des tribus se conjuguant à cette pression chinoise, le déplacement vers le sud et l'ouest devint inévitable.

c) En règle générale, tout en ne pouvant se détacher tout à fait des centres de civilisation sédentaires, les tribus nomades tendent à s'orienter vers les plus faibles d'entre eux. Ce n'est donc pas un hasard si, face à l'influence chinoise devenue pesante, les populations turco-mongoles glissèrent vers la périphérie des civilisations perse et

---

[57] IBN KHALDÛN, *Le livre des exemples op. cit.*, p. 371-372. Voir aussi GROUSSET René, *L'empire des steppes*, *op. cit.*, p. 23.

indienne qui, après une période d'ascension et de stase, s'étaient délitées face à la civilisation arabo-musulmane. Sachant exploiter à merveille les faiblesses internes des civilisations sédentaires, les tribus nomades ne tardent en effet guère à s'engouffrer dans les brèches offertes par le système sédentaire. Comme mentionné précédemment, les nomades esclaves avaient déjà commencé à se doter progressivement d'une présence sous forme de caste militaire dans les centres de civilisation sédentaires. Les Arabes en particulier ayant construit les garnisons de ces soldats à l'écart des villes afin qu'ils ne perdent pas leurs qualités martiales, cela permit à ces guerriers de préserver et de perpétuer leur propre culture.

d) Quant aux civilisations sédentaires, on ne saurait trop souligner l'importance du bénéfice qu'ils tirèrent des talents militaires et du dynamisme des nomades. La civilisation arabo-musulmane fraîchement arrivée sur la scène de l'histoire puisa en particulier très largement dans l'énergie des tribus nomades dans un éventail géographique allant de l'Afrique du Nord jusqu'en Inde, à la fois pour étendre son domaine et pour propager la religion islamique. Les populations guerrières nomades constituent ainsi un important élément d'équilibre dans la lutte que les civilisations se livrent entre elles, ainsi que dans les tensions internes propres à telle ou telle civilisation.

e) En général, à mesure qu'elles adoptent la vie sédentaire, les tribus nomades tendent à se fondre dans la culture sédentaire et perdent en grande partie leurs caractéristiques propres. Leur contribution aux cultures dominantes sédentaires est négligeable en comparaison aux éléments culturels qu'elles adoptent. Il existe très peu de tribus qui, une fois intégrées au système sédentaire, aient réussi à préserver leur identité et leur culture traditionnelles tout en évoluant socialement vers un niveau supérieur. A cet égard, les Turcs occupent une place à part dans l'histoire. S'il est possible d'arguer d'une continuité linguistique et culturelle turque jusqu'à nos jours, la raison en est avant tout la capacité des Turcs à fonder sans solution de continuité une succession d'États. Sans se laisser enfermer dans telle ou telle aire géographique, les Turcs créèrent en effet des États partout où ils en eurent la possibilité. Grâce au flot incessant des tribus nomades envoyées vers l'avant comme force d'incursion,[58] les

---

[58] Par une ironie de l'histoire, à cause des deux grandes poussées effectuées aux XIIe et XVe siècles par les Mongols, autre peuplade guerrière nomade, la quasi-totalité des tribus turques vivant dans une zone allant de Mā-warāʾ al-Nahr aux hauts plateaux du Khurāsān furent refoulées vers l'Ouest, l'Azerbaïdjan et l'intérieur de

Turcs parvinrent à modifier l'équilibre ethnique des régions où ils se trouvèrent, ce qui leur permit de préserver leur culture et leur identité, et tout particulièrement leur langue.

C) La conversion des Turcs à l'islam

1) La découverte par les Turcs du monde musulman

S'agissant de notre problématique propre, le premier point sur lequel il nous faut nous attarder concerne les rapports que les tribus nomades turques établirent avec, d'une part la civilisation arabo-musulmane, qui était alors dans une phase de stagnation après avoir connu une période d'ascension et, d'autre part, la vieille civilisation persane en train de se déliter. Ce processus historique est en général désigné comme celui de la conversion des Turcs à l'islam.

L'adoption par les Turcs de l'islam se fit par étapes au cours d'une période de trois cents ans. Les tribus turques qui nouèrent des liens, d'abord commerciaux et ensuite politiques, avec les Arabes et les populations indigènes déjà converties, ne se convertirent en effet pas toutes simultanément à l'islam. Certaines tribus le firent avant d'autres et il arriva même que, au sein d'une même tribu, certains lignages précédassent les autres dans l'adoption de la religion musulmane. Cela se fit en fonction de facteurs divers : les intérêts socio-économiques, le niveau des relations politiques et les efforts des *ṣūfis*,[59] les propagandistes de cette nouvelle religion.

La civilisation arabo-musulmane arriva aux portes de la Chine au VIIIe siècle et, à défaut d'avoir pu infiltrer la puissante civilisation chinoise, parvint à empêcher l'Empire du Milieu d'étendre les limites de son domaine. Profitant de la crise que traversaient les civilisations perse et indienne, qui reculèrent et se défirent peu à peu face aux attaques arabes, les tribus turques s'approprièrent les régions de Kharezm et de Ferghana ainsi que celle de Mā-warāʾ al-Nahr (Transoxiane),[60] située entre les fleuves Āmū Daryā (*Ǧīḥūn*) et Syr Daryā (*Sayḥūn*). A cheval entre les civilisations de l'Iran et de l'Inde et traversée par les Routes de la Soie et des Épices, il s'agit là d'une zone ayant une grande importance géostratégique. Les

---

l'Anatolie, ce qui bouleversa l'équilibre démographique de ces régions au profit des Turcs.

[59] *Ṣūfi* (Soufi): Personne qui adopte une approche mystique de l'islam (*taṣawwuf*) et des pratiques de dévotion partiticulières. Voir RENTERGHEM Vanessa V, *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, *op. cit*., Vol. 1., p. 99.

[60] Dans les sources en langue arabe, le terme de Mā-warāʾ al-Nahr signifie « région qui se trouve au-delà du fleuve ». BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *The Cambridge History of Iran*, *The Saljuk and Mongol Period,* Vol. 5, Ed. par J. A. Boyle, Cambridge University Press, Edinburgh 1968, p. 3.

tribus turques en firent une zone tampon entre les terres des Chinois et celles des musulmans. Tout en se faisant progressivement une place au sein des principaux centres de la civilisation sédentaire, elles se transformèrent en État chaque fois qu'elles en eurent l'occasion.[61]

2) L'importance du facteur perse dans la conversion des Turcs à l'islam

L'influence de l'Iran compte davantage que celle des Arabes dans la conversion des Turcs à l'islam. Nous tâcherons d'examiner ultérieurement les causes et les conséquences de ce fait dans le détail. Nous nous bornerons dans l'immédiat à quelques remarques d'ordre général. Lors de leur conquête de l'Iran et du Proche-Orient, les musulmans parvinrent à former une classe dirigeante compatible avec leur idéologie sunnite au sein des sociétés élites indigènes. Ils ne purent toutefois étendre leur influence à l'ensemble de la société, ce qui est indubitablement lié à la prégnance millénaire des cultes proprement perses, à commencer par le zoroastrisme et le mazdakisme.[62] Sans compter qu'il y avait encore une présence chrétienne grâce aux nestoriens, ainsi que des communautés juives et des religions comme le manichéisme. A cause de cela, il y eut dans l'aire géographique iranienne, et notamment au Khurāsān, une résistance contre certaines conséquences de la propagation de l'islam, telle que l'arabisation des populations.[63] Les ordres religieux sunnites eurent donc logiquement du mal à s'implanter dans ces régions. De même, les interprétations chiites, bāṭinī-hérétique et ʿalawite[64] trouvèrent un large écho chez les peuples de l'Iran et les autres populations de la région eurent leur premier contact avec l'islam grâce aux *ṣūfis* issus de ces courants.[65]

3) Les croyances préislamiques des Turcs

Il existe des hypothèses diverses quant aux croyances préislamiques des Turcs. Nous avons déjà souligné la richesse et la complexité culturelles de cette région : il est par conséquent logique d'en trouver aussi le reflet chez les Turcs. A titre d'exemple, les Turcs

---

61 LAPIDUS Ira M., *A History of Islamic Societies*, *op. cit.*, p. 418-419.

62 SPULER Bertold, *Iran in the Early Islamic Period*, *op. cit.*, p. 23. MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paul Geuthner, Paris 1922, p. 47-50, 128 et 454.

63 Sur la richesse et la variété de l'univers religieux du Khurāsān et de Mā-warāʾ al-Nahr voir MARLOW Louis, "A Samanid Work of Counsel and Commentary: The Naṣīḥat al-Mulūk of Pseudo-Māwardī", *Iran*, Vol. 45, Taylor & Francis, Abingdon, 2007, p. 183. MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, *op. cit.*, p.51.

64 ʿAlawite : Terme utilisé pour désigner des groupes religieux et politiques divers dont le dénominateur commun est leur dévotion pour 'Alī. Voir OCAK Ahmet Yaşar, "Alevî", *İslam Ansiklopedisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul 1989, Tome 2, p. 368-369.

65 BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)", *op. cit.*, p. 6.

Ouïghours étaient manichéistes, les Turcs Khazars comptaient des juifs dans leurs rangs et, selon certaines sources, le christianisme était répandu chez les Turcs Oghouz.[66] La majorité des tribus turques pratiquaient cependant leur culte traditionnel qu'était le paganisme ou chamanisme.[67]

4) Les deux voies de l'islamisation

S'agissant de cette région, il est possible de parler d'une islamisation duelle. L'institution califale étant toujours en place, et Bagdad demeurant le plus important centre de pouvoir, les États fondés d'abord par l'élite perse et ensuite par les Turcs adoptèrent la version sunnite de l'islam et se montrèrent soucieux d'avoir l'approbation de Bagdad, c'est-à-dire du calife.[68] Il était par ailleurs inévitable qu'ils s'engagent dans cette voie-là s'ils voulaient avoir l'assurance de leur légitimité et obtenir la bénédiction du calife pour leur propre politique concernant le califat.

Quant aux couches populaires pauvres situées au bas de la pyramide sociale, tout en essayant de préserver leurs cultes traditionnels,[69] elles ne purent s'empêcher de subir l'influence de la nouvelle religion. En conséquence, plutôt que l'interprétation sunnite rigide de l'islam, ce furent des courants comme l'ʿalawisme et l'hérésie, lesquels leur permettaient de perpétuer dans une certaine mesure leurs croyances anciennes sous un camouflage islamique, qui se répandirent au sein des couches populaires. Un contraste culturel vint donc

---

66 Voir CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit*., p.63 et 70.

67 Grousset indique que les Turcs étaient païens ou nestoriens avant d'adhérer à l'islam. Voir GROUSSET René, *L'empire des steppes, op. cit.,* p. 196. Voir aussi SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran,* Oxford University Press, Oxford 2007, p. 11. Sur les croyances anciennes des Turcs voir ROUX J-P., "Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques", *Revue de l'histoire des religions*, Tome 149, N° 1, Paris 1956, p. 173-212. ROUX J-P., *Histoire des Turcs,* Fayard, Paris 1984, p. 104-109.

68 Après sa victoire, Ṭuġril Beg monta sur le trône à Nishapur, fit lire le *ḫuṭba* (sermon, prêche) en son propre nom sous le titre d'*al-Sulṭān al-muʿaẓẓam* et proclama l'indépendance de son État. On peut aussi observer que les Seldjoukides prirent alors contact avec le calife ʿabbāside. D'ailleurs, lorsque Čaġri Beg et les autres begs oghouz entreprirent des expéditions de pillage dans les régions de Rayy, Hamadan et al-Ǧibal, le calife al-Qāʾim envoya un ambassadeur à Ṭuġril Beg en demandant que les Seldjoukides renoncent aux attaques et aux pillages et qu'ils fassent reconstruire les bâtiments endommagés dans les cités conquises. Ceux-ci furent enchantés de l'envoi d'Abū Bakr aṭ-Tūsī' comme ambassadeur et, non contents de faire du jour de sa venue un véritable jour de fête, l'honorèrent en l'habillant de treize caftans somptueux superposés. Voir AL-BUNDĀRĪ, *Nuṡrat al-fiṫrah wa-ʿuṣrat al-qaṭra*, Maṭbaʿaï al-Mawsūʿāt, Le Caire 1900, p. 7. Pour les relations entre le calife et les souverains seldjoukides voir SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran*, *op. cit*., p. 35-42.

69 « En épousant l'islam, les Turcs n'ont pas fait tabula rasa de leur passé et l'un des exemples les plus frappants nous est donné par l'histoire du terme employé pour traduire l'idée de divinité. Il s'agit du mot 'Tangri' (Tanrı), symbole de leur ancienne foi, vocable qui a été écarté dès l'islamisation de l'Asie centrale, mais qui n'a jamais totalement disparu de leur lexique et de leur mémoire. Après la pénétration de l'islam dans le pays des steppes et des oasis, le dieu-ciel a été assimilé à Allāh. Toutefois, on sait qu'en Anatolie seldjoukide, le nom Tangri a conservé sa place chez les Turcs, à côté d'Allāh même, signe évident que deux mondes, deux éthiques, deux pensées, deux mystiques se superposaient. (…) ». ZARCONE Thierry, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, Jean Maisonneuve Éditeur Libraire d'Amérique et d'Orient, Paris 1993, p. 3.

s'ajouter à la différence de classe entre l'élite et le peuple.[70]

5) L'importance historique et les conséquences de la conversion des Turcs à l'islam

La thèse selon laquelle les Turcs représentent un apport de sang frais pour l'islam n'est pas dépourvue de fondement.[71] Pour les Turcs, l'obédience islamique fut une source de motivation sans pareille pour leur quête d'un nouveau foyer. La popularisation rapide de la notion de *ġazwah* [72] parmi les guerriers nomades peut de ce fait s'expliquer par la superposition entre la tendance expansionniste de l'islam et la quête perpétuelle des tribus nomades pour un nouveau *yurt*. L'acceptation par les populations nomades guerrières de l'islam avait aussi pour effet de renforcer leur légitimité face aux sédentaires avec qui elles étaient constamment en conflit.

Après leur conversion, les Turcs réussirent à devenir en peu de temps la force dominante de la zone islamique sunnite. Alors que la Perse s'adonnait au chiisme[73] à la fois pour assurer la survie de sa culture face à la culture arabe et pour assouvir des aspirations proto-nationalistes, s'isolant ainsi du reste du monde musulman, les Turcs poursuivirent leur ascension en tant que seuls véritables protecteurs du calife jusqu'à s'approprier l'institution califale elle-même (1517).

Il revint aussi aux Turcs d'aller au bout de la trajectoire que s'était fixée l'empire arabo-musulman qui, ayant conquis l'Égypte et la Syrie, se retrouva à bout de souffle devant les murailles de Byzance. Leur horizon, qui n'était pas limité à une seule zone géographique, les transporta jusqu'au seuil de l'Europe. Plutôt que de s'empêtrer dans les conflits sans fin du monde musulman en se frottant à des forces plus anciennes et relativement plus importantes,

---

70 CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit*., p. 64.

71 OCAK Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, Tarih ve Tabiat TATAV Yayınları, Istanbul 2002, p. 31. On trouve également l'affirmation suivante chez Roux : « [L']islam donnera sa religion et sa civilisation aux Turcs ;et les Turcs, leurs armées à l'islam ». ROUX J-P., *Histoire des Turcs,* Fayard, *op. cit.,* p. 113.

72 *Ġazwah* : Opération militaire contre les infidèles. *Ġazī* : Adjectif et titre utilisés par les Turcs comme synonyme de *muǧāhid* pour désigner les combattants de la foi.

73 Il est intéressant de noter que, alors qu'en Iran le chiisme domina l'État pour la première fois à l'époque des Ṣafavides (1501-1736), les tribus de Turkmènes *kizilbaš* (tête rouge) jouèrent un rôle déterminant dans ce phénomène. En effet, le fondateur de cette dynastie, Šāh Ismāʿīl, n'arriva au pouvoir que grâce au soutien sans faille de ces tribus nomades. Ce n'est qu'après que l'Iran a pu être converti au chiisme, et ce souvent par la force, le pourcentage des sunnites ayant jusque-là été plus important. L'origine ethnique des fondateurs dynastiques est incertaine. Il ne fait par contre aucun doute que ce sont les Turkmènes *kizilbaš* qui firent monter Šāh Ismāʿīl au trône, et les Turkmènes étaient aussi majoritaires au sein de l'armée. S'agissant des deux principaux pôles du monde musulman, les Turcs occupent donc une place prépondérante aussi bien dans le cadre du chiisme que du sunnisme. Voir ROUX Jean-Paul, "Une survivance des traditions turco-mongoles chez les Séfévides", *Revue de l'histoire des religions*, N° 197, Paris 1973, p. 11-18.

ils se focalisèrent sur l'empire romain de l'Orient, gigantesque, mais pourri de l'intérieur.

Ayant brossé ce tableau général, il nous sera plus facile de saisir l'évolution politique et sociale du Moyen-Orient et du Proche Orient au Xe siècle, au moment où les Seldjoukides apparaissent sur la scène de l'histoire.

CHAPITRE 3. LES ETAPES DE L'EMERGENCE HISTORIQUE DES SELDJOUKIDES

A) Les premiers États turco-musulmans prédécesseurs des Seldjoukides

Les Seldjoukides ne sont pas les fondateurs du premier État turco-musulman. C'est en effet l'État karakhanide qui est considéré comme le tout premier État turco-musulman de l'histoire. Ce dernier et son successeur immédiat qu'est l'État ghaznévide préparèrent l'entrée des Seldjoukides sur la scène de l'histoire. Par conséquent, une brève considération de l'histoire de ces deux États paraît s'imposer.

1) L'État karakhanide

« L'État karakhanide (qu'on appelle souvent aussi Ilek-Khanide) a été formé par un ensemble de tribus turques nomadisant à cheval sur les montagnes séparant le Turkestan occidental, au nord du Syr Daryā jusqu'à l'Ili (lac Balkach), du Turkestan oriental (bassin du Tarim), tribus parmi lesquelles l'élément prédominant était constitué par les Karluks. Elles avaient pour centre deux villes véritables, Kachghar à l'est et Balasaghun, vieil établissement sogdien, au nord-ouest. »[74] D'autres sources désignent les Turcs Yaghmas, qui forment une branche des Turcs Ouïghours, comme les fondateurs de l'État karakhanide.[75] Ce qu'on sait avec certitude, c'est qu'il y eut une concentration de tribus turques dans la zone géographique en question au Xe siècle. Il s'agit d'une région relativement proche du point d'origine géographique des tribus turques, dont la population se compose quasi-exclusivement de peuplades nomadisant à cheval.

Le sud de la région est sous la domination des Sāmānides, qui sont sunnites. L'État sāmānide, qui est un État perse, mène de temps à autre des attaques, dont l'objectif est la conquête, vers ces régions du nord.[76] Il existe également une activité commerciale le long

---

[74] CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit.*, p. 70. Voir aussi BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.,* p. 5. SPULER Bertold, *Iran in the Early Islamic Period, op .cit.*, p. 102.

[75] GENÇ Reşat, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Istanbul 1981, p. 36-37. Roux indique de son côté que les Yaghmas sont des Turcs Oghouz. Voir ROUX J-P. , *Histoire des Turcs, op. cit.*, p. 141.

[76] BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 5. Pour des informations plus détaillées sur les débuts des Sāmānides voir MARLOW Louis, "A Samanid Work of Counsel and Commentary: The Naṣīḥat al-Mulūk of Pseudo-Māwardī", *op, cit.,* p. 184-188.

d'une ligne nord-sud. On peut par conséquent parler de relations à facettes multiples, dont la guerre. D'ailleurs, les épopées, qui occupent une place importante dans la culture populaire de l'Iran, racontent les luttes sans fin entre les Perses sédentaires de Mā warāʾ al-nahr et les ethnies nomades touraniennes.[77]

La conversion des Turcs de cette région à l'islam se fit, non pas à la faveur d'un processus progressif, mais grâce à l'adoption de la religion musulmane par un souverain. En effet, Satuq Buġra Ḫan (m. 955), que Cahen définit comme « semi-mythique », se convertit à l'islam vers le milieu du Xe siècle.[78] Selon certains auteurs, la décision de Satuq Buġra Ḫan aurait été inspirée soit par Abū Naṣr, un prince sāmānide qui avait trouvé refuge dans sa cour après avoir été vaincu dans la lutte pour le pouvoir, soit par sa rencontre avec des prédicateurs *ṣūfīs*. Ces influences ne sont certes pas à négliger. Il n'en est pas moins évident que Satuq Buġra Ḫan suivait de très près les évolutions politiques de la région et qu'il avait compris qu'il ne lui serait pas possible de s'y maintenir tout en préservant telle quelle l'organisation sociale traditionnelle. C'est précisément pour cela qu'il déploya un effort considérable pour persuader les tribus nomades d'accepter l'islam et n'hésita pas à recourir à la force là où sa capacité de persuasion s'avéra insuffisante - preuve en est le fait que certaines sources lui attribuent les titres d'*al- muǧāhid* et d'*al- ġāzī*.[79]

Sous le règne du petit-fils de Satuq Buġra Ḫan, qui portait le même nom que lui, les Karakhanides profitèrent des contradictions internes des Sāmānides et, forts du soutien des Ghaznévides, s'emparèrent de Mā warāʾ al-nahr, Samarkand et Bukhara comprises (992).[80] Malgré les soulèvements périodiques des peuples perses de la région, la domination turque y devint absolue à partir de 1025 et le fleuve Āmū Daryā fut fixé comme frontière.[81] Cela fut suivi d'une convergence des tribus nomades vers cette région, les Oghouz en tête.

A maints égards, Mā warāʾ al-nahr était une région d'une grande importance stratégique.[82] Le contrôle simultané des voies de commerce et de l'exportation de la production régionale de fer, de sel et de pierres précieuses (comme le lapis-lazulis) fut une

---

77 BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 4.

78 Après sa conversion à l'islam, Satuq Buġra Ḫan prit le nom d'ʿAbd al-Karīm. *Ibid.*, p. 5.

79 GENÇ Reşat, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, *op. cit.*, p. 40.

80 BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.,* p. 6.

81 GROUSSET René, *L'empire des steppes*, *op. cit.*, p. 201. CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit.*, p. 70.

82 BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 3.

importante source d'enrichissement pour les Turcs. Par-dessus tout, l'organisation sédentaire et agraire de la région constitua le tremplin le plus important dans le passage à la sédentarisation des Turcs nomades. Entretenant des rapports de plus en plus étroits avec les peuples indigènes perses, ces derniers furent pris dans une grande transformation socio-culturelle.

Le principal rôle historique joué par les Karakhanides consista à s'emparer de Mā warāʾ al-nahr après leur conversion à l'islam, ouvrant ainsi la voie au déferlement des tribus turques vers les pays musulmans. Quant à la distinction la plus importante de l'État karakhanide par rapport aux autres États turco-musulmans, c'est le fait d'avoir préservé en grande partie les caractéristiques ethniques traditionnelles de l'État comme de la société, ne subissant ni une influence perse ni une influence arabe qui soient notables.[83]

2) L'État *g*haznévide

Imposant leur domination à Mā warāʾ al-nahr, Khurāsān et Kharezm à partir du premier quart du IXe siècle, les Sāmānides y ravivèrent la vie socio-économique, rendant la culture persane de nouveau populaire dans cette zone. Bien qu'attachés formellement au calife ʿabbāside, ils surent établir leur propre autorité en s'appuyant sur la vieille classe aristocratique perse que sont les *dihqāns.*[84] Le calife parvenant tout juste à se maintenir sous la tutelle des Būyides chiites, les Sāmānides eurent les coudées franches pour mettre en oeuvre leur propre politique indépendante.

Les Sāmānides, qui étaient sunnites, luttaient notamment contre les courants hérétiques du Khurāsān et les Ḫāriǧis de Sijistān (Sīstān). Cherchant à s'étendre à la fois vers l'est, c'est-à-dire l'Inde, et vers le nord, c'est-à-dire les régions marquées par une concentration de tribus turques, les Sāmānides furent à l'origine d'un nouveau modèle militaire en établissant une puissante armée formée d'esclaves. Cette armée jouait un rôle important à la fois dans la répression des soulèvements internes et dans les attaques menées vers l'extérieur afin de conquérir de nouvelles terres. Sa hiérarchie était dominée par les commandants turcs.

---

[83] C'est à cette époque que Maḥmūd Kašǧari (m. 1105) rédigea son *Dīwān luġāt al-Turk* (Recueil des langues turques) à Bagdad, considéré aujourd'hui comme une des oeuvres ayant le plus d'importance au plan de l'histoire, de la culture et de la langue turques. Voir ROUX J-P., *Histoire des Turcs, op. cit.*, p. 143. Autre ouvrage d'égale importance, *Kutadgu bilig* (La Science qui apporte le bonheur) fut également rédigé à cette époque par Yūsuf Ḫāṣṣ Ḫāǧib (m. 1077) qui en fit hommage au souverain de l'État karakhanide. Voir GROUSSET René, *L'empire des steppes, op. cit.*, p. 202.

[84] BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 14. Voir aussi CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit.*, p. 5.

« L'esclavage militaire était une organisation singulière et les États esclavagistes avaient un fonctionnement qui leur était propre. Cela étant, la traduction des termes de *ġulām* ou de *mamlūk* par « esclave » suscite des connotations en contradiction avec la signification véritable de ces notions. Aux yeux des Arabes et des Musulmans, le soldat esclave était la propriété privée d'un maître et pouvait être librement acheté et vendu. C'était un serviteur fidèle chargé de servir et de protéger son maître. Cependant, la position sociale de l'esclave reflétait davantage le statut de son maître que le sien propre. Un esclave appartenant au sulṭān pouvait servir l'État en tant que commandant militaire ou occuper une place de fonctionnaire dans l'administration. Bien que les notions de *ġulām* ou de *mamlūk* évoquent une soumission absolue, elles n'étaient pas synonymes de statut social inférieur. De plus, les soldats esclaves étaient tôt ou tard émancipés et devenaient des fonctionnaires au service de leur ancien maître, qui leur accordait des droits limités en matière de propriété, de mariage et de sécurité personnelle. S'agissant du fonctionnement des armées d'esclaves, le statut juridique de ces derniers n'entrait de toute façon guère en ligne de compte. Du point de vue de la domination politique des souverains et des organisations étatiques post-ʿabbāsides, l'essentiel était la loyauté de l'esclave ou du soldat salarié vis-à-vis de son maître. »[85]

La fondation de l'État ghaznévide est liée à l'organisation particulière de cette armée. Alptigin, un esclave qui était commandant dans l'armée sāmānide, profita d'un changement au trône pour se soulever aussitôt après à Balkh (actuellement en Afghanistan) et s'emparer de la ville de Ghazna, à la population indigène non-musulmane, dont il fit sa capitale (962), d'où le nom de la dynastie à venir.[86] Alptigin bénéficia de la protection des Sāmānides, envers qui il était loyal en apparence. Ghazna occupait une importante place centrale du fait de favoriser une ouverture vers l'Inde et d'être liée à Sīstān. En outre, étant située dans une région montagneuse, la défense en était aisée.[87]

Traversant une crise momentanée après la mort d'Alptigin, ses successeurs se réunirent sous la direction d'un commandant du nom de Sebüktigin, qui avait été choisi par l'armée (977).[88] Connu comme le fondateur véritable de la dynastie, Sebüktigin était conscient

---

85 LAPIDUS Ira M., *A History of Islamic Societies*, *op. cit.*, p. 197.

86 BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 6. SPULER Bertold, *Iran in the Early Islamic Period, op. cit.*, p. 95.

87 CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit.*, p. 66.

88 Bosworth indique que Sebüktigin fait partie des Turcs Karluk et, ayant été fait prisonnier lors d'une guerre avec d'autres tribus turcs, il fut vendu comme esclave aux Sāmānides. Voir BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 6. L'armée ne reconnut pas

des possibilités que lui offrait cette région frontalière. Il pensait pouvoir donner une nouvelle impulsion à l'avancée de l'islam, qui stagnait depuis très longtemps, en initiant une nouvelle vague de conquêtes vers l'Inde et vers les régions septentrionales où les peuplades nomades turques étaient majoritaires. Pour ce faire, il étendit peu à peu son territoire en direction de Peshawar et fut à l'origine de la conversion progressive de la population de cette région, composée d'Afghans et de Ghurides, ainsi que de celle de la population indigène de la région montagneuse de Daylam.[89]

Parallèlement à cela, Sebüktigin poursuivit sa lutte contre les Sāmānides. Profitant des contradictions internes de ceux-ci, et des soulèvements auxquels ils faisaient face, il prit le contrôle de Khurāsān et résista aux assauts karakhanides dirigés contre cette région. A sa mort, Sebüktigin fut succédé par son fils Maḥmūd (997).[90] Connu sous le nom de Maḥmūd le Ghaznévide (m. 1030), celui-ci était un souverain à la formation solide.[91] Il était non seulement un commandant aux compétences militaires développées mais aussi un homme d'État visionnaire. Sa mère étant une princesse issue d'une vieille dynastie de Ghazna,[92] il avait en outre une bonne connaissance des cultures locales de la région, dont il était en quelque sorte le protecteur.

En 1025, Maḥmūd opta pour un accord avec les Karakhanides fixant l'Āmū Daryā comme frontière.[93] Ainsi, les Karakhanides, qui avaient auparavant détruit l'État sāmānide, devenaient les maîtres de Mā warāʾ al-nahr tandis que la rive sud de l'Āmū Daryā, y compris le Khwarizm, passait sous le contrôle des Ghaznévides. La disparition des Sāmānides avait rendu les Ghaznévides pleinement indépendants ; l'accord passé avec les Karakhanides leur donna enfin la possibilité de se concentrer sur l'Inde. Et en effet, Maḥmūd s'empara en peu de temps des vallées de l'Hindou Kouch à la conquête notoirement difficile.[94] Une fois les Sāmānides disparus, les Ghaznévides ne se privèrent pas non plus de s'approprier leurs terres. De même, ils prirent aux Būyides le Sīstān, le Balouchistan et, en 1029, la ville de Rayy.[95]

Ces victoires emportées contre les Būyides furent à l'origine d'un rapprochement

---

la souveraineté du fils d'Alptigin, Abū Isḥāq Ibrāhīm. Avant Sebüktigin, l'État était dirigé par deux commandants qui tenaient ensemble les rênes de l'armée. Voir NAZIM Muhammad, *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna,* Cambridge University Press, London 1931, p. 26-28.

89 CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit*., p. 65.

90 BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 7.

91 NAZIM Muhammad, *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna*, *op. cit*., p. 34.

92 *Ibid*., p. 34.

93 *Ibid*., p. 55.

94 *Ibid*., p. 86-122.

95 *Ibid.*, p. 80-85.

entre Maḥmūd et le calife. Il est évident qu'aux yeux de certains sunnites, le souverain était le sauveur qui allait les délivrer de l'oppression chiite.[96] Masʿūd, le fils de Maḥmūd, ajouta Hamadan et Ispahan au territoire de la dynastie en y nommant des gouverneurs issus de l'aristocratie locale. Ce faisant, il mettait fin à la présence būyide en Iran, Fars et Kirman compris.

Indéniablement, le rôle historique le plus important des Ghaznévides tient à leur politique indienne. Maḥmūd consacra la quasi-totalité de son temps et de son énergie à la conquête de l'Inde et tenta d'y parvenir en entreprenant des campagnes militaires sans nombre. Abritant des cultes brahmanistes et bouddhistes, l'Inde était moralement et culturellement bien équipée pour résister aux conquérants musulmans ; en revanche, elle était fractionnée en termes d'organisation politique. Il y avait une population musulmane à Sind et à Multān mais il s'agissait de petites communautés converties grâce à la propagande ismāʿīlienne qui, de ce fait, faisaient figure d'ennemis plutôt que d'alliées potentielles aux yeux des sunnites. L'Empire de Kannauj, situé dans la vallée du Gange, offrait au monde une apparence solide mais n'en était pas moins dotée d'une structure parcellaire à son tour. Plus loin encore, il y avait aussi des principautés au Bengale, à Gujarat et à Dekkan.[97]

Malgré son fractionnement, la conquête de l'Inde n'était pas chose facile. On multiplia les campagnes, au cours desquelles les stratégies militaires supérieures des cavaliers et des archers turcs permirent d'emporter des succès. Mais le pays était tellement immense que, à peine était-on venu à bout d'une principauté qu'une autre prenait sa place. Malgré tout, les richesses de l'Inde restaient une puissante source de motivation pour les guerriers. Grâce à ses fantassins perses, ses alliés locaux hindous et ses guerriers turcs à cheval, et au fait d'avoir autorisé de surcroît la participation des *ġāzīs* volontaires aux expéditions, Maḥmūd finit par conquérir un vaste territoire allant du bassin de l'Indus et du Pendjab au Gange, de Jamnagar à Kannauj et des rives de l'Océan indien à Gujarat. Il ne fit preuve d'aucune tolérance pour les religions et cultes indigènes des terres conquises. Par ailleurs, l'utilisation par Maḥmūd des éléphants, jusque-là inconnus des musulmans, comme arme de guerre, est un détail frappant de ces campagnes.[98]

La conquête de l'Inde eut d'importantes conséquences à tout point de vue. Avant

---

96 *Ibid.*, p. 45.

97 CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op.cit.*, p. 67.

98 Pour la conquête de l'Inde voir NAZIM Muhammad, *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna, op. cit.*, p. 86-122.

toute chose, les richesses de ce pays furent transportées en Iran et les frontières du monde islamique traditionnel atteignirent leur point oriental le plus avancé. Quant aux Ghaznévides eux-mêmes, le centre de gravité de leur domaine glissa vers l'est, en direction de l'Inde. De toute manière, comme ils n'allaient guère tarder à se faire déposséder de la partie occidentale de leur territoire (dont l'Iran) par les Seldjoukides, leur dynastie était promise à se maintenir pour l'essentiel dans leur fief indien. Au moment où les Ghūrides balayèrent les Ghaznévides de la scène de l'histoire (1187), ceux-ci avaient perdu jusqu'à Ghazna (1150), ville éponyme de leur dynastie.[99]

Il est indiscutable que l'organisation de l'État ghaznévide s'apparente à une variante de celle des Sāmānides.[100] Perfectionnée par les Ghaznévides, qui l'étendirent sur une vaste zone géographique, cette organisation fut laissée en héritage aux États qui leur succédèrent, à commencer par celui des Seldjoukides. Les traces de ce legs sont visibles jusque dans les États qui allaient être fondés en Égypte par la suite.[101]

La structure de l'État était pour l'essentiel de caractère militaire et reposait sur une armée puissante. Le système de l'*iqṭāʿ* était à son tour organisé en fonction de cela. La charpente administrative était formée de provinces vassales et de provinces dirigées par un gouverneur (souvent un ancien soldat esclave) nommé par le pouvoir central et bénéficiant de l'appui de la noblesse locale. La domination exercée par le pouvoir central sur les provinces n'en était pas moins absolue, chacune de celles-ci devant obligatoirement verser sa part d'impôts. Le noyau dur de l'armée était formé de soldats esclaves turcs. Même si, avec le temps, Hindous, Afghans, Ghūrs et Kurdes vinrent s'y ajouter, les Turcs gardèrent leur place prépondérante au sein de l'armée. Par ailleurs, même s'ils n'étaient pas intégrés à l'armée, *ġāzīs* et Turkmènes prenaient également part aux combats. Chaque province avait son armée, commandée par un prince. La hiérarchie militaire était très stricte, et la discipline au sein des armées était à l'avenant.[102]

Aux yeux des élites sunnites et des savants ḥanafites orthodoxes, Maḥmūd, le plus grand des souverains ghaznévides, avait le profil idéal. Suivant à la lettre la pensée islamique traditionnelle, celui-ci ne faisait aucune concession aux courants hétérodoxes, l'exemple le

---

99 ROUX J-P., *Histoire des Turcs*, *op. cit.*, p. 172.

100 NAZIM Muhammad, *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna*, *op. cit.*, p. 176.

101 CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit.*, p. 68.

102 Pour plus d'information sur l'armée de Ghaznévides voir NAZIM Muhammad, *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna*, *op. cit.*, p. 139-142.

plus frappant en étant le pillage de la bibliothèque chiite de Rayy.[103] Afin de renforcer les *ʿulamāʾ* orthodoxes,[104] les Ghaznévides cherchèrent à établir un contrôle étatique sur les madrasas, qui avaient commencé à se répandre vers la fin de l'ère des Sāmānides, par le biais de *waqfs*. Ils y voyaient également un moyen pour former des fonctionnaires au service de l'État.[105] Nous nous pencherons sur ce sujet de manière détaillée par la suite.

Maḥmūd était un souverain véritablement cultivé.[106] Non seulement il s'intéressait lui-même à la littérature, mais il fut aussi le mécène des savants et artistes de son époque. Il avait cependant des opinions marquées par l'orthodoxie et s'attendait à une obéissance toute militaire de la part de tout le monde. C'est la raison pour laquelle il eut des rapports difficiles avec le grand poète Firdawsī et que le grand savant Ibn Sīnā (Avicenne, m. 1037)[107] déclina son invitation de venir à Ghazna. « Firdawsī, de son vrai nom Abū-l-Qāsim Manṣūr ibn Ḥasan al-Ṭūṣī (vers 940-vers 1020), est le poète national de l'Iran. Fils d'un *dihqān*, il est né dans un village à proximité de la province de Ṭūṣ de Khurāsān. Il apprit le pèhlevî, l'ancienne langue iranienne, soit de son père soit de prêtres zoroastristes et se mit à composer le *Šāhnāma* (*Livre des Rois*), considéré comme l'épopée nationale iranienne. Traitant de la lutte entre les Touraniens nomades et les Perses sédentaires, son épopée lui valut le surnom d'Homère de la Perse. Bien que l'on dise qu'il était chiite, le *Šāhnāma* comporte en filigrane un éloge du passé et du zoroastrisme. Désireux de présenter son livre au plus grand souverain de son époque, il le dédia à Maḥmūd et se rendit en personne à Ghazna pour lui en faire hommage. Selon une légende, l'intérêt dont Maḥmūd fit preuve à son égard ne fut pas à la hauteur de ses attentes et il ne reçut qu'une récompense minime pour son oeuvre de la part du souverain. Selon une autre légende, il y eut un débat houleux portant sur la religion entre le chiite Firdawsī et le sunnite orthodoxe Maḥmūd. L'on raconte que, suite à cela, Firdawsī rédigea des satires visant Maḥmūd. Lorsque le poète rendit l'âme à Ṭūṣ, les autorités religieuses locales s'opposèrent à ce qu'il fût enterré au cimetière musulman. »[108] Il sut cependant s'attacher un autre grand

---

103 *Ibid*., p. 160-162.

104 LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit*., p. 168.

105 CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op.cit*., p. 69. SPULER Bertold, *Iran in the Early Islamic Period*, *op. cit*., p. 147 et 172-173.

106 NAZIM Muhammad, *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna*, *op. cit*., p. 152-153.

107 Pour Ibn Sīnā voir LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit*., p. 186-187.

108 CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit.*, p.11. « L'influence du *Šāhnāma* de Ferdowsī fut remarquable, dès le XIe siècle. Cette épopée nationale semble même avoir cristallisé l'identité collective des Iraniens. En effet, dans cet ouvrage, la vision cyclique des événements permettait d'interpréter les différentes phases de leur historie mouvementée. Le *Šāhnāma* est le miroir dans lequel s'est contemplée la société iranienne au fil des siècles. » peut-on lire sous la plume de Denise Aigle. Voir AIGLE Denise, "Introduction : le mythe créateur d'histoire", *Revue des mondes musulmans et de la*

savant en la personne d'al-Bīrūnī (m. 1048), qu'il fit bénéficier d'importants moyens.[109]

On peut définir l'époque des Ghaznévides comme celle d'une « persanisation » culturelle sous la conduite des Turcs.[110] Lors de la transition des Turcs du nomadisme vers le sédentarisme, il devint évident qu'ils n'étaient pas dotés du capital intellectuel nécessaire pour pouvoir diriger un État avec leur langue et leur culture propres. Le persan occupa par conséquent le premier plan à la cour et dans les correspondances officielles. De toute façon, la plupart des hommes d'État et des fonctionnaires étaient des Perses. Bien qu'ayant subi autrefois un processus d'arabisation, au cours de cette période, l'élite perse effectua un retour à sa propre culture : pour la première fois dans l'histoire, le persan supplanta l'arabe jusque dans les travaux portant sur la religion. L'arabe ne fut évidemment pas laissé de côté d'un seul coup : c'est dans cette langue qu'al-ʿUtbī rédigea son œuvre *L'histoire-panégyrique du règne de Maḥmūd*. Les historiens qui succédèrent à al-ʿUtbī, tels que Bayhaqī et Ǧardīzī, employèrent le persan dans leurs écrits.[111]

B) L'arrivée des Seldjoukides sur la scène de l'histoire

1) Les Oghuz

Les Karakhanides et les Ghaznévides jouèrent un rôle très important pour les Seldjoukides car ils leur préparèrent le terrain. Les Turcs qui, jusque-là, avaient dû se contenter d'une place de soldat esclave dans les grands centres de civilisation, étaient désormais prêts à déferler en masse vers l'intérieur du Moyen-Orient. Ayant engrangé une certaine expérience à la périphérie de Mā warāʾ al-nahr et du Khurāsān grâce à leurs relations à facettes multiples, allant de la guerre au commerce avec les sédentaires, ils avaient réussi à se faire connaître peu ou prou de tous, grâce notamment à leurs talents martiaux. Au Xe siècle, la région allant de la mer Caspienne jusqu'au milieu du lit de Syr Daryā[112] était habitée par les Turcs Oghuz (*Ġuzz* en arabe). Bien qu'on sache que les Seldjoukides appartenaient à l'une des vingt-quatre (vingt-deux selon certaines sources) tribus des Oghuz, il n'est pas certain qu'il

---

Méditerranée, Série "Histoire", Vol. 89-90, "Figures mythiques des mondes musulmans", Édisud, Paris 2000, p. 12. Pour le *Šāhnāma* de Firdawsī voir aussi MEISAMI J. S., *Persian Historiography*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, p. 37-46.

109 LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit*., p. 168.

110 Pour la politique de persanisation des Ghaznévides voir ROUX J-P., *Histoire des Turcs, op. cit*., p. 145-146. BARTHOLD V.V., *Mussulman Culture, op. cit*., p. 72-108.

111 CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit*., p. 69.

112 Cette région était appelée *ḥudūd al-ʿālam* (la frontiere du monde). Voir SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran*, *op. cit.,* p. 11.

s'agisse de la tribu des Kinik comme l'affirment certains historiens.[113]

Les Oghuz avaient établi leur règne dans cette région avec pour capitale la ville de Djand (Ǧand)[114] et entretenaient des liens de dépendance fort distendus avec les Khazars.[115] De la Crimée au Caucase et à la basse-Volga, les Khazars dominaient la Russie méridionale depuis le VIIe siècle mais leur pouvoir s'était affaibli à partir du XIe siècle sous les assauts des Turcs Pétchénègues, des Hongrois, des Suédois et des Russes.[116] Le trait le plus frappant des Khazars, dont la sédentarité était quasiment achevée, est le fait d'être les protecteurs du judaïsme. Les Turcs devenus sédentaires avaient déjà connu l'influence du christianisme nestorien, du manichéisme et du bouddhisme. La protection accordée par les Khazars aux judaïques, dont ils étaient probablement eux-mêmes les coreligionnaires, ne faisait qu'enrichir cette mosaïque de croyances.[117] Quant aux tribus Oghuz, bien qu'encore nomades pour l'essentiel, elles présentaient également des facettes sédentaires par endroits. Le fait d'arborer les signes extérieurs d'un État et le statut de centre administratif des villes d'Yänikänt et de Djand en sont les indices.

Le royaume des Oghuz s'apparentait à une confédération unissant les trubus dirigées par des *begs*. Le souverain à la tête de l'État portait, lui, le titre de *yabghou*, déjà utilisé par les Turcs en Asie Centrale.[118]

---

113 Cahen affirme avec certitude l'appartenance des Seldjoukides à la branche Kinik des Oghuz. CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III, op.cit*., p.71. L'historien spécialiste des Seldjoukides Köymen, lui, ne précise pas la tribu dont ils sont issus. Voir KÖYMEN Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi 1(Kuruluş Devri)*, Ankara 1989, p. 1. Quant à Grousset, il déclare que les Seldjoukides se rattachent aux Kinik. Voir GROUSSET René, *L'empire des steppes*, *op. cit*., p. 204. Bosworth est également du même avis. Voir BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217), *op. cit*., p. 17. En revanche, Al-Ḥusaynī n'indique pas de manière claire que cela est le cas : en le lisant, il n'est pas possible de savoir précisément si les Seldjoukides appartiennent à la tribu des Kinik ou s'ils sont venus se joindre à celle-ci ultérieurement.Voir AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaẗ al-Salǧūqiyyaẗ* , Ed. Iqbal Muhammad, Kulliyat Finǧāb, Lahor 1933, p. 3.

114 AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaẗ al-Salǧūqiyyaẗ*, *op. cit*., p. 2. Köymen indique que Djand était la capitale d'été ; celle de l'hiver était Yänikänt, située non loin de Djand. Voir KÖYMEN Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi 1(Kuruluş Devri),op. cit.,* p. 12.

115 Köymen s'appuie sur Ibn Faḍlān pour avancer que, à partir du Xe siècle les Oghuz étaient complètement indépendants. Voir *Ibid*., p. 2.

116 CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit*., p.63.

117 Tout en relatant la trajectoire historique du christianisme et du judaïsme dans la région, Spuler fait mention de la manière dont ils ont atteint les Turcs ainsi que d'autres nomades. Voir SPULER Bertold, *Iran in the Early Islamic Period, op. cit*., p. 198-206.

118 Al-Ḥusaynī indique que « *yabghou* » est un nom propre. Voir AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaẗ al-Salǧūqiyyaẗ, op. cit.,* p. 1. Or, il s'agit d'un titre et non d'un nom propre. Voir SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran, op. cit.,* p. 9. GROUSSET René, *L'empire des steppes,op. cit.*, p. 204. Nous avons néanmoins utilisé ce mot comme nom propre dans certains passages relatifs à des périodes où le véritable nom des souverains oghuz sont absents des sources historiques.

2) L'islamisation des Oghuz : quand les *alps* deviennent des *ġāzīs*

Duqāq, l'ancêtre des Seldjoukides, était *sü baši* [119] auprès de l'État oghuz. Son fils Seldjouk (Salğuq) qui allait donner son nom à la dynastie, endossa à son tour cette responsabilité. Le poste de *sü baši* n'était pas héréditaire et, du reste, Seldjouk n'y fut pas nommé dès la mort de son père. Il avait de toute évidence des compétences militaires développées, et c'est cela qui lui valut d'obtenir ce statut.[120]

Certaines sources affirment que Seldjouk avait des ambitions politiques et guettait une occasion pour ravir sa place au Yabghou (ou encore que d'aucuns le considérèrent comme une menace pour le pouvoir lorsqu'il se hissa au premier plan grâce à ses talents).[121] Le Yabghou s'en étant aperçu, il s'ensuivit un conflit majeur entre lui et Seldjouk, qui fut obligé de quitter les Oghuz, voire de prendre la fuite. Accompagné de sa famille et de ses loyaux guerriers, Seldjouk se rendit à Djand, et plus exactement aux alentours de Djand. Compte tenu du fait qu'il faisait partie de l'entourage du Yabghou et qu'il dut le déserter, l'hypothèse selon laquelle il était à la capitale d'hiver Yänikänt avant d'aller à Djand paraît plausible.[122] Djand étant l'autre capitale de l'État Oghuz, et présentant par conséquent des dangers pour une personne fuyant le Yabghou, on peut supposer que Seldjouk préféra éviter de s'y rendre directement. Djand abritait une population musulmane, née en partie de l'influence des marchands arabes. Selon Köymen, les trois principales villes du pays des Oghuz que sont Yänikänt, Djand et Hawwāra (Ḫuwār) seraient des colonies établies par les musulmans.[123]

Quant à Djand, elle se trouvait à un point avancé du domaine des Oghuz, situé à la frontière le séparant des pays musulmans. En d'autres termes, Seldjouk a pu s'y rendre en se disant que cela lui permettrait de passer au sud, en territoire musulman, en cas d'impossibilité pour lui de demeurer en pays Oghuz. Il était en effet peu probable qu'il aille au nord ou à l'ouest. Le pays des Oghuz était entouré par les Khazars et les Bulgares à l'ouest, les Kimaks au nord et les Turcs Karluk à l'est ; et au sud se trouvaient les Perses, qui n'étaient ni de la

---

119 En turc ancien « *su* » (ou *sü*) signifie armée, soldat. *Sü Baši* désigne le rang de commandant d'armée : c'était le titre donné aux commandants responsables de l'organisation militaire chez les Oghuz. Voir AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaï al-Salğūqiyyaï*, *op. cit*., p. 1. SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran, op. cit.,* p. 9. BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit*., p. 17.

120 KÖYMEN Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi 1(Kuruluş Devri)*, *op. cit*., p. 8.

121 *Ibid*., p. 8-11.

122 *Ibid.,* p. 12.

123 BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 16. KÖYMEN Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi 1(Kuruluş Devri)*, *op. cit.,* p. 12.

même ethnie ni de la même culture qu'eux.[124] Le sud était en outre un territoire musulman. Les Oghuz craignant particulièrement les Khazars et ayant développé des relations avec les musulmans, il est donc compréhensible que Seldjouk ait pris la direction du sud.

A Djand, Seldjouk se convertit à l'islam.[125] On ne sait pas si sa décision fut influencée par les *ṣūfīs* ou encore par des relations nouées avec les commerçants musulmans. Il est cependant évident qu'une telle initiative de la part d'une personne dotée de l'expérience et du savoir nécessaire pour commander une armée, et ayant décidé de tenter sa chance en pays musulman, ne va pas sans arrière-pensées. Si un tel personnage est de surcroît en conflit avec les Oghuz, il doit avant tout nouer des alliances et trouver un lieu sûr où son groupe pourra vivre en paix. Le fait d'être accepté par les musulmans ouvrirait dès lors de nouvelles portes à lui-même et à ses guerriers. D'ailleurs, à peine convertis, les guerriers de Seldjouk se mirent à combattre les Oghuz en tant que *ġāzīs*, s'assurant ainsi le soutien inconditionnel des musulmans. De plus, dans le cadre de leur combat contre les Karakhanides, les Sāmānides nouèrent des liens avec ce groupe ethnique dont la force allait croissant, et ils le reconnurent politiquement. Attentifs aux changements d'équilibre politique, les Seldjoukides se mirent à combattre pour les Karakhanides suite à l'affaiblissement des Sāmānides.[126] Des membres d'autres tribus Oghuz rejoignirent également les Seldjoukides, ce qui fait que les Oghuz convertis à l'islam furent désormais désignés par le nom de *Türkmän/Turcoman* (Turkmènes).[127] Il se peut aussi que, une fois convertis, les Oghuz nomades aient également formé des groupes mixtes avec des nomades issus de peuplades perses, dont le statut social

---

124 OCAK Ahmet, *Selçukların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, *op. cit.*, p. 32.

125 Al-Ḥusaynī souligne notamment que Seldjouk adhéra à l'école doctrinale ḥanafite à Djand. Voir AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaẗ al-Salǧūqiyyaẗ, op. cit.,* p. 1. Cela soulève évidemment la question de savoir pourquoi les Turcs adoptèrent le *maḏhab* ḥanafite. Il serait possible d'avancer toute une série d'explications mais la première possibilité qui vient à l'esprit est peut-être l'explication la plus logique. A savoir : les Turcs firent ce choix car les Sāmānides et les Ghaznévides qui dominaient cette région avant eux étaient des ḥanafites. Au moment où les Turcs héritèrent de la tradition étatique de ceux-ci, leurs élites civiles et militaires firent aussi leur le *maḏhab* ḥanafite.

126 Voir GROUSSET René, *L'empire des steppes*, *op. cit.*, p. 204-205. BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 18.

127 Sur l'origine de la désignation Turkmène et la manière dont on commença à l'utiliser voir BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 17. SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran,op. cit.,* p.12. Il semblerait que les Oghuz furent pendant longtemps réticents à adopter ce nom qui leur fut probablement donné par les populations perses. Ces Oghuz Turkmènes constituent la source ethnique des Turcs qui se trouvent actuellement en Turquie, en Azerbaïdjan, en Azerbaïdjan d'Iran, en Irak du Nord, en Syrie et dans les Balkans. Bien que leur nombre soit très restreint, il y a aujourd'hui encore des groupes turkmènes nomades ou semi-nomades en Turquie. Vivant dans diverses régions anatoliennes, leurs noms varient en fonction de celles-ci : on les appelle tour à tour *türkmen* (turkmène), *yörük* ou encore *tahtağı*. La plupart sont d'obédience ʿalawīte.

était proche du leur.[128]

C) L'héritage des Ghaznévides

1) Le nouveau *yurt* des Oghuz : Mā-warāʾ al-nahr et Khurāsān

Seldjouk avait trois fils : Arslan Isrāʾīl, Arslan-Mīkāʾīl, Mūsā.[129] Seldjouk prenant de l'âge, Mīkāʾīl assuma le rôle de leader[130] mais quand celui-ci mourut en guerroyant contre d'autres tribus turques, Arslan Isrāʾīl devint de facto le nouveau leader. Ṭuġril (m. 1063) et Čaġri (m. 1059), fils orphelins de Mīkāʾīl, furent élevés par leur grand-père Seldjouk. On sait en revanche très peu de choses sur Mūsā.

Les Seldjoukides se distinguèrent en devenant un important facteur d'équilibre dans les luttes que se livraient Sāmānides, Karakhanides et Ghaznévides. Isrāʾīl prit la tête des Oghuz avec le titre d'Arslan-Yabghou. Au moment où les Karakhanides éliminèrent les Sāmānides (999),[131] les Seldjoukides avaient renforcé leur puissance. Ils accordèrent leur soutien à ʿAlī Tigin (m. 1034), dont le pouvoir s'était consolidé à Bukhara et ses environs avec la disparition des Sāmānides : les Seldjoukides seraient désormais perçus comme une menace par les Karakhanides et les Ghaznévides.[132]

En 1025, Maḥmūd le Ghaznévide passa un accord avec les Karakhanides fixant l'Āmū Daryā comme frontière et leur laissant Mā warāʾ al-nahr. Ce pacte prévoyait aussi l'élimination du danger que représentait ʿAlī Tigin et le transfert des Seldjoukides au Khurāsān. Les Seldjoukides étaient en effet descendus jusqu'à Mā-warāʾ al-nahr et leur puissance s'était considérablement renforcée à Balkh, Samarkand, Bukhara et Merw.[133] Les Ghaznévides arrêtèrent Arslan-Yabghou [134] et, après l'avoir emprisonné quelque part en Inde, installèrent les Turkmènes qui prétendaient être ses opposants au Khurāsān à leur demande. Mahmūd prévoyait de les utiliser dans le cadre de ses propres luttes.[135]

---

128 CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit*., p. 72.

129 AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaẗ al-Salǧūqiyyaẗ, op. cit.*, p. 2.

130 Selon Al-Ḥusaynī, Mīkāʾīl était au service de Maḥmūd le Ghaznévide. *Ibid*., p. 2.

131 GROUSSET René, *L'empire des steppes*, *op. cit*., p. 200.

132 Il semblerait que les autres forces en place n'aient compris que trop tard la menace que représentaient les Seldjoukides, qui jouaient habilement sur les équilibres politiques pour accroître leur pouvoir. Al-Ḥusaynī indique que Maḥmūd le Ghaznévide regretta d'avoir fait entrer les Seldjoukides dans son pays. Voir *Ibid*., p. 3.

133 Voir BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.* , p. 22.

134 Al-Ḥusaynī, écrit qu'Arslan-Yabghou fut fait prisonnier par Masʿūd, le successeur de Mahmūd, qui l'enferma dans une forteresse où il mourut, mais cela s'est en fait passé sous le règne de Mahmūd. Voir AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaẗ al-Salǧūqiyyaẗ, op. cit.,* p. 4. Al-Ḥusaynī, indique qu'auparavant Mahmūd fit prisonnier Mīkāʾīl pour ensuite lui accorder le pardon et qu'il installa les Turkmènes au Khurāsān. *Ibid.*, p. 3.

135 CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit*., p. 72.

Ṭuġril Beg et Čaġri Beg, devenus de fait les remplaçants d'Arslan-Yabghou auprès des Seldjoukides, ne purent se maintenir à Mā-warāʾ al-nahr où ils se trouvaient et furent contraints de se replier vers le nord, sur les rives de l'Āmū Daryā. Quant aux Turkmènes installés à Khurāsān par Mahmūd, ils en furent chassés par les Ghaznévides après s'être livrés à des rapines et des pillages. De son côté, Čaġri Beg se lança dans une expédition en direction de l'Azerbaïdjan et de l'Anatolie avec un groupe de guerriers, à la recherche d'un nouveau foyer : son entreprise fut couronnée de succès. Les Ghaznévides furent impuissants face à cette opération militaire qui se déroula sur leur propre territoire au vu et au su de tous. Rejoignant son frère pour lui signaler qu'il n'existait désormais aucune force capable de leur résister dans la région, Čaġri Beg lui proposa d'aller en Azerbaïdjan.[136] Cette expédition et le butin qui en résulta firent croître la renommée des Seldjoukides, qui furent rejoints par d'autres guerriers.

Ṭuġril Beg et Čaġri Beg se rendirent à Kharezm en 1032 mais durent se replier face à la pression exercée par leurs ennemis. Ils ne tardèrent pas à y retourner et finirent par franchir le Syr-Dāryā en 1035 pour pénétrer en Khurāsān. Ils s'installèrent à Merw et à Sarakhs.[137] Aux yeux des Ghaznévides, ce peuple de guerriers nomades constituait une grave menace. Tout en se renforçant grâce à l'attrait que leur succès exerçait sur des Turcs appartenant à d'autres tribus, les Seldjoukides maintenaient une pression constante sur les sédentaires à travers leurs expéditions de pillage.

Les Seldjoukides réclamèrent de nouvelles terres aux Ghaznévides en contrepartie de leurs contributions militaires. Dans l'intervalle, Mahmūd mourut et fut remplacé par son fils Masʿūd. Celui-ci envisagea d'abord de prendre la tête de son armée pour combattre les Seldjoukides mais en fut dissuadé par ses vizirs. Néanmoins, il était désormais pleinement conscient de la gravité de la menace que représentaient les Seldjoukides. Il envoya une armée les combattre en 1035 mais les Seldjoukides eurent le dessus. Ce fut leur première victoire face aux Ghaznévides.[138]

---

136 KAFESOĞLU İbrahim, *Selçuklu Tarihi*, MEB Yayınları, Istanbul 1972, p. 15-17. Cette expédition de Čaġri Beg a dû marquer les esprits au point de déterminer ultérieurement la direction dans laquelle se ferait l'expansion seldjoukide.

137 *Ibid*., p. 22.

138 *Ibid*., p. 23.

2) La guerre dont le butin fut un État et le changement qualitatif de la présence turque au sein du monde musulman

Après ce triomphe, les Seldjoukides se lancèrent dans une manœuvre politique : ils envoyèrent un ambassadeur à Masʿūd pour lui présenter leurs excuses, prétendant avoir simplement voulu se défendre. Masʿūd réagit en envoyant des présents et une bannière à chacun des *begs* seldjoukides et les nomma *dihqāns*.[139] Pour lui, la priorité était de s'assurer la domination de l'Inde : il semblerait qu'il considérait la présence seldjoukide à Khurāsān comme un problème de désordre, guère plus. Masʿūd n'avait pleinement saisi ni l'étendue des qualités de Ṭuġril Beg et de Čaġri Beg ni la nature exacte de leurs intentions. Bien qu'en le considérant comme une menace, il estimait que le rôle des Seldjoukides ne dépasserait guère le cadre des luttes que les Turcs se livraient entre eux. Or, devenus une redoutable force au Khurāsān, les Seldjoukides avaient entrepris de s'attacher les habitants en leur accordant leur protection en contrepartie d'impôts, plaçant petit à petit cette population lassée par les déprédations sous leur propre tutelle administrative.[140]

Masʿūd prit enfin conscience de l'ampleur du danger lorsque les Seldjoukides prirent Merw et Nishapur et y imposèrent leur domination, mais il était désormais trop tard. Après avoir pourchassé les Seldjoukides trois ans durant à travers les déserts et les steppes, l'armée ghaznawide, marquée par la lenteur et la lassitude, dut s'engager dans une grande bataille frontale avec ses ennemis au moment choisi par ces derniers, à Dandānqān, à proximité de Merw.[141] La confrontation se solda par une véritable débâcle pour les Ghaznévides : Masʿūd fut obligé de fuir jusqu'en Inde mais, poursuivi par d'implacables adversaires, il fut attrapé et tué (1041).[142]

Les Seldjoukides emportèrent bien plus qu'une victoire à Dandānqān : ils y gagnèrent aussi un État, fondant leur dynastie sur l'héritage des Ghaznévides, pour ainsi dire.[143] Il s'agit en fait davantage d'un changement de dynastie que de la destruction d'un État : non seulement les institutions ghaznévides furent préservées pratiquement telles quelles, mais

---

139 AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaẗ al-Salǧūqiyyaẗ*, *op. cit*., p. 5., Voir BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit*., p. 20.

140 CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit*., p. 72.

141 AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaẗ al-Salǧūqiyyaẗ*, *op. cit*., p. 10-11. BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit*., p. 21-22.

142 SPULER Bertold, *Iran in the Early Islamic Period*, *op. cit*.,p. 118.

143 Selon Barthold, au moment de se retirer en Inde, Masʿūd autorisa les fonctionnaires qui étaient sous ses ordres à se mettre au service des Seldjoukides. BARTHOLD V.V., *Turkestan Down to the Mongol Invasion (1898),* 2 ème Ed., Oxford University Press, London 1928, p. 303.

l'administration de l'État resta sous la domination de fonctionnaires d'origine perse.[144] L'avènement des Seldjoukides n'en correspond pas moins à une nouvelle étape historique, caractérisée avant tout par le déferlement des tribus nomades Oghuz vers l'intérieur de l'Iran, à commencer par le Khurāsān. A l'instar des Ghaznévides, les Seldjoukides considéraient les nomades comme une menace pour la vie sédentaire, et par conséquent l'État. Néanmoins, plutôt que de les combattre et de les repousser, ils les intégrèrent dans leur organisation et les installèrent aux marches de leur territoire afin de mettre à profit leur talents guerriers.

A l'image de leurs prédécesseurs, les Seldjoukides professionnalisèrent rapidement leur armée, qui était composée de mercenaires, mais le *ġuzāt* et le statut d'*alp*[145] avaient d'ores et déjà acquis un caractère institutionnel et ce sont ces guerriers volontaires qui étaient le fer de lance de la conquête de nouvelles terres. Cela provoqua forcément d'importants changements démographiques dans la région, les Oghuz devenant progressivement une part importante de la population aux côtés des peuplades indigènes.

D) Les nouveaux maîtres du monde musulman

1) L'ascension des Seldjoukides

Affirmant leur domination sans partage sur le Khurāsān au lendemain de la bataille de Dandānqān, les Seldjoukides tentèrent d'abord de nouer des rapports avec le calife. Ils lui firent parvenir une lettre par l'intermédiaire d'Abū Isḥāq al-Fuqqāʿī, un des grands savants de l'époque, déclarant suivre la voie de la religion et exprimant leur souhait d'être reconnus par la haute autorité qu'était le calife.[146] De fait, ils faisaient lire le *ḫuṭba* au nom du calife partout sur leur territoire, cherchant à assurer la légitimité de leur pouvoir politique de manière conforme aux conventions.[147]

Nous pouvons en conclure que les leaders seldjoukides avaient non seulement des talents militaires mais également une indéniable expérience politique. Nous pouvons également souligner qu'ils avaient une bonne connaissance des puissances de la région et qu'ils savaient bien analyser les rapports de force existants. Cette politique seldjoukide porte indiscutablement les marques de l'influence des Ghaznévides, et donc de la tradition étatique

---

144 LAMBTON A. K. S, "The Internal Structure of The Saljuk Empire", *The Cambridge History of Iran*, *The Saljuk and Mongol Period,* Vol. 5, Ed. par J.A. Boyle, Cambridge University Press, Edinburgh 1968, p. 203.

145 Alp : Un titre signifiant « brave, héros ». Voir SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran, op. cit*., p. 52.

146 KAFESOĞLU İbrahim, *Selçuklu Tarihi*, *op. cit*., p. 21., SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran, op. cit*., p. 32.

147 LAMBTON A. K. S, "The Internal Structure of The Saljuk Empire", *op. cit*., p. 204.

perse et des hommes d'État qui en sont les représentants. Il est d'ailleurs possible d'observer, notamment au début de l'ère seldjoukide, les tensions liées au contraste entre le mode de vie et la culture nomadiques des Turcs et la culture sédentaire que la fondation d'un État rendait indispensable. Ces contradictions sont visibles jusque dans la personne des fondateurs de l'État.

Muneğğim Baši Aḥmed b. Lutf Allāh (m. 1702) évoque une correspondance entre Čaġri Beg et Ṭuġril Beg. Ṭuġril Beg était monté au trône après la bataille de Dandānqān ; Čaġri Beg, quant à lui, régnait sur le Khurāsān et faisait lire le *ḫuṭba* en son propre nom et au nom de son grand frère. « [D]āwūd [Čaġri Beg] était un homme charitable, juste et intègre, conscient de la faveur que Dieu lui avait accordée et sachant Lui en rendre grâce. Il adressa le message suivant à Ṭuġril Beg par l'intermédiaire d'ʿAbd al-Ṣamad, le *qāḍī* de Sarakhs : « J'ai appris que tu détruisais les contrés que tu as conquises et que tu en chassais la population. Les actes que tu commets contre le peuple et les villes de Dieu sont contraires à ses commandements. Tu sais toi-même que de tels agissements font que le peuple a une mauvaise impression de toi et prend ses distances vis-à-vis de toi. Comme tu le sais, lorsque nous avons confronté nos ennemis, nous étions trente, eux étaient trois cents et nous les avons vaincus, ensuite nous étions trois cents, eux étaient trois mille, et nous les avons encore vaincus. Ensuite nous étions trois mille, eux étaient trente mille, et nous les avons repoussés. Nous avons conquis le Khurāsān, le Sīstān, l'Irak et d'autres contrées encore. Alors que nous étions de simples serviteurs au départ, nous sommes devenus des souverains auxquels on fait allégeance. Il n'est pas convenable que nous répondions ainsi à la faveur de Dieu. » Ṭuġril Beg chargea à son tour l'envoyé de son frère de lui transmettre la réponse suivante : « Ô mon frère : tu t'es emparé de Khurāsān et, alors que c'était une ville à l'architecture sans défaut, tu l'as démolie. Une fois que tu t'es installé à Khurāsān, tu aurais dû reconstruire la ville. Quant à moi, je suis arrivé dans un pays qui avait été ravagé par ceux qui m'y ont précédé. Il ne m'est pas possible de rebâtir les villes d'un pays encerclé par des ennemis. Les circonstances font que les villes sont attaquées par les soldats : il est impossible de les protéger contre les dégâts qui en résultent (...). » »[148]

Cette correspondance nous permet de comprendre que Čaġri Beg avait plus le profil d'un homme politique que son frère et qu'il était conscient du rôle historique des Seldjoukides. De son côté, Ṭuġril Beg s'imposait davantage par ses talents militaires et montrait plus

---

148 MUNEĞĞIM BĀŠI, *Câmiu'd-Düvel (Ğāmiʿ al-duwal),* Ed. par Ali Öngül, Akademi Kitapevi, İzmir. 2000, p. 28.

d'attachement aux traditions nomadiques.[149] Pour cette raison, il nous est possible d'affirmer que, au moins jusqu'à la mise en place d'une grande armée de *ġulāms* constituée de mercenaires à la solde du sulṭān, les Seldjoukides n'eurent de cesse de courir après de nouvelles conquêtes, n'hésitant pas à recourir aux rapines et pillages pour atteindre leur but.

Le désir de conquérir d'autres pays et la passion des Turkmènes pour le pillage faisaient des Seldjoukides une force qui ne souffrait point de résistance. Finalement, quinze ans seulement après Dandānqān, les Seldjoukides, qui avaient conquis l'ensemble de la Perse, arrivèrent jusqu'aux portes de Bagdad (1055). Ṭuġril Beg, qui fit reculer les Būyides avec ses soldats, demanda au calife al-Qāʾim la permission d'entrer dans la ville et, l'autorisation ayant été accordée, y entra avec son armée. Cela mit fin à la tutelle sous laquelle les Būyides avaient placé le calife et Ṭuġril Beg reçut le titre de *Rukn al-dawla et malik al-Mašriḳ wa-l-Maġrib* (soutien de l'État et le roi de l'Est et l'Ouest).[150]

L'entrée des Seldjoukides à Bagdad est un événement qui est tout sauf anodin. Il n'est pas possible de déterminer si le calife y consentit de bon cœur : il n'avait de toute façon ni les moyens ni l'envie de s'y opposer et dut se contenter de refuser d'accorder un entretien en tête à tête à Ṭuġril Beg au cours des treize mois que celui-ci passa à Bagdad.[151] En revanche, le peuple se mit à opposer une résistance aux soldats dès le lendemain de l'entrée de l'armée à Bagdad et la soldatesque pilla les quartiers de la ville.[152] Les problèmes occasionnés par les soldats prirent une ampleur telle que le calife se vit contraint de demander à Ṭuġril Beg par l'entremise d'émissaires de quitter la ville, faute de quoi il serait obligé de prendre des mesures.[153] Le sulṭān retira son armée de Bagdad et se rendit à Mossoul.

Il n'est pas difficile de deviner que l'acceptation de la tutelle seldjoukide n'était pas chose aisée pour les ʿAbbāsides. Sulṭān ou pas, Ṭuġril Beg était à leurs yeux celui qui, hier encore, n'était qu'un nomade juché sur son cheval : il n'était pas issu d'une lignée ancienne et n'était pas non plus un digne représentant de la culture sédentaire.[154] Ainsi est-il probable

---

149 Après avoir énuméré les qualités de Ṭuġril Beg dans son ouvrage *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, Ibn al- Aṯīr ajoute qu'il avait un coeur de pierre et qu'il était cruel, et que ses soldats spoliaient les biens du peuple. Voir IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, Dār Ṣādir, Beyrouth 1995, Vol X, p. 28. Voir aussi MUNEĞĞIM BĀŠI, *Câmiu'd-Düvel*, *op.cit*., p. 27.

150 AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aḫbār al-dawlaï al-Salǧūqiyyaï*, *op. cit*., p. 13. BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit*., p. 47.

151 MUNEĞĞIM BĀŠI, *Câmiu'd-Düvel*, *op.cit*., p. 21.

152 *Ibid*., p. 20-21.

153 *Ibid.,* p. 21.

154 Barthold relate que, au bout de cent ans de règne en Iran, les souverains seldjoukides étaient toujours analphabètes. Voir BARTHOLD V.V., *Mussulman Culture, op. cit*., p. 98. Pour les relations et échanges que les ʿAbbāsides eurent avec Ṭuġril Beg après son entrée à Bagdad voir aussi SAFI Omid, *Religion and Politics in*

qu'on considérât les Seldjoukides comme une puissance éphémère. Même si leur domination était acceptée par le calife, nous ne pouvons dire qu'ils étaient respectés ou reconnus à leur juste valeur. Les affaires maritales impliquant le calife et les Seldjoukides font partie des choses qui en attestent.

2) Le mariage de ṬuġrilBeg et de la fille du calife

Lors de son séjour à Bagdad, Ṭuġril Beg, qui était stérile et donc sans descendance, donna Ḫadiğa Arslan Ḫatun, la fille de son frère Čaġri Beg, en mariage au calife al-Qāʾim. Sa nièce eut cependant droit à un traitement des plus irrespectueux au palais califal.[155]

En 1061, Ṭuġril Beg demanda cette fois la main de la fille du calife. Ce dernier s'y opposa de toutes ses forces et déploya toute son énergie durant un an pour faire obstacle à ce mariage. Il céda finalement à l'insistance têtue de Ṭuġril Beg et dut consentir à ce que sa fille épouse le souverain quasi-septuagénaire.[156] Ce mariage est digne d'intérêt à bien des égards. Il est bien connu que des mariages politiques avaient lieu aussi bien dans le monde oriental que dans le monde occidental. Les familles dynastiques ou les aristocrates avaient ainsi recours au mariage, tantôt pour instaurer la paix après une longue guerre tantôt pour augmenter leur prestige. Dans ce type de mariage, les deux parties étaient peu ou prou sur un pied d'égalité, ce qui n'était absolument pas le cas pour Ṭuġril Beg et la fille du calife. Pour commencer, il s'agissait d'un mariage guère acceptable du point de vue social : la réaction initiale du calife était probablement motivée par le manque d'égalité entre les deux parties. Cependant, comme l'affirme Makdisi, il est important de tenir compte des aspects politiques plutôt que sociaux de l'affaire.[157] Pour la dynastie ʿabbāside, la situation était comparable au mariage du sulṭān būyide ʿAḍud al-Dawla (936-983) et de la fille du calife al-Ṭāʾiʿ (m. 991). ʿAḍud al-Dawla pensait pouvoir plus facilement contrôler le calife grâce à ce mariage.[158]

Ṭuġril Beg était vraisemblablement animé par les mêmes intentions. Il entama d'ailleurs la construction d'une ville qui devait porter son nom lors de son séjour Bagdadi,

---

Saljuk Iran, op. cit., p. 34-35.

155 MUNEĞĞIM BĀŠI, *Câmiu'd-Düvel, op. cit*., p. 26.

156 BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 48., MUNEĞĞIM BĀŠI, *Câmiu'd-Düvel, op.cit*., p. 25. Voir LAMBTON A. K. S, " The Internal Structure of The Saljuk Empire", *op. cit.,* p. 212.

157 MAKDISI George, "The Marriage of Tughril Beg", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No 3, Cambridge University Press, Cambridge 1970, p. 259-275. Voir aussi IBN AL-AṮĪR , *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol X, p. 25-30.

158 MAKDISI George, "The Marriage of Tughril Beg", *op.cit*., p. 261-262.

signe qu'il concevait des plans dynastiques.[159] Il n'est pas indifférent que ces quartiers aient ensuite été démolis sur ordre du calife. En d'autres termes, le calife al-Qāʾim était probablement conscient des calculs politiques de Ṭuġril Beg et tenta en vain de s'y opposer. Ṭuġril Beg poursuivit cette affaire trois ans durant de manière obsessionnelle. Il chargea son vizir al-Kundurī (m. 1063) de faire aboutir ce mariage, et celui-ci déploya un effort extraordinaire mêlant intrigues, menaces et chantages pour s'acquitter de sa mission.

Se fondant sur l'effort titanesque dont fit preuve al-Kundurī, qui était chiite ou muʿtazilite, certains commentateurs affirment que ce mariage était un projet personnel de ce dernier et qu'il visait ainsi à humilier les ʿAbbāsides.[160] Makdisi souligne à son tour le véritable sentiment de haine qu'al-Kundurī nourrissait à l'égard du calife.[161] Cela ne veut pas dire pour autant qu'il manipula le sulṭān afin de mettre en œuvre un plan secret. Une interprétation plus juste consisterait à dire qu'il est difficile de trancher entre ces deux possibilités : si al-Kundurī s'est autant investi dans cette mission, cela a pu être motivé aussi bien par des facteurs confessionnels que par son animosité personnelle vis-à-vis du calife. Souvenons-nous que, lors de son séjour à Bagdad, le calife évita de le recevoir en sa présence.[162] En tenant compte de tous ces facteurs, il nous est possible de comprendre pourquoi Ṭuġril Beg accorda une importance telle à cette affaire de mariage qu'elle en finit par devenir une obsession. Il est indéniable que, comme le remarque Makdisi, la raison principale en était le désir de Ṭuġril Beg d'assurer la pérennité de sa dynastie tout en imposant une domination sans précédent aux ʿAbbāsides.

Pour ce faire, son vizir et lui-même dépassèrent toutes les limites possibles et imaginables, ne reculant pas devant les comportements susceptibles de mettre le calife dans l'embarras. Ils refusèrent par exemple de remplir certaines conditions avancées par le calife et acceptées par Ṭuġril Beg : alors qu'il était convenu que la fille du calife demeure à Bagdad après le mariage, à peine les épousailles célébrées, la mariée fut emmenée à Rayy. Il s'agissait évidemment d'une situation humiliante pour le calife et, peu ou prou, c'était bel et bien le but

---

159 *Ibid*., p. 263.

160 MUNEĞĞIM BĀŠI, *Câmiu'd-Düvel,op. cit*., p. 25.

161 MAKDISI George, "The Marriage of Tughril Beg", *op. cit*., p. 264-265.

162 Le comportement de la fille du calife al-Sayyida vis-à-vis de Ṭuġril Beg est révélateur à cet égard : « [La] mariée fut amenée au palais royal vers le milieu du mois de Ṣafar (le 17 février 1063) après une grande cérémonie. On l'installa sur un trône doré. Le sulṭān se rendit auprès d'elle et se prosterna devant elle. Non seulement la mariée ne se dévoila pas, mais elle resta assise. Le sulṭān lui offrit des bijoux et de nombreux objets de valeur. Il se rendait ainsi tous les jours auprès de la mariée, lui présentait des cadeaux et repartait. » MUNEĞĞIM BĀŠI, *Câmiu'd-Düvel, op. cit.,* p. 26. Voir aussi, IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol X, p. 28.

visé. Ce mariage, qui ne dura que six mois et vingt-trois jours à cause de la mort de Ṭuġril Beg,[163] fut ainsi exploité jusqu'au bout par lui afin d'éroder l'autorité politique du calife et briser sa volonté.

Lors des négociations avec le calife en vue du mariage, un des principaux arguments avancés par Ṭuġril Beg fut son statut de sulṭān sunnite ayant sauvé le calife de la domination būyide. De même, dans la lettre qu'il adressa au cadi en chef (*qāḍī l-quḍāt*) al-Dāmaġānī (m. 1173), le sulṭān se désigna lui-même comme « le grand *šāhān šāh* (roi des rois), qui est le souverain de l'Est et de l'Ouest, le rénovateur de l'islam, le délégué de l'*imām*, le bras droit du messager de Dieu, le leader des croyants ».[164]

Autrement dit, les prétentions de Ṭuġril Beg étaient telles qu'il en arriva à bafouer l'autorité du calife, voire à considérer qu'il était son supérieur. Les Seldjoukides étaient donc prêts à prétendre au rôle de champions de l'islam sunnite[165] plutôt que de se contenter d'une fidélité politique vis-à-vis du calife : à peine arrivés sur la scène de l'histoire, ils cherchaient déjà à être à l'avant-garde de l'islam.

3) La prépondérance des hommes d'état perses au sein de l'état

A sa mort, Ṭuġril Beg fut remplacé au trône par Alp Arslan, le fils de son frère Čaġri Beg (1063). Son ère, qui dura neuf ans, ainsi que celle de son fils et successeur Malik Šāh, qui régna entre 1072 et 1092, peuvent être considérées comme l'âge d'or des Seldjoukides. C'est l'époque de la stabilisation institutionnelle de l'État, entreprise dans laquelle les hommes d'État perses, et notamment Niẓām al-Mulk, jouèrent un rôle dont l'importance est indéniable. Durant trente ans environ, Niẓām al-Mulk fut le vizir à la fois d'Alp Arslan et de Malik Šāh. Il ne serait donc pas erroné de définir les années de règne de ces deux souverains comme l'âge de Niẓām al-Mulk.

Du reste, Niẓām al-Mulk lui-même ne se considérait pas comme un simple vizir. C'est ainsi qu'il déclara à Malik Šāh en personne, par l'intermédiaire d'envoyés que le sulṭān avait dépêchés auprès de lui, qu'il était son associé de sultanat et d'État.[166] Il évoqua, toujours auprès de cette délégation, l'alliance du *dawāt* (encrier ; endroit où l'on place la plume)[167] et

---

163 MAKDISI George, "The Marriage of Tughril Beg", *op. cit.*, p. 275.

164 *Ibid.*, p. 273.

165 CAHEN Claude, *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) III*, *op. cit.*, p. 73.

166 IBN AL-AṮĪR , *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit.*, Vol. X, p. 205. Voir aussi MUNEĞĞIM BĀŠI, *Câmiu'd-Düvel, op. cit.*, p.63.

167 Le *dulband* (une bande d'étoffe ou écharpe, entourant la tête, donc un turban) et *dawāt* font partie des emblèmes du vizirat. Une *dawāt* ordinaire est taillée dans le roseau ; celle des vizirs est en or. Voir

du *sayf* (sabre), disant que celui-ci ne saurait exister sans celui-là.[168] Il ne s'agit pas d'une affirmation gratuite : ces paroles expriment à merveille l'essence même de l'État seldjoukide. Le sabre est le symbole de la dynastie, le statut de dynaste appartenant aux Seldjoukides, c'est-à-dire aux Turcs, qui brillaient surtout par leurs prouesses militaires. L'encrier symbolise la science, le savoir, la logique d'État et la bureaucratie. Les hauts fonctionnaires maîtrisant la plume étaient, quant à eux, issus des peuples indigènes ayant intériorisé la culture locale, à commencer par les hommes d'État et de science perses.[169]

Niẓām al-Mulk lui-même est le digne représentant d'une tradition qui voit les Perses occuper les plus hauts postes de dirigeant dans tous les États fondés par les musulmans, à commencer par les ʿAbbāsides, jusque dans les périodes où l'arabe est la seule langue officielle.[170] Le fait d'avoir une forte tradition étatique et une culture sédentaire incita les Perses à s'intéresser davantage que leurs voisins à l'écriture, la science et la littérature. L'écriture est en effet l'indice de l'État ou de la civilisation : l'histoire de celle-ci n'est-elle pas datée de l'invention de l'écriture ? Une fois constitué, un État aura à calculer et à prélever des impôts, à en tenir le registre, à entretenir des correspondances diplomatiques, tenir des archives, promulguer des lois et mettre en place des tribunaux. Toutes ces activités bureaucratiques ne peuvent être menées à bien qu'en disposant de fonctionnaires lettrés.

En d'autres termes, il n'est pas surprenant que, des Arabes aux Turcs, les forces détenant le pouvoir politique aient fait appel aux Perses pour administrer l'État : ils étaient les seuls à avoir l'expérience et les compétences nécessaires en la matière. Les fils des familles des *dihqāns* étaient candidats à la fonction d'homme d'État pratiquement dès la naissance et leur formation était à l'avenant. Il n'était donc pas rare que le fils d'un fonctionnaire devienne fonctionnaire à son tour.

4) Al-Kundurī

Le premier représentant historique de cette galerie d'illustres hommes d'État perses est ʿAmīd al-Mulk al-Kundurī (m 1064). Nous avons déjà évoqué brièvement celui qui fut le

---

KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah,* Milli Eğitim Basımevi, Istanbul 1973, p.138.

168 IBN AL-AṮĪR , *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol. X, p. 205.

169 GROUSSET René, *L'empire des steppes, op. cit.,* p. 208. KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah, op. cit*., p.129-130. SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran, op. cit*., p. 43-44. SIMIDCHIEVA Marta, "Kingship and Legimacy in Nizam al-Mulk's *Siyasatnama,* Fifth/Eleventh Century", *Perpectives on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times*, Ed. B. Gruendler and L. Marlow, Reichert Verlag, Wiesbaden 2004, p. 97.

170 BARTHOLD V.V., *Mussulman Culture, op. cit*., p. 71-72.

vizir de Ṭuġril Beg. Après avoir été proclamé sulṭān à Nishapur dans la foulée de sa victoire à Dandānqān, ce dernier s'était mis à la recherche d'un scribe ayant une bonne connaissance de l'arabe : on lui conseilla ʿAmīd al-Mulk al-Kundurī,[171] qui sut accéder rapidement au rang de vizir et se rendre indispensable au sulṭān. On dit que ʿAmīd al-Mulk était un chiite fervent.[172] C'était un des hommes les plus influents de son époque, doublé d'un ennemi juré des šāfiʿītes. Ayant obtenu l'autorisation du sulṭān pour le lancement d'anathèmes contre les *rāfiḍites,*[173] il en profita pour en faire lancer également contre les ašʿarites dans les mosquées du Khurāsān. De nombreux savants protestèrent contre cette situation et quittèrent le Khurāsān, al-Ǧuwaynī (m. 1085) et al-Qušayrī (m. 1073) en tête.[174] Si ʿAmīd al-Mulk al-Kundurī était véritablement chiite, le fait qu'il ait réussi à se hisser au rang de vizir en devient plus remarquable encore, d'autant qu'il n'avait probablement qu'une trentaine d'années à l'époque.[175] Ses dons et sa popularité sont les raisons de son ascension rapide.

Avant sa mort, le sulṭān Ṭuġril avait prévu dans son testament d'être remplacé au trône par son neveu Sulaymān, fils de son frère Čaġri Beg.[176] Comme mentionné précédemment, Ṭuġril Beg était stérile et sans descendance. Il avait épousé la mère de Sulaymān à la mort de Čaġri Beg et aurait été persuadé par celle-ci de faire de son fils l'héritier du trône.[177] Après la mort du Sulṭān Ṭuġril, al-Kundurī exécuta son testament et fit couronner Sulaymān à Rayy. Mais l'armée était du côté d'Alp Arslan et certains commandants de premier rang quittèrent Rayy pour Qazwīn, où ils firent lire le *ḫuṭba* au nom d'Alp Arslan.[178]Alp Arslan était alors dans son fief du Khurāsān. Ayant été informé de la mort de son oncle et du malaise des commandants, il rassembla immédiatement son armée et prit la direction de Rayy avec son vizir Niẓām al-Mulk pour forcer son demi-frère à descendre du trône. Voyant que la situation se retournait contre lui, al-Kundurī se mit à faire lire le *ḫuṭba* au

---

171 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol. X, p.31.

172 Aḥmed b. Lutf Allāh indique qu'il est ḥanafite. Voir MUNEĞĞIM BĀŠI, *Câmiu'd-Düvel, op. cit*., p. 32. Pourtant, dans le même livre, l'accent est mis sur le fait que c'est la ferveur de la foi chiite d'ʿAmīd al-Mulk qui l'incita à convaincre Ṭuġril Beg d'épouser la fille du calife, l'objectif visé étant l'humiliation de celui-ci. Voir *Ibid.,* p. 25. On l'aura compris, il n'y a pas de consensus à ce sujet, mais il est probable qu'al- Kundurī soit chiite.

173 *Rāfiḍite* (*rāfiḍi,* pl. *rāfiḍa* ou *rāwafiḍ*): Terme péjoratif employé par les auteurs sunnites médievaux pour désigner les chiites en particulier les duodécimains, en raison de leur rejet (*rāfiḍ*) des premiers califes « bien guidés (*rāšidūn, q.v.*) en dehors de ʿAlī ibn Abī Ṭālib. RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, *op. cit*., Vol. 2, p. 348.

174 AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyaï al-kubrá*, Ed. par Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī et ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Maṭbaʿaï ʿĪsá al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire 1964-1976, Vol. III, p. 391-393.

175 Ibn al-Aṯīr affirme qu'al-Kundurī avait une quarantaine d'années au moment de sa mise à mort : il devait donc être trentenaire quand il accéda au vizirat. Voir IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol. X, p. 31.

176 *Ibid.*, p. 28.

177 MUNEĞĞIM BĀŠI, *Câmiu'd-Düvel, op. cit*., p. 30.

178 *Ibid.*, p.30.

nom d'Alp Arslan et de Sulaymān, respectivement.[179] Ensuite, il se rendit avec ses hommes auprès d'Alp Arslan quand celui-ci se rapprocha de Rayy pour lui faire savoir qu'il était à son service, mais il était trop tard. L'ère de Niẓām al-Mulk avait déjà commencé.

D'autres sources indiquent que ʿAmīd al-Mulk al-Kundurī a gardé son poste de vizir pendant un certain temps après l'avènement d'Alp Arslan et que son vizirat prit fin à cause de Niẓām al-Mulk.[180] C'est possible, car, évoquant sa mise à mort, Ibn al-Aṯīr (m. 1233) ainsi que d'autres historiens disent qu'al-Kundurī se rendit auprès de Niẓām al-Mulk pour lui confier cinq cents dinars et qu'il prit congé en avançant un prétexte. Ils ajoutent que la majorité de la population de la ville partit avec lui. Sur ces entrefaites, on aurait dit à Alp Arslan qu'al- Kundurī pourrait être une source de problèmes pour lui à l'avenir et le sulṭān l'aurait fait mettre aux arrêts.[181]

Les sources historiques qui en font mention n'indiquent ni la raison pour laquelle al-Kundurī confia cinq cents dinars à Niẓām al-Mulk ni celle pour laquelle il prit congé en invoquant un prétexte (et ce que signifie l'expression « prendre congé » n'est pas tout à fait clair). Cela rend vraisemblable l'hypothèse selon laquelle al-Kundurī aurait aussi été le vizir d'Alp Arslan. On peut supposer qu'al-Kundurī ne souhaita pas s'acquitter des missions qu'on lui confia après son remplacement au poste de vizir par Niẓām al-Mulk et qu'il quitta le service de l'État en invoquant un prétexte. Quant aux cinq cents dinars, il se peut que cette somme lui ait été donnée en guise de consolation par le sulṭān pour le récompenser pour son service.

Si tel est bien le cas, al- Kundurī refusa aussi bien cette récompense qu'un nouveau poste. Par ailleurs, il jouissait apparemment d'un très fort soutien au sein du peuple (et de la bureaucratie aussi, probablement). C'est sans doute cela qui inspira le plus de crainte au sulṭān et il est évident que celui qui mit en garde Alp Arslan à ce sujet fut nul autre que Niẓām al-Mulk, comme en attestent les dernières paroles prononcées par al-Kundurī. Après avoir été emprisonné pendant un an à Merw al-Rūdh, celui-ci fut exécuté de façon atroce. Avant que son bourreau ne le découpe en morceaux à coups d'épée, al- Kundurī dit tenir Niẓām al-Mulk responsable de sa mise à mort. « Alors qu'il était sur le point d'être exécuté, ʿAmīd al-Mulk s'adressa à son bourreau : « Dis ceci à Niẓām al-Mulk de ma part : Tu as fait quelque chose d'abominable en habituant les Turcs à tuer les vizirs et les membres du *diwan* ! Celui qui tend

---

179 *Ibid.*, p.30.
180 *Ibid.,* p. 32
181 IBN AL-AṮĪR , *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit.,* Vol. X, p. 31.

un piège à autrui finit par tomber dans son propre piège. » »[182]

5) Le « Niẓām » de l'État ou l'État de Niẓām

Le vrai nom de Niẓām al-Mulk est ʿAlī al-Ḥasan b. ʿAlī b. Isḥāq al-Ṭūsī. Comme son nom l'indique, il est originaire de Ṭūs, un village du Khurāsān. Son père était issu d'une famille de *dihqān.*[183] Ayant grandi sans mère, Niẓām al-Mulk apprit l'arabe et reçut une formation dans le domaine du *fiqh*[184] et du *ḥadīṯ*.[185] Il se lança ensuite dans une carrière au service de l'État. Alors qu'il faisait le tour des villes du Khurāsān, Niẓām al-Mulk entama un travail de fonctionnaire aux côtés d'Abū ʿAlī Aḥmad b. Šāḏān, qui était administrateur auprès de Čaġri Beg. Ibn al-Aṯīr relate une autre rumeur concernant Niẓām al-Mulk, selon laquelle celui-ci était le scribe de l'émir de Balkh, qui le maltraitait et ne lui versait pas le salaire qui lui revenait de droit. Excédé par ce comportement, Niẓām al-Mulk s'enfuit à Merw, où il se rendit auprès de Čaġri Beg. Čaġri Beg le prit alors par la main et le confia à son fils Alp Arslan, à qui il dit ceci : « Lui, c'est Ḥasan al-Ṭūsī. Prends-lui la main à ton tour et considère-le comme un père ; ne t'avise jamais de t'opposer à lui. » [186] Sur la recommandation de celui-ci, il devint ensuite l'assistant d'Alp Arslan. Comme évoqué précédemment, après la mort du Sulṭān Ṭuġril, il joua un rôle de premier plan dans l'accès au trône de ce dernier. Les sources historiques nous permettent de comprendre que Niẓām al-Mulk fut d'abord quelqu'un qui se prépara à oeuvrer au sein de l'État dès son plus jeune âge. Amplement doté des talents nécessaires pour ce faire, il les cultiva encore plus grâce à l'éducation qu'il reçut.

---

182 *Ibid*., p. 33-34. Voir aussi AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aḫbār al-dawlaẗ al-Salǧūqiyyaẗ*, *op. cit*., p. 25.

183 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol. X, p. 207. Voir aussi BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 57.

184 *Fiqh*: Droit musulman en tant que discipline ; l'une des branches les plus importantes des sciences traditionnelles avec la transmission du *ḥadīṯ* (*q.v.*) et l'étude du Coran. Le *fiqh* comprenait la connaissance des fondements du droit (*uṣūl, q.v.*) et celle de ses applications (*furū', q.v.*), variant en fonction de l'affiliation à une école juridique précise (*maḏhab, q.v.*). Un individu versé en *fiqh* était nommé *faqīh* (*q.v.*). La connaissance du *fiqh* était nécessaire pour accéder aux professions judiciaires. RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, *op. cit*., Vol. 2, p. 333.

185 *Ḥadīṯ* (pl. *aḥadīṯ*): Faits, gestes et paroles attribués au prophète de l'islam, à valeur normative et dont le récit fut transmis oralement par ses Compagnons puis par les générations suivantes de musulmans. À partir du IIe/VIIIe siècle, le *ḥadīṯ* fut consigné par écrit dans des compilations canoniques, mais la collecte orale de maître à disciple demeura le vecteur privilégié de sa transmission. Les spécialistes de la transmision du *ḥadīṯ* étaient les les *muḥaddiṯ-s* (*q.v.*) ; la transmission orale du *ḥadīṯ* était nommée *riwāya* (*q.v.*) et l'audition du *ḥadīṯ samā'* (*q.v.*). Chaque *ḥadīṯ* se composait d'une chaîne de transmetteurs (*isnād, q.v.*), suivie du texte de l'information transmise (*matn*). *Ibid.,* p. 335.

186 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol. X, p. 207. Le point commun de ces deux rumeurs est le fait que Niẓām al-Mulk fût une personne qui suscita l'intérêt et l'estime de Čaġri Beg. Nous pouvons donc affirmer sans hésitation que c'est ce dernier qui repéra le potentiel de Niẓām al-Mulk et lui donna la possibilité de gravir les échelons de l'État.

Nous pouvons affirmer sans hésitation que Niẓām al-Mulk est l'homme d'État qui donna son caractère propre à l'État seldjoukide en termes institutionnels et organisationnels.[187] Le palais seldjoukide abritait cinq *diwans* (ministères). A savoir : 1- *Ṣadārat* ou *Wizarāt* (Office du Premier ministre). 2- *Istifa'* (le Ministère des finances, dirigé par le *Musawfī*). 3- *Ṭuġrā* (le Ministère des affaires étrangères, dirigé par le *Ṭuġrā'ī*). 4- *Išrāf* (le Ministère d'inspection ou de l'intérieur dirigé par le *Mušrif*). 5- *'Ārḍ al-ǧayūš* (le Ministère de la défense, que dirige l'*'Āriḍ*).[188] Bosworth indique que ces ministères furent tous mis en place à l'époque de Niẓām al-Mulk.[189] Le titre de *Niẓām al-Mulk* (l'ordre de l'État) n'est pas le fruit du hasard. Il s'agit là précisément du rôle historique joué par Niẓām al-Mulk : imposer un ordre à l'État fondé par une dynastie issue d'une tribu nomade turque, lui procurer une assise institutionnelle et renforcer l'orthodoxie sunnite.[190]

Quant à savoir si, concernant le monde musulman, ces objectifs ont été atteints, il y aurait matière à débattre. En revanche, il est indéniable que l'avènement des Seldjoukides fut synonyme d'ascension pour le sunnisme et d'hémorragie pour le chiisme et les courants bāṭinīs[191] (hérétiques).[192] L'essentiel de notre travail portant sur Niẓām al-Mulk et son ouvrage *Siyāsat-nāma*, nous reviendrons sur ces sujets de manière détaillée dans les chapitres suivants. Pour l'heure, nous nous bornerons à résumer les événements politiques de cette époque et à décrire la personnalité de Niẓām al-Mulk dans les grandes lignes. Niẓām al-Mulk, qui fit monter Alp Arslan au trône, prit part à toutes ses campagnes militaires, à l'exception de la bataille de Malāzgird (Manzikert) en 1071.

La première tâche de Niẓām al-Mulk consista à essayer de rétablir les liens entre le calife et les Seldjoukides, considérablement dégradés à cause de l'affaire du mariage de Ṭuġril Beg. On renvoya la fille du calife à Bagdad et on fit savoir à ce dernier qu'al-Kundurī, désigné comme seul responsable du scandale, avait été arrêté et puni. En contrepartie, le calife approuva le sultanat d'Alp Arslan et fit lire le *ḫuṭba* en son nom à Bagdad.[193]

---

187 SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran*, *op. cit*., p. 43-44. Selon Al-Subkī, le vizirat de Niẓām al-Mulk n'est ni plus ni moins qu'un sultanat. Voir AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyat al-kubrā*, *op. cit*., p. 317.

188 SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran, op. cit*., p. 47. KAFESOĞLU İbrahim, Selçuklu Tarihi, *op. cit*., p. 145-146.

189 BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit*., p. 69.

190 SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran, op. cit.*, p. 4.

191 Bāṭinite (*bāṭinī*, pl. *bāṭiniyya*) : littéralement « dissimulateur, dissimulé » : terme péjoratif employé par les auteurs médiévaux sunnites pour désigner les chiites ismaéliens. RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, *op. cit*., Vol. 2, p. 329.

192 SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran, op. cit.*, p. 4.

193 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol.X, p. 35.

Durant ses trente ans de vizirat, Niẓām al-Mulk veilla à ce qu'il y ait un certain équilibre dans les rapports entre son État et Bagdad. Il joua un rôle de réconciliateur entre l'institution califale, soucieuse du respect de ses prérogatives, et les Seldjoukides soucieux de la pérennité de leur sultanat et rétifs à céder ne serait-ce qu'une once de pouvoir à quiconque, y compris le calife, partout où s'étendait leur règne.[194] La principale politique suivie par Niẓām al-Mulk dans ce domaine consiste à freiner les excès des Seldjoukides tout en maintenant le calife dans un rôle essentiellement symbolique. Une fois le sultanat d'Alp Arslan reconnu par le calife, on mit fin aux désordres internes et on mata les révoltes. Le sulṭān s'impliqua personnellement dans la répression de la révolte de son cousin Qutalmiš b. Arslan Isrāʾīl, qui perdit la vie (1064).[195] A ce sujet, Ibn al-Aṯīr relate que Niẓām al-Mulk dit ceci à Alp Arslan : « Pour toi, j'ai mis sur pied au Khurāsān une armée telle que ses soldats te viendront en aide, et ils ne te laisseront jamais seul et privé de soutien. Ils décocheront pour toi des flèches qui ne manquent jamais leur cible. Les soldats de cette armée sont les savants et les ascètes : j'ai fait preuve envers eux de bienveillance et de charité pour qu'ils soient tes meilleurs soutiens dans la lutte. »[196] Voyant qu'Alp Arslan avait des hésitations par rapport à la bataille à venir et des craintes concernant la force des insurgés, Niẓām al-Mulk cherchait ainsi à le rasséréner tout en lui rappelant que la bataille véritable ne pouvait être emportée qu'à condition de gagner les faveurs du peuple par l'entremise des savants. On peut aussi supposer qu'il s'agit plus concrètement d'une armée de volontaires fidèles à Niẓām al-Mulk qui participeraient effectivement à la bataille.

Il y eut ensuite des campagnes en Géorgie et en Arménie, qui furent rajoutées au territoire de l'empire.[197] On assura également la sécurité des Turkmènes situés le long des frontières, et notamment de ceux qui se trouvaient en Azerbaïdjan. L'événement le plus important de l'époque d'Alp Arslan est la bataille de Malāzgird, que les historiens turcs en particulier sont enclins à voir comme le début de la conquête de l'Anatolie par les Turcs.[198] Cela peut sembler vrai si on se livre à une lecture téléologique. Il est cependant difficile d'affirmer que la conquête de l'Anatolie fut effectuée en connaissance de cause et selon un

---

194 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit*., p. 187.

195 Selon, Al-Ḥusaynī, alors qu'Alp Arslan voulait mettre à mort les soldats de Qutalmiš, Niẓām al-Mulk l'en empêcha et fit en sorte que ceux-ci soient pardonnés. Voir AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaẗ al-Salğūqiyyaẗ*, *op. cit* ., p. 32.

196 IBN AL-AṮĪR , *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit.*, Vol. X, p. 36.

197 AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaẗ al-Salğūqiyyaẗ*, *op. cit*., p. 34-41. Voir aussi BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit*., p. 62.

198 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit*., p. V.

plan précis. D'abord, la priorité des Seldjoukides à cette époque était d'éliminer les Fāṭimides, comme ils s'étaient engagés à le faire auprès du calife, parachevant ainsi la domination sunnite au sein du monde musulman. L'armée seldjoukide était donc engagée dans des préparatifs en vue d'une campagne en Égypte.[199]

Ensuite, il faut analyser attentivement la politique turkèmene des Seldjoukides. Les Turkmènes nomades étaient un facteur d'instabilité constant sur le territoire de l'Iran : ils menaçaient la vie sédentaire à cause de leurs déprédations et leurs troupeaux ravageaient les champs en cas d'insuffisance de pâturages. Sous l'impulsion des hommes d'État perses en particulier, les Seldjoukides déportèrent les Turkmènes vers les zones frontalières et mirent fin à leur prépondérance au sein de l'armée. Les Turkmènes furent donc orientés vers l'Irak, l'Azerbaïdjan et l'Anatolie, territoires situés à la frontière byzantine, avec la possibilité de se livrer à des manoeuvres militaires autonomes.[200] L'Azerbaïdjan était la principale base arrière de ces activités militaires axées sur le pillage plutôt que la conquête. Et à vrai dire, bien avant la bataille de Malāzgird (1071), dont on dit qu'elle ouvrit les portes de l'Anatolie aux Turcs, les chefs militaires Turkmènes avaient déjà lancé des campagnes jusqu'en Anatolie profonde. Si bien que, les guerriers partis de l'Azerbaïdjan au printemps se livraient à des expéditions de pillage pour ne rentrer qu'à l'approche de l'hiver avec le butin qu'ils avaient récolté.[201]

En d'autres termes, que ce soit du point de vue militaire, politique ou social, l'Anatolie n'avait rien d'une terra incognita pour les Turkmènes.[202] Qui plus est, durant l'intervalle de vingt à trente ans menant à la bataille de Malāzgird, les Turkmènes nouèrent des liens d'une importance vitale avec les peuples indigènes, et notamment les Kurdes, véritables gardiens des portes de l'Anatolie menés par la dynastie des Merwānīdes. Allant d'abord jusqu'à se plaindre au calife des Turkmènes à cause de leurs pillages, les Kurdes optèrent ensuite pour une alliance avec les Seldjoukides dont ils devinrent les vassaux.[203]

Les Turkmènes étaient par contre devenus un vrai danger pour Byzance, qui favorisa paradoxalement elle-même leurs expéditions. En effet, juste avant leur arrivée, les Byzantins

---

199 KAFESOĞLU İbrahim, *Selçuklu Tarihi, op. cit.*, p. 50.Voir aussi BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 63.

200 BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 61-63.

201 Sur l'importance de l'Azerbaïdjan pour les Turkmènes voir *Ibid.*, p. 42-43.

202 L'article de Cahen intitulé « Première Pénétration Turque En Asie-Mineure » est une étude très importante qui analyse les causes et les conséquences de la pénétration turque en Anatolie. Voir CAHEN Claude, "Première Pénétration Turque En Asie-Mineure", *Byzantion*, Tome XVIII, Fondation Byzantine et Néo-Grecque, Bruxelles 1948, p. 5-67.

203 BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 24.

marchèrent sur les Arméniens et les Géorgiens, qu'ils considéraient comme une source de perturbation, et repoussèrent notamment les premiers vers l'ouest, en Anatolie profonde.[204] Grâce à la combinaison des changements démographiques régionaux et des luttes intestines sans fin de Byzance, les Turkmènes eurent les coudées franches pour organiser des expéditions vers l'intérieur de l'Anatolie. Ils s'aperçurent ainsi que l'empire byzantin n'était pas aussi puissant qu'on le croyait, car ils rencontrèrent en Anatolie des seigneurs féodaux qui avaient profité de l'affaiblissement de Byzance pour agrandir leur marge de manœuvre et opprimer le peuple. Les Turkmènes profitèrent à leur tour de la situation chaotique régnant dans le pays pour devenir un élément influent des querelles intestines byzantines et des luttes pour le pouvoir des seigneurs féodaux. Peinant à venir à bout des Turkmènes, Byzance avait déjà signé un accord de paix avec les Seldjoukides du temps de Ṭuġril Beg.[205]

La conquête de l'Anatolie a donc surtout été une conséquence du déferlement en vagues successives des groupes de Turkmènes constamment à la recherche d'une nouvelle terre. Pour les chefs Turkmènes, ce pays doté de larges pâturages, dont l'affaiblissement facilitait les expéditions de pillage, présentait bien des attraits. D'autant que, géographiquement, il ressemblait beaucoup à l'Iran dont ils venaient et permettait en plus un contact ininterrompu avec ce pays. Même leurs chameaux, qui avaient du mal à s'adapter au désert, s'avérèrent idéaux pour cette nouvelle terre.[206]

Le fait que les Turkmènes soient loin, par-delà les frontières, et qu'ils fassent en plus des expéditions en se réclamant du *ġuzāt* et du *ǧihād* convenait parfaitement à tout le monde. Ce sont ces forces Turkmènes qui conquirent l'essentiel des terres seldjoukides.[207] En fait, c'étaient souvent les *begs* Turkmènes qui s'efforçaient de convaincre les sulṭāns d'effectuer certaines expéditions. Par exemple, lorsqu'Alp Arslan se rendit de Rayy en Azerbaïdjan durant l'hiver de 1064, il y avait à ses côtés un beg turkèmene du nom de Tuġtegin. Celui-ci était accompagné de nombreux autres Turkmènes : ils connaissaient tous très bien la région pour y avoir fait de nombreuses expéditions. Tuġtegin incita donc Alp Arslan à marcher sur la

---

204 OCAK Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti* (1040-1092), *op. cit*., p. 252.

205 RICHARDS D. S., *The Annals of The Saljuq Turks, Selections from al-Kāmil fī at-Tārīkh of 'Izz al-Dīn Ibn al-Athīr*, RoutledgeCurzon, London 2002, p. 73.

206 CAHEN Claude, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, *op. cit*., p. 434.

207 « Les trois quarts des pays composant le territoire de l'empire furent conquis par les Turkmènes, à commencer par l'Irak ʿarabī 'i et l'Irak aʿǧamī. Les forces d'Atsiz prirent la Syrie, celles d'Aḥmad le Caucase, celles d'Artuq Beg l'Arabie de l'est jusqu'aux îles du Baḥrayn, et ce sont encore les commandants Turkmènes commandés par Sulaymān Šāh, tels que Tutak, Artuq, Čubuq, Ṣundūq, Gumuštegin, Dilmačoglu, Menguǧek, Dānišmand, Abū l-Qāsim, Qarātegin et ainsi de suite, qui s'emparèrent de Anatolie. Une fois la conquête terminée, les vizirs iraniens prenaient possession des villes et il ne leur restait plus qu'à les attacher à la capitale. » KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit*., p. 154.

Géorgie et l'Arménie, s'engageant à servir de guide pour cette expédition dont il garantit le succès. C'est son insistance qui convainquit Alp Arslan de se lancer dans cette entreprise.[208]

La concentration des Turkmènes en Anatolie représentant une menace de plus en plus sérieuse, l'empereur byzantin Romain IV Diogène opta pour une solution radicale afin d'expulser une fois pour toutes d'Anatolie aussi bien les Turkmènes que les Seldjoukides, qu'il considérait comme leurs protecteurs. Il réunit une armée de deux cent mille hommes dont des Francs, des Russes, des Géorgiens,[209] de nombreux Turcs Ğuzz (Oghuz) et des Pétchenègues qui n'étaient pas musulmans (venus aux Balkans du nord de la Mer Noire, ceux-ci officiaient comme mercenaires dans les luttes internes de Byzance).

Alp Arslan était alors en pleine campagne d'Égypte et venait juste de prendre Alep. C'est ici que les ambassadeurs de Romain IV Diogène vinrent le voir pour lui transmettre les exigences de l'empereur : Akhlat et Malāzgird devaient être restitués à Byzance, faute de quoi l'armée byzantine poursuivrait son avancée.[210] Se rendant compte que Byzance s'était lancée dans une opération militaire de grande envergure, Alp Arslan refusa cette demande et, laissant la moitié de son armée à Alep, s'empressa de retourner en Azerbaïdjan pour entamer des préparatifs de guerre à Khoy. Certaines sources indiquent que le véritable dessein de Romain IV Diogène était de reprendre les anciennes provinces byzantines d'Égypte et de Damas une fois qu'il aurait expulsé les Turkmènes d'Anatolie.[211]

Au-delà des problèmes qui ne manqueraient pas de surgir si les Turkmènes étaient extirpés d'Anatolie et renvoyés en Iran, il s'agissait là pour les Seldjoukides d'une menace grave, aussi bien pour eux-mêmes que pour le monde de l'Islam dans son ensemble. Les Seldjoukides n'étaient pas prêts pour une guerre de cette ampleur ; ils étaient de plus sous-équipés et en sous-nombre face à l'immense armée byzantine. Alp Arslan confia sa femme à Niẓām al-Mulk et les envoya tous deux à Hamadan, désignant Malik Šāh comme son héritier au cas où il lui arriverait malheur. Il se mit ensuite en route avec quinze mille cavaliers.[212] Lorsqu'il arriva à Akhlat, des forces locales composées de Turkmènes et, notamment, de guerriers appartenant à des tribus kurdes vinrent grossir les rangs de son armée, qui comptait

---

208 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol. X., p.37. Voir aussi Voir AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaï al-Salğūqiyyaï* , *op. cit*., p. 35.

209 *Ibid*., p. 47.

210 KAFESOĞLU İbrahim, *Selçuklu Tarihi, op. cit*., p. 51.

211 AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaï al-Salğūqiyyaï*, *op. cit*., p. 47.

212 IBN AL-AṮĪR , *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol. X, p. 65. Ayant confié sa femme à Niẓām al-Mulk, Alp Arslan les envoya à Hamadan plutôt qu'à la capitale. Il est évident qu'il considérait que Rayy, menacée par l'armée byzantine, n'était plus un lieu sûr : il opta donc pour la ville de Hamadan, située en Iran profonde.

désormais cinquante-mille hommes. Alp Arslan n'en était pas moins inquiet, ce qui l'incita à faire une proposition de paix à Romain IV Diogène par l'intermédiaire d'ambassadeurs. Il fut profondément dépité lorsque l'empereur lui répondit qu'« un accord de paix ne [pouvait] être conclu qu'à Rayy. »[213] Le Seldjoukide était désespéré et son entourage fit de son mieux pour lui remonter le moral. Alp Arslan se prépara à la guerre comme s'il allait à la mort. « [V]oyant que le sulṭān avait du chagrin, son imam et maître de *fiqh* Abū Naṣr Muḥammad b.ʿAbd al-Malik al-Buḫārī al-Ḥanafī lui dit ceci : « Toi, tu combats au nom d'une religion dont Dieu a promis qu'Il la rendrait victorieuse et qu'Il la mettrait au-dessus des autres religions. Attaque l'ennemi vendredi, après l'heure de *zawal* (midi), à l'heure où les prédicateurs montent à la chaire et prient Dieu pour les *muǧāhids*, à l'heure où Il accède à leurs prières. »

Quand ce fut l'heure, le sulṭān fit ses prières en compagnie de ses soldats et versa des larmes. Voyant cela, les gens du peuple présents pleurèrent également. Le sulṭān adressa ensuite une prière à Dieu, les gens prièrent avec lui et dirent amen ! Le sulṭān dit à ses soldats : « Que ceux qui veulent partir partent librement, il n'y a pas de souverain ici qui donne des ordres ou impose des interdits. » Il jeta ensuite son arc et son carquois, ne gardant que son épée et son fléau d'armes, et attacha lui-même la queue de son cheval. Ses soldats firent de même. Le sulṭān se vêtit d'un habit blanc, se parfuma et dit : « Si je meurs, que ceci me serve de linceul. » »[214]

La bataille eut lieu le 28 août 1071 dans la plaine de Malāzgird. Les Pétchenègues et les Ǧuzz trahirent les Byzantins et se joignirent à l'armée Seldjoukide ; sachant que leur existence même était menacée, les Turkmènes et les soldats tribaux kurdes déployèrent, quant à eux, un effort considérable. L'armée byzantine fut vaincue et Romain IV Diogène fut fait prisonnier.

Au terme de la bataille, Alp Arslan accueillit l'empereur comme un hôte de marque et, après la signature d'une paix de cinquante ans, le libéra contre le paiement d'une rançon d'un million et demi de dinars. Selon les clauses du traité, Byzance acceptait de libérer les prisonniers seldjoukides qu'elle détenait et de mettre des soldats à la disposition des Seldjoukides si ceux-ci en faisaient la demande. Alp Arslan donna une bourse à Romain IV Diogène pour lui permettre de rentrer chez lui et le fit escorter par ses soldats.[215] Certaines

---

213 *Ibid.*, p. 65. Voir aussi AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaẗ al-Salǧūqiyyaẗ*, *op. cit* ., p. 49.

214 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol. X, p. 66. Voir aussi AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaẗ al-Salǧūqiyyaẗ*, *op. cit*., p. 49.

215 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit.,* Vol. X., p. 67.

sources affirment que, malgré un changement au trône de Byzance et le fait que Romain IV Diogène ne paya qu'une infime partie de la rançon prévue, le nouvel empereur s'engagea à respecter l'accord de paix.[216] Cependant, quand, plus tard, Romain IV Diogène s'engagea dans une lutte pour remonter sur le trône et y laissa la vie, le traité de paix devint lettre morte.[217]

Comme on peut le constater, à Malāzgird les Seldjoukides étaient en situation défensive et non offensive. Aucune opération n'avait été prévue ou planifiée en vue d'une guerre de conquête. Du reste, si les Seldjoukides avaient eu l'intention de s'emparer de l'Anatolie, ils auraient profité de leur triomphe pour avancer vers l'intérieur du pays plutôt que de conclure un accord de paix avec Byzance. Il semblerait que les Seldjoukides préféraient réserver la région anatolienne aux Turkmènes, qu'ils s'efforcèrent d'éloigner de l'Iran en les orientant vers l'Anatolie, où les Turkmènes étaient sous la direction de *begs* et de nobles issus de la famille dynastique, dans un cadre quasi-autonome. L'envoi de certains membres de la dynastie en Anatolie était lié à la lutte pour le pouvoir chez les Seldjoukides. Afin de parer au danger que représentaient leurs parents susceptibles de fomenter une révolte, les sulṭāns essayaient de les maintenir à l'écart du centre du pouvoir, quitte à fermer les yeux sur les administrations locales autonomes dont ceux-ci prenaient la tête.[218] Cette politique engendra des organisations quasi-étatiques dont chacune était dirigée par un noble seldjoukide. Des dynasties locales se formèrent ainsi à Kirmān, en Syrie, en Perse occidentale, en Irak et en Anatolie (avec la ville de Konya comme centre administratif). L'État des Grands Seldjouks suivit une trajectoire centrée sur l'Iran, d'où le choix de la ville d'Ispahan, située très exactement au centre de ce pays, comme capitale.

Bref, tandis que la dynastie fondée sur l'héritage des Ghaznévides et influencée par leur tradition étatique ainsi que par la culture politique perse tendait à se fixer en Iran, les chefs militaires Turkmènes avides de conquêtes concentrèrent leurs efforts sur l'Irak, la Syrie et tout particulièrement l'Anatolie. D'un point de vue historique, il est évident que la chance sourit davantage à ceux qui, l'œil fixé sur l'héritage de Byzance, étendirent leur domaine vers l'ouest. Preuve en est la longévité de l'État des Seldjoukides d'Anatolie (dits aussi Seldjouks de Rūm), qui dépassa celle de l'État seldjoukide originel. Grâce aux migrations Turkmènes constamment renouvelées, l'installation turque en Anatolie fut parachevée en l'espace de quelques siècles.

---

216 *Ibid*., p. 67.
217 KAFESOĞLU İbrahim, *Selçuklu Tarihi, op. cit*., p. 59-60.
218 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit*., p. 133-134.

Il faut cependant noter que, bien que la capitale Konya fût très éloignée de l'Iran, la culture perse demeura prépondérante au palais impérial. La correspondance officielle se faisait en persan et les membres de la famille dynastique allèrent jusqu'à adopter des noms perses.[219] Les liens avec l'Iran ne furent donc jamais rompus et les Turkmènes ne furent pas les seuls à quitter l'Iran pour se rendre dans ce nouveau pays. Savants, commerçants et paysans leur emboîtèrent le pas et, à l'instar des pratiques actuelles des pays qui souffrent d'insuffisance démographique, ces migrants reçurent des aides pour faciliter leur installation en Anatolie. Le grand poète Mawlānā Ǧalāl al-Dīn Rūmī (m. 1273) lui-même quitta la ville de Balkh, située dans une zone de l'Iran qui était aux antipodes de l'Anatolie, pour venir s'établir à Konya.[220]

6) L'ère de Malik Šāh

Alp Arslan fut tué lors de sa campagne de Mā-warāʾ al-nahr par al-Ḫwārazmi (1072).[221] Durant son agonie, qui dura quatre jours, Alp Arslan ordonna à Niẓām al-Mulk de faire allégeance à Malik Šāh dont il avait fait son héritier et obtint des serments en ce sens de son vizir et de ses commandants. Quant à Malik Šāh, il lui fit savoir qu'il avait désigné Niẓām al-Mulk comme son tuteur.[222] Dans son testament, il laissa des terres et de l'argent à son autre fils et à son frère à condition qu'ils fassent allégeance à Malik Šāh.[223] Jusque-là, Alp Arslan avait effectivement proclamé à maintes reprises que Malik Šāh serait son héritier, statut qu'il fit même approuver par le calife.[224]

Malik Šāh monta au trône et fut proclamé sulṭān alors qu'il n'avait que dix-huit ans. Mais il ne suffisait pas qu'il soit sur le trône, encore fallait-il que son sultanat reçoive l'approbation conjointe des commandants militaires et des autres membres de la dynastie : le rôle joué par Niẓām al-Mulk, que Malik Šāh appelait « père », fut déterminant pour que ce soit chose faite.[225]

D'abord, afin de s'attirer les faveurs des soldats, on augmenta leurs salaires. Des ambassadeurs furent dépêchés auprès des souverains et émirs des régions avoisinantes pour

---

219 GROUSSET René, *L'empire des steppes*, *op. cit*., p. 212.
220 LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit*., p. 287.
221 AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaï al-Salǧūqiyyaï*, *op. cit* ., p. 53-55.
222 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit*., p. 8.
223 *Ibid*., p. 8. Voir aussi, IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, Vol. X., *op. cit.*, p. 76.
224 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit.*, Vol. X, p. 71.
225 AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyaï al-kubrá*, *op. cit*., Vol. IV, p. 317. Voir aussi KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah, op. cit*., p. 178.

leur demander obéissance et exiger qu'ils fassent lire la *ḫuṭba* au nom de Malik Šāh.[226] Comme pressenti par Alp Arslan, son frère Qāwurd, qui se trouvait à Kirmān, refusa de reconnaître Malik Šāh comme sulṭān et marcha sur Rayy, mais il y fut précédé par Malik Šāh et Niẓām al-Mulk. Ceux-ci avancèrent vers les positions de Qāwurd et l'affrontèrent aux alentours de Hamadan.[227]

La prétention au trône de Qāwurd était telle qu'il n'avait pas hésité à tenir les propos suivants dans le cadre d'un échange de lettres avec son neveu : « Moi, je suis le grand frère, toi tu es le fils cadet : c'est à moi, plus qu'à toi, que revient l'héritage de mon frère Alp Arslan ». Du reste, il s'était déjà rebellé contre Alp Arslan, qui le lui avait pardonné. Qāwurd comptait à la fois sur sa propre armée et sur certains des commandants de l'armée de Malik Šāh, qui lui avaient secrètement fait allégeance.[228] Niẓām al-Mulk intervint de façon déterminante dans cette situation critique en déclarant que « [d]ans le domaine de l'héritage, la priorité du fils par rapport au frère ne saurait souffrir d'exception.»[229]

Dans la bataille, qui eut lieu à proximité de Hamadan, les forces de Malik Šāh vainquirent l'armée de Kirmān (1073), mais ce ne fut pas une victoire facile. L'armée de Malik Šāh se trouva en fâcheuse posture au début de la bataille, dont l'issue fut déterminée par les Arabes et les Kurdes commandés par Šaraf al-dawla Muslim b. Qurayš et Bahāʾ al-dawla Manṣūr b. Dubays b. Mazyad.[230] Ce sont ces forces qui mirent en déroute l'armée de Qāwurd. Quant aux soldats des commandants turcs secrètement alliés à celui-ci, vaincus dès le début de la bataille, ils attaquèrent et pillèrent les tribus de Šaraf al-al-dawla et de Bahāʾ al-dawla, comme pour accomplir une expédition punitive. Cette soldatesque n'eut pas de scrupules non plus à piller les affaires de l'ambassadeur du calife.[231]

Les soldats allèrent jusqu'à vouloir piller les biens du peuple et étaient manifestement agacés par Niẓām al-Mulk, qui cherchait à les en empêcher.[232] Celui-ci expliqua à Malik Šāh que l'État était frappé d'impuissance à cause de la corruption et des déprédations des soldats, qui causaient des dégâts considérables dans les villes, sapant ainsi le pouvoir de l'État. Malik

---

226 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol. X., p. 76.

227 *Ibid*., p. 78-79.

228 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit*., p. 12.

229 *Ibid*., p. 12.

230 Ces Arabes et Kurdes furent récompensés pour leurs efforts extraordinaires par l'octroi de nombreux *iqṭāʿs*. Voir IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol. X, p.78-79.

231 *Ibid*., p. 78-79.

232 Certaines sources indiquent que cet incident eut lieu après le meurtre de Qāwurd. Les soldats turcs considéraient Niẓām al-Mulk responsable de ce qui s'était passé et le pillage auquel ils se livrèrent était en réaction au vizir, qu'ils pensaient probablement mettre ainsi dans l'embarras. Voir SEVİM Ali, MERÇİL Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995, p. 81.

Šāh dit à son vizir de faire comme bon lui semble. Niẓām al-Mulk dit au Sulṭān qu'il ne pourrait rien faire sans en avoir reçu l'ordre de sa part. Malik Šāh lui dit alors ceci : « Je t'ai délégué toutes les affaires de l'État, grandes comme petites. Tu es le père », et lui promit de le soutenir. Après quoi il lui octroya de nouveaux *iqṭāʿs* dont son village natal de Tūs. De même, le sulṭān attribua à Niẓām al-Mulk le titre d'*atabeg* (père des *begs*).[233]

Qāwurd, qui s'était enfui pendant la bataille, fut arrêté dans un village et amené devant Malik Šāh. Le sulṭān était enclin à pardonner à son oncle qui, à peine descendu de cheval, se prosterna devant lui, mais Niẓām al-Mulk s'y opposa et Qāwurd fut exécuté par strangulation.[234]Le vizir de Malik Šāh était en effet conscient du danger que représentait Qāwurd. La révolte grondait au sein de l'armée et les soldats avaient exigé de Niẓām al-Mulk en personne une augmentation de leurs *iqṭāʿs* et de leurs salaires. Ils étaient même allés jusqu'à proclamer à voix haute leur intention de faire monter Qāwurd au trône malgré sa défaite. Niẓām al-Mulk apaisa l'armée en déclarant que ces demandes étaient légitimes et qu'il les transmettrait au sulṭān : la nuit même, Qāwurd fut exécuté. On fit savoir aux militaires que, ne supportant pas d'avoir été fait prisonnier, celui-ci s'était suicidé en ingérant le poison dissimulé dans sa bague, ce qui les empêcha de réitérer leurs demandes.[235]

Ce fut indiscutablement Niẓām al-Mulk qui profita le plus de cette lutte pour le pouvoir, au terme de laquelle sa position s'était considérablement renforcée. Jeune et inexpérimenté, le sulṭān s'en remit entièrement à son vizir pour l'administration de l'État et celui-ci trouva ainsi l'occasion de concrétiser toutes ses idées relatives à ce domaine.[236]

Nous pouvons constater que, malgré cela, Niẓām al-Mulk était extrêmement soucieux de légitimité. Quoi qu'il puisse avoir en tête, il ne passait jamais à l'action sans l'approbation et le soutien affiché du Sulṭān. Cela lui permettait de conforter le sulṭān de dix-

---

[233] KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah, op. cit*., p. 16. Pour *atabeg* voir SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran, op. cit*., p. 61. Dans le *Ǧāmiʿ al-duwal*, il est indiqué que, après cette conversation, les activités du sulṭān se bornèrent à trôner aux côtés de son vizir et à partir à la chasse. Voir MUNEĞĞIM BĀŠI, *Câmiu'd-Düvel, op. cit*., p. 48.

[234] Selon la tradition turco-mongole, les membres de la dynastie ne pouvaient être mis à mort que par strangulation : leur sang étant tabou, les faire saigner relevait du crime grave. Cette tradition a été perpétuée par les Ottomans. Les deux fils de Qāwurd, qui avaient participé à la guerre à ses côtés, eurent les yeux crevés. Voir KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah, op. cit*., p. 14. L'énucléation comme châtiment est une coutume byzantine. Les Seldjoukides eurent fréquemment recours à cette pratique apprise de Byzance dans le cadre de leurs luttes pour la couronne.

[235] AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaï al-Salǧūqiyyaï*, *op. cit*., p. 58. Voir aussi KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah, op. cit*., p.14.

[236] Par exemple, craignant qu'une armée composée exclusivement de Turcs puisse à la fois s'adonner à des pillages et se révolter à tout moment sous la conduite d'un membre de la dynastie, il réorganisa l'armée de manière à ce qu'elle soit ethniquement diversifiée.

huit ans dans son statut de souverain tout en appuyant la légitimité de ses actes par ses ordres. Comme en témoignent l'exécution de Qāwurd et l'élimination de ses fils de la course au pouvoir, Niẓām al-Mulk était également une personnalité à même de prendre les décisions les plus radicales sans céder à la sentimentalité. Sa vision des choses était entièrement subordonnée à l'unité et à l'ordre de l'État. Malik Šāh avait failli pardonner à son oncle. Certaines sources rapportent l'échange suivant entre Niẓām al-Mulk et Malik Šāh :

« Le sulṭān : Je ne trancherai pas les liens familiaux, je ne dénouerai pas les liens du sang : un oncle, c'est comme un père.

Niẓām al-Mulk : S'il avait gagné la bataille, il aurait été sans pitié pour toi.

Le sulṭān : Quel homme sur Terre pourrait avoir plus de chagrin que celui qui se tranche la main droite avec sa main gauche, qui tue son oncle, qui est comme un deuxième père pour lui ? »[237]

De même, Alp Arslan avait beaucoup pleuré son neveu Qutalmiš, tué après s'être révolté, et c'est Niẓām al-Mulk qui avait dû le consoler.[238] Car, même devenus sulṭān, il n'était pas facile pour les Turcs de se défaire de l'imprégnation de la culture nomadique des steppes : la force des liens familiaux les incitait donc souvent à se laisser guider par leurs sentiments. Ainsi étaient-ils capables de tuer là où il aurait fallu épargner, et inversement. Niẓām al-Mulk, lui, était animé par une logique d'État guidée par la seule raison. Les sources historiques nous indiquent que Niẓām al-Mulk était très pieux. Une telle personne ne saurait être dénuée de sentiments. « Niẓām al-Mulk était un homme érudit, pieux, généreux, juste et gentil, laconique et plein de mansuétude à l'égard des personnes coupables de telle ou telle faute. Il était constamment entouré de réciteurs coraniques, de maîtres du *fiqh*, de chefs spirituels (*imāms*), de personnes charitables et pieuses. » (...) « Niẓām al-Mulk déclara : « Il fut un temps où je me disais : « Si seulement j'avais un village à moi avec un *masǧid* [mosquée] où prier tout seul mon Seigneur ». Par la suite, je me suis dit : « Si seulement j'avais un champ dont la récolte subviendrait à mes besoins, et un *masǧid* pour prier Dieu. Maintenant, tout ce que je veux, c'est un bout de pain sec par jour et un *masǧid* où je puisse prier Dieu. » »[239]

Et, en effet, Niẓām al-Mulk était compatissant avec les pauvres et magnanime avec les coupables. L'anecdote suivante, relatée par Ibn al-Aṯīr, nous donne une idée sur la personnalité de Niẓām al-Mulk : « Quand Abū l-Qāsim al-Qušayrī et l'Imām Abū l-maʿālī al-

---

237 AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aḫbār al-dawlaẗ al-Salǧūqiyyaẗ*, *op. cit*., p. 57-58.
238 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol. X, p. 37.
239 *Ibid*., p.208-209.

Ğuwaynī venaient le voir, Niẓām al-Mulk se levait, ensuite il se rasseyait. Quand c'était au tour d'Abū ʿAlī al-Fārmadī de lui rendre visite, il se levait et le faisait asseoir à sa place, se mettant par terre devant lui. Interrogé sur ce changement de comportement, Niẓām al-Mulk répondit ceci : « Lorsqu'Abū l-Qāsim al-Qušayrī et l'Imām Abū l-maʿālī al-Ğuwaynī et d'autres messieurs du même caractère qu'eux viennent me voir, ils me couvrent de compliments en m'attribuant des qualités que je n'ai pas, et contribuent à exacerber mon orgueil et mon arrogance. En revanche, al- Fārmadī me dit des choses déplaisantes, pointe mes défauts et mes lacunes et me reproche les injustices que j'ai commises. Mon ego s'en trouve meurtri, ce qui fait que j'arrive à me défaire de la plupart de mes comportements erronés et imparfaits. » »[240]

Niẓām al-Mulk est par conséquent d'autant plus impressionnant qu'il fut capable de prendre les mesures les plus extrêmes dès lors qu'il s'agissait de l'État et de son ordre. En fait, le grand vizir avait en tête un modèle précis d'État, qu'il cherchait à réaliser étape par étape, non pour satisfaire des ambitions personnelles mais parce qu'il était animé par un idéal. Comme nous le verrons plus tard, ce sont ces mêmes idéaux qui lui permirent de garder son sang-froid quand son fils fut assassiné.

L'ère de Malik Šāh et de Niẓām al-Mulk représente un des sommets de l'histoire des Seldjoukides. Immédiatement après la révolte de Qāwurd, on fit approuver le sultanat de Malik Šāh par le calife al-Qāʾim, qui lui attribua le titre sans précédent de *qāsim amīr al-muʾminīn*.[241] Ensuite, les royaumes vassaux qui, profitant du changement de souverain, avaient adopté des politiques indépendantes, furent de nouveau rattachés à l'État Seldjoukide. On procéda également à la conquête de la Syrie et de la Palestine dans le contexte de la lutte contre les Fāṭimides et on mit fin à l'existence des Kurdes Merwānides, qui agissaient justement de concert avec les Fāṭimides. A cette époque, les frontières de l'État Seldjoukide s'étendaient jusqu'en Inde à l'est, jusqu'à Antioch (Anṭākiyā) à l'ouest, jusqu'au Caucase au nord et jusqu'en Arabistan, Bahrain et Yémen au sud.[242] Quant à l'Anatolie, un autre État, sous la conduite d'une dynastie fondée par Sulaymān-Šāh (Sulaymān b. Qutlumuš b.Arslan Isrāʾīl-m.1086), s'y développa et suivit sa propre trajectoire. La dépendance de celui-ci vis-à-vis de l'État seldjoukide originel était purement formelle et même cela n'allait guère tarder à prendre

---

240 *Ibid*., p. 208.
241 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit*., p. 16.
242 BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit*., p. 66-67.

fin.[243]

Les relations avec Bagdad, c'est-à-dire le calife, furent conduites avec un certain souci de l'équilibre, en parallèle à une restriction maximale des prérogatives califales. Comme à son habitude, Niẓām al-Mulk fit preuve de beaucoup de subtilité dans ce domaine et, usant de tout l'éventail de ses talents diplomatiques, sut veiller à la stabilité des relations entre le calife et les Seldjoukides. C'est son fils Muʾayyid al-Mulk qui fut pendant longtemps l'administrateur civil (*amīd*) de Bagdad et le calife fut traité avec tous les égards lors des visites officielles de Malik Šāh.[244] Nous savons par ailleurs que Niẓām al-Mulk inspirait beaucoup de confiance et de respect au calife al-Qāʾim et à son petit-fils al-Muqtadī (m.1094, qui lui succéda au poste califal après sa mort. « La fille de Niẓām al-Mulk, qui était mariée à Amīd al-dawla b. Ǧuhayr, est également morte cette année-là [1078], alors qu'elle était convalescente après avoir accouché d'un enfant de sexe mâle mort le jour de sa naissance. Par égard pour son père Niẓām al-Mulk, elle-même et son enfant furent inhumés dans le palais califal, ce qui était un honneur sans précédent. Le vizir Faẖr al-dawla b. Ǧuhayr et son fils Amīd al-dawla, qui était l'époux de la défunte, s'installèrent dans une maison de Bāb al-ʿĀmma et reçurent les condoléances d'une foule qui défila devant eux pendant trois jours. »[245] En fait, l'influence de Niẓām al-Mulk était telle qu'il pouvait même décider qui serait le vizir du calife.[246]

En 1087, immédiatement après la première visite effectuée par Malik Šāh à Bagdad, le calife al-Muqtadī épousa sa fille Malik Ḫātūn.[247] Alors que Niẓām al-Mulk voulait que ce mariage serve à renforcer les liens, marqués par des tensions constantes, entre le calife et les Seldjoukides, Malik Šāh visait le transfert du califat à sa propre dynastie grâce aux enfants de sexe mâle qu'aurait sa fille.[248] Nous savons que Malik Šāh fit pression sur le calife afin qu'il désigne son petit-fils Abū l-Faḍl Ǧaʿfar comme son successeur bien que celui-ci fût en bas âge et que le calife y résista.[249] Les Seldjoukides manifestaient ainsi de nouveau leur ambition de s'emparer du califat. Lorsque le calife, qui avait peut-être eu vent de leurs stratagèmes,

---

243 AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlat al-Salǧūqiyyat*, *op. cit.*, p. 72.
244 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit*., p.146.
245 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol. X, p.107.
246 *Ibid*., p. 109-111.
247 *Ibid*., p. 160-161.
248 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit*., p. 187.
249 BOSWORTH C. E.,"The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit*., p. 101.

maltraita la fille de Malik Šāh,[250] celui-ci demanda à ce qu'elle lui soit renvoyée. C'est ainsi que Malik Ḫātūn retourna auprès de son père avec son fils Abū l-Faḍl Ǧaʿfar (1089) et elle mourut en 1090.[251] Malgré tout, du vivant de Niẓām al-Mulk, les relations entre le calife et le sulṭān furent toujours maintenues à un certain niveau d'équilibre, sans jamais se dégrader tout à fait.

7) Le meurtre de Niẓām al-Mulk

Après avoir assuré le vizirat de Malik Šāh durant près de vingt ans, Niẓām al-Mulk tomba en disgrâce. Nous résumerons sommairement le processus complexe et mouvementé qui mena au meurtre du grand vizir à l'âge vénérable de soixante-dix-sept ans. Il faut commencer par souligner l'extraordinaire étendue du pouvoir acquis par Niẓām al-Mulk qui, au cours de son vizirat qui remontait au début du règne d'Alp Arslan, était devenu l'homme le plus fort de l'État après le sulṭān. Il avait nommé sa douzaine de fils à des postes importants aux quatre coins du royaume et le nombre d'hommes placés directement sous ses ordres était de l'ordre de vingt mille. Grâce à ce vaste réseau, qui permettait de tout centraliser, il trônait tout en haut de l'appareil administratif, d'où il dirigeait l'État de façon implacable.[252]

Il eût été impensable qu'une personne dont le niveau de pouvoir en faisait une sorte d'État dans l'État à elle seule, n'attirât pas les animosités et qu'elle n'accumulât pas les adversaires. L'autorité de son vizir était devenue telle que, bien qu'il l'appelât « père », elle pouvait même faire l'envie de Malik Šāh. D'autant que, lorsque le sulṭān s'avisa de conduire seul certaines affaires, c'est Niẓām al-Mulk qui dut régler les problèmes qui en résultèrent. « Selon une rumeur, lorsque le sulṭān Malik Šāh ordonna le renvoi de sept mille membres de l'armée, Niẓām al-Mulk lui dit ceci : « Parmi ceux-là, personne n'a un métier autre que celui de scribe, marchand, tailleur ou soldat. S'ils sont renvoyés de l'armée, nul ne peut garantir qu'ils n'éliront pas l'un d'entre eux pour le proclamer sulṭān. En pareil cas, nous serons obligés de lutter contre eux et devrons dépenser bien plus que ce que représente la solde que nous leur versons pour pouvoir les maîtriser. » Mais le sulṭān ne tint pas compte de l'avertissement de

---

250 Selon Al-Subkī, Malik Šāh voulut aussi épouser la fille du calife et chargea Niẓām al-Mulk de jouer les entremetteurs. Niẓām al-Mulk apporta la lettre rédigée par Malik Šāh au calife qui, après l'avoir lue, lui demanda son avis sur la question. La réponse de Niẓām al-Mulk fut la suivante : « Ne mélangez pas votre pure famille prophétique avec des Turkmènes. » Le calife rejeta la demande Malik Šāh qui tint Niẓām al-Mulk responsable de l'échec de son projet de mariage. Voir AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyaẗ al-kubrá*, *op. cit.*, Vol. IV, p. 176. L'opposition dont Niẓām al-Mulk fit preuve vis-à-vis de ce mariage doit probablement être liée à l'aggravation de la discorde entre Malik Šāh et lui-même.

251 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit.*, Vol. X, p. 175.

252 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit.*, p.177.

Niẓām al-Mulk. Quand ces individus se rendirent auprès de son frère Tekeš et l'incitèrent à se révolter contre lui, le sulṭān Malik Šāh regretta de ne pas avoir écouté son vizir, mais c'était trop tard : le mal était déjà fait. »[253]

De même, la responsabilité de la moindre erreur commise par ses hommes, à commencer par ses fils, était évidemment attribuée à Niẓām al-Mulk, qui devait en rendre compte.[254] On peut aussi supposer que l'organisation gigantesque qu'il avait patiemment mise en place de ses propres mains devenait parfois un fardeau difficile à porter pour le vizir. Un des premiers incidents qui menèrent à la disgrâce de Niẓām al-Mulk fut le meurtre du juif richissime Ibn ʿAllān, le *multazim* de Bassorah à qui il arriva même de donner cent mille dinars au sulṭān en personne. Lorsque l'épouse d'Ibn ʿAllān mourut, à l'exception du *qāḍī* (juge), tous les habitants de Bassorah assistèrent à ses funérailles. Cet homme au prestige considérable jouissait aussi de l'amitié de Niẓām al-Mulk.

En 1080, le sulṭān partit à la chasse au Ḫūzistān en compagnie de Saʿd al-Dawla Goherā'īn (un haut fonctionnaire de la cour) et Ḫumārtegīn al-Šarabī (un *amīr* seldjoukide), qui avaient de l'inimitié pour son vizir. Ceux-ci incitèrent le sultan à faire mettre à mort Ibn ʿAllān qui, averti, se réfugia auprès de Niẓām al-Mulk. Le sulṭān ordonna néanmoins l'exécution par strangulation d'Ibn ʿAllān. En protestation, Niẓām al-Mulk refusa de sortir de chez lui pendant trois jours. Quand le sulṭān lui fit savoir qu'il n'appréciait pas son comportement, il organisa un grand festin où il présenta des cadeaux au souverain. Malik Šāh fit des remontrances à son vizir pour avoir déserté sa cour trois jours durant, et celui-ci s'en excusa. Par la suite, le sulṭān octroya l'*iltizām* de Bassorah à Ḫumārtegīn.[255]

Le gendre de Niẓām al-Mulk, Abū l-Maḥāsin faisait partie de ses ennemis. Le père de celui-ci, Kamāl al-Dawla Abū l-Riḍā était l'*amīr* du *dīwān al-ṭuġrā*.[256] Malik Šāh avait beaucoup d'affection pour Abū l-Maḥāsin : c'est peut-être pour cela que ce dernier eut l'audace de dire publiquement que les hommes de Niẓām al-Mulk profitaient d'occuper des postes importants en grand nombre pour spolier le peuple en s'appropriant des biens publics. En entendant cela, Niẓām al-Mulk organisa un grand festin auquel des milliers de ses hommes

---

253 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit.*, Vol. X, p.118.

254 Selon al-Subkī, la première mésentente entre Niẓām al-Mulk et Malik Šāh eut lieu lorsque Niẓām al-Mulk nomma un de ses petits-enfants comme gouverneur de Merw : c'est à partir de ce moment-là (vers 1083-1084) que Malik Šāh conçut pour la première fois l'idée de le remplacer par quelqu'un d'autre au poste de grand vizir. Voir AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyaï al-kubrá*, *op. cit.*, Vol. IV, p. 325-326.

255 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh, op. cit.*, Vol. X, p. 116. Voir aussi KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit.*, p. 178-179.

256 Al-Ḥusaynī relate que Malik Šāh aimait Kamāl al-Dawla Abū l-Riḍā au point de le garder auprès de lui en permanence. AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaï al-Salǧūqiyyaï*, *op. cit.*, p. 68-69.

participèrent avec leurs armes et leurs montures. Le sulṭān y était également convié. Niẓām al-Mulk y fit la déclaration suivante à Malik Šāh : « Je t'ai servi, de même que ton père et ton grand-père. Cela me donne droit à une contrepartie. D'après ce que j'ai compris, il se dit que je me réserve une part de dix pour cent sur tes biens. C'est la vérité, mais ce que je prends, je le dépense pour ces serviteurs que tu vois rassemblés aujourd'hui, je le dépense pour faire l'aumône, pour faire des donations et pour soutenir les *waqfs*. Toutes ces bonnes actions te reviennent : c'est la meilleure oeuvre pieuse qui soit, et le plus grand des monuments à ta gloire. Tous mes biens sont là, étalés sous tes yeux, prends-les si tu le souhaites. Moi, je prendrai l'habit de sufi et me retirerai dans une *zāwiya* : cela me suffira amplement. » Très touché par ces paroles, le sulṭān ordonna qu'on crève les yeux d'Abū l-Maḥāsin ; il limogea également son père et le remplaça par le fils de Niẓām al-Mulk, Muʾayyid al-Mulk.[257]

En revanche, le meurtre à venir de son autre fils Ǧamāl al-Mulk semble être un des signes avant-coureurs de la fin du grand vizir. Ibn Bahmanyār, vizir du gouverneur de Fars Ḫumārtegīn, avait intégré la cour de Malik Šāh et acquis une certaine influence. Les adversaires de Niẓām al-Mulk répandirent une rumeur selon laquelle il allait être remplacé par Ibn Bahmanyār, ce qui inspira de l'inquiétude aux hommes et aux fils du vizir. Ǧamāl al-Mulk, le fils aîné de Niẓām al-Mulk, occupait alors le poste de gouverneur de Balkh. Il prit prétexte du comportement de Ǧaʿfarak, le bouffon de Malik Šāh, pour apporter une solution radicale à ce problème.[258]

Plusieurs sources indiquent que Malik Šāh aimait beaucoup se divertir.[259] Son bouffon de cour, qui était pour lui une source d'amusement constant, osait tout, se livrant même publiquement à des imitations de Niẓām al-Mulk, pour amuser le sulṭān. A peine arrivé à Ispahan, Ǧamāl al-Mulk fit des remontrances à ses frères Muʾayyid al-Mulk et Faḫr al-Mulk pour avoir toléré le comportement de Ǧaʿfarak et se rendit immédiatement à la cour de Malik Šāh. Ayant vu de ses yeux les imitations de celui-ci, il réprimanda le bouffon malgré la présence du Sulṭān et repartit. Ǧamāl al-Mulk ordonna dans la foulée la mise à mort de Ǧaʿfarak, qui fut exécuté de façon horrible : on lui arracha la langue par un trou fait dans sa nuque. Il élimina également Ibn Bahmanyār de la course au pouvoir en lui faisant crever les yeux.[260]

---

257 IBN AL-AṮĪR , *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol. X, p. 131.
258 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit*., p. 180.
259 *Ibid*., p. 191.
260 *Ibid.*, p. 180.

Ces initiatives de Ğamāl al-Mulk bafouaient l'autorité du Sulṭān et transgressaient clairement toutes les limites en matière de bienséance. Niẓām al-Mulk aurait pu empêcher son fils de commettre de tels excès, mais il n'en fit rien : de sa part, c'était en quelque sorte une manœuvre d'intimidation, par fils interposé, à l'égard du sulṭān. Face à ces événements, le sulṭān garda d'abord le silence. Il faut noter par ailleurs que, déjà du temps de son père Alp Arslan, Ğamāl al-Mulk avait refusé d'être son vizir,[261] on peut donc supposer qu'il y avait un certain contentieux entre les deux hommes. Un peu plus tard, Ğamāl al-Mulk se joignit à son père et au Sulṭān pour aller au Khurāsān. Sur le chemin du retour à Ispahan, le sulṭān profita du fait que Niẓām al-Mulk avait devancé son cortège pour ordonner à l'*ʿamīd* de Khurāsān de faire tuer Ğamāl al-Mulk, faute de quoi il serait lui-même mis à mort. Celui-ci fit empoisonner Ğamāl al-Mulk par la main se son propre servant (1082).

Le sulṭān rattrapa alors Niẓām al-Mulk pour lui faire part de la mort de son fils. Il lui présenta ses condoléances et lui déclara ceci : « Je suis ton fils, moi aussi. Quant à toi, de tous ceux qui s'en remettent patiemment à la grâce de Dieu, tu es celui qui a le plus de mérite. »[262] Comme on peut le constater, la lutte pour le pouvoir à la cour de Malik Šāh prenait désormais une tournure sanglante. Il est impensable que Niẓām al-Mulk n'ait pas su que son fils fut tué sur ordre du Sulṭān, mais il était impuissant face à cette situation. En effet, lorsqu'il se présenta devant le souverain avec sa famille, celui-ci n'hésita pas à exhiber son autorité. La phrase « Je suis aussi ton fils », prononcée par le sulṭān, semble receler un double sens. On dirait qu'il cherchait à dire ceci à son vizir : « Je t'appelle père, alors ne dresse pas tes autres fils contre moi, ne fais pas de favoritisme. Ton vrai fils, c'est moi. »

Avec le temps, l'épouse du Sulṭān, Terken Ḫātūn et son vizir Tāğ al-Mulk Abū l-Ġanāʾim (m.1093)[263] vinrent grossir les rangs des ennemis de Niẓām al-Mulk. Terken Ḫātūn, qui était une princesse karakhanide,[264] avait une certaine influence sur Malik Šāh. Quant à Tāğ al-Mulk, sa plus grande ambition était de prendre la place de Niẓām al-Mulk. Pour ce faire, il manoeuvrait dans le plus grand secret pour s'allier des hommes d'État tout en essayant de distendre les liens entre Malik Šāh et son vizir.[265]

---

261 *Ibid.*, p. 180.

262 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit.*, p. 123.

263 Al-Subkī attire particulièrement l'attention sur le rôle que joua Tāğ al-Mulk dans le meurtre de Niẓām al-Mulk. Voir AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyaẗ al-kubrá*, *op. cit.*, Vol. IV, p. 322.

264 RICHARDS D. S., *The Annals of The Saljuq Turks, Selections from al-Kāmil fī at-Tārīkh of ʿIzz al-Dīn Ibn al-Athīr, op. cit.*, p. 203. BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 76.

265 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit.*, p. 182-183.

En 1088, Aḥmad, le fils que le sulṭān considérait comme son héritier, rendit l'âme. La lutte pour le pouvoir s'exacerba alors autour de la question du choix du nouveau dauphin. Niẓām al-Mulk était d'avis que le meilleur candidat était Barkyārūq (m.1105, le fils que Malik Šāh avait eu de sa cousine Zubayda Ḫātūn, et faisait des suggestions en ce sens au Sulṭān. Terken Ḫātūn voulait que son fils Maḥmūd, qui n'avait même pas deux ans, soit proclamé héritier, le plus ardent de ses partisans en la matière étant nul autre que Tāǧ al-Mulk.[266]

Ce binôme redoutable cherchait à faire croire à Malik Šāh, notamment par la bouche de Terken Ḫātūn, que Niẓām al-Mulk bafouait l'autorité du sulṭān par le biais de sa famille et de son entourage, créant ainsi une division au sein de l'État. A vrai dire, les membres de la famille de Niẓām al-Mulk se comportaient avec une insouciance qui prêtait le flanc aux médisances. S'abritant derrière son nom, ils se comportaient comme bon leur semblait.

ʿUṯmān b. Ǧamāl al-Mulk, un des petits-fils de Niẓām al-Mulk, était le gouverneur de Merw. Quand le sulṭān envoya un de ses commandants en mission à Merw, il y eut des désaccords entre celui-ci et ʿUṯmān. ʿUṯmān fit mettre le commandant aux arrêts et le couvrit d'insultes. De retour, le militaire fit part de l'incident au sulṭān. La patience de Malik Šāh, influencé par le discours de sa femme, était à bout. Il fit parvenir une missive à son vizir par l'intermédiaire d'un cortège incluant des hauts fonctionnaires comme Tāǧ al-dawla et Maǧd al- Mulk.[267]

Voici ce que le sulṭān disait à Niẓām al-Mulk dans sa lettre : « Si tu es mon associé de sultanat et d'État, tu ne peux l'être que dans le cadre de règles précises. En revanche, si tu es mon régent et si tu es à mes ordres, tu dois te soumettre comme il se doit. Chacun de tes fils a envahi un coin du royaume et ils sont tous devenus gouverneurs d'une grande province. De plus, ils ne s'en sont pas contentés, et se sont mêlés à tort et à travers des affaires de l'État en dépassant toutes les bornes. »[268]

Il y avait dans le cortège dépêché par le sulṭān un commandant qui avait toute sa confiance, à qu'il avait donné l'ordre de lui rapporter tous les propos tenus par Niẓām al-Mulk. A la lecture de ce courrier, Niẓām al-Mulk lui-même n'était plus en état de garder son sang-froid. Il dit ceci aux membres du cortège : « Si tu n'avais pas compris jusqu'à présent que j'étais ton associé de sultanat et d'État, sache désormais que c'est bien le cas. C'est à moi que tu dois ton rang et ta prospérité, c'est grâce à mes prévisions et grâce aux mesures que j'ai

---

266 *Ibid.*, p. 182-183.
267 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit.*, Vol. X, p. 204.
268 *Ibid.*, p. 205. Voir aussi AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aḫbār al-dawlaẗ al-Salǧūqiyyaẗ*, *op. cit.*, p. 69.

prises que tu en es là aujourd'hui. (...) Aurait-il oublié comment j'ai réprimé ceux qui s'étaient révoltés contre lui ? En ce temps-là, il s'accrochait à moi des deux mains et ne s'opposait jamais à moi. Une fois que j'ai mis de l'ordre dans les affaires de l'État, que j'ai fait en sorte que tout le monde lui obéisse, que j'ai assuré l'ordre et la sécurité, que j'ai conquis les villes proches et lointaines, une fois que, au proche et au lointain, tout le monde lui a fait allégeance, il a commencé à m'attribuer des fautes que je n'avais pas commises et à prêter l'oreille aux médisances me concernant. Dites lui ceci de ma part : « La couronne que tu portes sur la tête n'est là que grâce à ce *dawāt*. La coopération entre celui-ci et celle-là est l'outil qui permet de tout faire et la source de tous les trésors. Si je rabats le couvercle de cet encrier, sa couronne disparaîtra à son tour. S'il a décidé de procéder à un changement, qu'il prenne les mesures nécessaires avant de le faire. Qu'il réfléchisse à ce qui pourrait lui arriver avant de s'engager dans cette voie et qu'il fasse preuve de prudence. (...) Vous pouvez rapporter mes paroles dans leur intégralité au sulṭān, car je suis très chagriné et très affaibli à cause de ses menaces et de ses reproches. »[269]

Craignant les conséquences éventuelles, les membres du cortège décidèrent de garder le silence sur les propos de Niẓām al-Mulk : ils avaient l'intention de dire simplement au sulṭān que Niẓām al-Mulk lui déclarait sa loyauté. Mais le souverain fut mis au courant le soir même par son commandant et, quand ses envoyés se présentèrent devant lui, il leur fit savoir qu'il savait tout. Ceux-ci implorèrent le sulṭān de pardonner à Niẓām al-Mulk eu égard à ses services passés et l'enjoignirent de garder pour lui les propos de son vizir.[270]

Niẓām al-Mulk fut assassiné le 14 octobre 1092 aux alentours de Nahāvand par un jeune homme originaire de Daylam, alors qu'il se rendait d'Ispahan à Bagdad en compagnie du sulṭān. Lorsqu'ils firent halte à proximité de Nahāvand, le jeune homme s'approcha du vizir sous prétexte de lui présenter une supplique et le tua à coups de poignard. Il fut lui-même tué alors qu'il venait de prendre la fuite. Le sulṭān se rendit alors dans la tente de Niẓām al-Mulk pour calmer ses hommes et ses soldats.[271]

---

[269] IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit.*, Vol. X, p. 206. Voir aussi AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aḫbār al-dawlaẗ al-Salǧūqiyyaẗ* , *op. cit.*, p. 70.

[270] IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit.*, Vol. X, p. 206. Selon al-Subkī, l'une des raisons les plus importantes de l'assassinat de Niẓām al-Mulk est le fait que, dans la lutte entre le calife et le sulṭān, il se soit tenu plutôt du côté du premier. Niẓām al-Mulk communiquait secrètement avec le calife. Voir AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyaẗ al-kubrá*, *op. cit.*, Vol. IV, p. 324.

[271] IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, Vol. X., *op. cit.*, p. 204. D'après certaines sources, Niẓām al-Mulk aurait déclaré pardonner à son assassin avant de mourir. Voir AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyaẗ al-kubrá*, *op. cit.*, Vol. IV, p. 324.

Toutes les sources s'accordent à dire, d'une part que le jeune assassin originaire de Daylam était un des hommes de main de Ḥasan-i Ṣabbāḥ, dont nous parlerons longuement par la suite, d'autre part que le conflit l'opposant au sulṭān fut à l'origine du meurtre du vizir. Les deux parties s'étaient lancé des menaces. Il se peut que le sulṭān, craignant le pouvoir de son vizir et ne pouvant le congédier, ait décidé d'avoir recours à un assassin, à moins que cela ne soit le fait de Terken Ḫātūn et Tāǧ al-Mulk. Même si le jeune homme de Daylam était un des *fidāʾīs* (quelqu'un qui donne sa vie pour une mission) de Ḥasan-i Ṣabbāḥ, il est possible que l'assassinat de Niẓām al-Mulk ait été facilité par ses ennemis, ou encore que celui-là ait été désigné comme cible. Il se peut également que le meurtrier ait été aux ordres, soit du sulṭān en personne, soit de Terken Ḫātūn et de Tāǧ al-Mulk, et qu'on ait cherché à faire porter la responsabilité de l'assassinat à Ḥasan-i Ṣabbāḥ, souvent impliqué dans des attentats similaires à l'époque.

Le meurtre de Niẓām al-Mulk provoqua un grand chagrin et une grande colère dans son entourage et au sein de la population. Le désir de vengeance de ses hommes était tel que, cinq mois plus tard, ils tuèrent le remplaçant de leur bienfaiteur Tāǧ al-Mulk.[272] Le sulṭān ne fut pas épargné par les réactions que suscita la mort de son vizir. C'est ainsi qu'il fut interpellé par Abū l- Maʿālī Naḥḥās, auteur d'un poème faisant allusion à Tāǧ al-Mulk, Maǧd al-Mulk et Šadīd al-Mulk, fraîchement nommés au grand *dīwān* : « C'est grâce à Abū ʿAlī, Abū Riḍā et Abū Sa'd que, devant toi, le lion était doux comme un agneau. En ce temps-là, ceux qui venaient t'annoncer des victoires et t'apporter des lettres confirmant des conquêtes étaient plus nombreux que ceux qui frappaient à ta porte pour te soumettre des plaintes. A cause d'Abū l-Ġanāʾim, Abū l- Faḍl ve Abū l- Maʿālī, les jardins du pays ne sont plus que ronces. Si tu es lassé à ce point de *Niẓām* [l'ordre], *Kamal* [la perfection] et *Šaraf* [l'honneur], on verra ce que tu diras de l'union de *Tāǧ* [la couronne], *Maǧd* [la grandeur] et *Šadīd* [la violence] ! »[273]

Muqātil b. ʿAṭiyya dit ceci à son tour à propos du vizir de Malik Šāh : « Niẓām al-Mulk était une perle faite d'honneur créée par Dieu mais notre époque ne sut pas l'apprécier à sa juste valeur. Dieu, dans son infinie bonté, l'a remise dans sa coquille. »[274] La dépouille mortelle de Niẓām al-Mulk fut transportée à Ispahan et enterrée dans un mausolée construit expressément pour lui.

---

272 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit*., p.186.
273 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol. X, p. 206.
274 *Ibid.*, p. 206.

8) La mort du « fils »

Malik Šāh est mort trente-cinq jours après l'assassinat de son vizir Niẓām al-Mulk, à l'âge de trente-huit ans (18-19 novembre 1092). C'est à Bagdad qu'il passa de vie à trépas. Il semblerait qu'il soit mort suite à un accès de fièvre causé par la viande de gibier qu'il consomma lors d'une partie de chasse.[275] S'appuyant sur des sources arméniennes et araméennes (*Sūryānī*), Kafesoğlu avance l'idée que le sulṭān est mort empoisonné.[276] Il est fort probable que cette hypothèse soit juste. Les mêmes sources indiquent que cet empoisonnement est l'oeuvre de Terken Ḫātūn et de Tāğ al-Mulk.

Le voeu le plus cher de Terken Ḫātūn, qui était une femme extrêmement ambitieuse, était de faire monter au trône son fils Maḥmūd (m.1094), âgé désormais de quatre ou cinq ans. Cependant, Barkyārūq, qui avait reçu le soutien de Niẓām al-Mulk, était toujours le meilleur candidat, et sa femme n'avait pas réussi à faire changer le sulṭān d'avis. Selon Kafesoğlu, le calife aurait également été impliqué dans cette affaire.[277] On sait que le sulṭān fit en vain pression sur le calife pour que la ḫuṭba soit lu à Bagdad au nom de son petit-fils Abū l-Faḍl Ğaʿfar né de sa fille Malik Ḫātūn. Le calife fut désagréable avec celle-ci et ne fit pas non plus preuve de l'intérêt et du respect auxquels s'attendait Malik Šāh lors de sa première visite à Bagdad.[278] Il semblerait que le sulṭān se soit rendu à Bagdad afin d'ôter toute marge de manœuvre au calife. En 1092, Malik Šāh, qui n'avait plus Niẓām al-Mulk à ses côtés pour le freiner, manifesta avec encore plus de clarté le souhait de transférer complètement le califat à sa dynastie en faisant construire un bâtiment appelé Dār al-ḫilāfa à Ispahan, dans un lieu dit Bāzār-i Laškar.[279]

A peine arrivé à Bagdad, le sulṭān donna un ultimatum au calife, lui laissant un jour pour quitter la ville. Pris de panique, le calife ne put s'y refuser et se contenta de demander, par l'intermédiaire du nouveau vizir Tāğ al-Mulk, qu'on lui accordât dix jours pour préparer son départ. C'est là-dessus que le sulṭān s'engagea dans la partie de chasse qui allait lui être fatale.[280]

---

275 *Ibid.*, p. 210. Voir aussi MUNEĞĞIM BĀŠI, *Câmiu'd-Düvel, op. cit.*, p. 65.

276 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit.*, p. 188.

277 *Ibid.*, p. 189.

278 « [L]e sulṭān voulut baiser la main du calife, mais le calife s'y refusa. Il demanda alors à baiser sa bague. Le calife donna sa bague au sulṭān, qui l'embrassa et la frotta sur ses yeux. Le calife lui ordonna par la suite de rentrer chez lui et le sulṭān s'en alla. » IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit.*, Vol. X, p. 156-157. Voir aussi IBN AL-ĞAWZĪ, *Al-Muntaẓam fī tārīḫ al-mulūk wa-al-umam*, Dār al-kutub al-ʿilmiyyaï, Beyrouth 1993, Vol. 16, p. 299.

279 IBN AL-ĞAWZĪ, *Al-Muntaẓam fī tārīḫ al-mulūk wa-al-umam*, *op. cit.*, p. 299-300.

280 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit.*, p. 188.

La mort du sulṭān, survenue avant la fin du délai imparti au calife, est véritablement suspecte. Si on tient compte du fait que Terken Ḫātūn, qui dissimula la mort de Malik Šāh à tout le monde, fit approuver le sultanat de son fils Maḥmūd par le calife, on peut supposer que, pour le moins, le calife était au courant de l'incident et qu'il passa un accord avec Terken Ḫātūn. D'autant que celle-ci rendit aussi au calife son fils Ǧaʿfar.[281] La dépouille mortelle de Malik Šāh fit d'abord l'objet d'un enterrement provisoire. Ce n'est qu'après que le calife ait sanctifié le sultanat de Maḥmūd qu'on annonça la mort du sulṭān.[282] Il n'y eut toutefois ni prière funéraire ni période de deuil.[283]

9) Un sulṭān prisonnier des Turkmènes et la fin des Seldjoukides

Le reste de l'histoire seldjoukide fut marqué par des luttes de succession sans fin. Selon Kafesoğlu, les luttes que se livrent entre eux les membres de la dynastie s'expliquent par les traditions turques : « [C]omme on le sait, dans le monde turc non musulman, le souverain était considéré comme un être extraordinaire désigné par Dieu pour diriger les êtres humains. Il était par conséquent admis que, grâce aux liens de sang, le pouvoir et les capacités de meneur du *ḫāqān* était transmis à tous les membres de sa famille. Chacun des membres de la dynastie avait donc à la fois la capacité et la légitimité nécessaires pour devenir le souverain. C'est ce qui fait que, même au faîte de leur puissance, les sulṭāns furent confrontés aux révoltes de leurs oncles, cousins ou frères et durent s'engager dans des luttes éprouvantes. »[284]

Cependant, on retrouve aussi cette tradition chez les Mongols : la question ne se limite donc pas au monde turc et ses us et coutumes. Cette tradition existe bel et bien, certes, mais quelle en est la raison ? Quels sont les besoins qui en sont à l'origine ? Pour répondre à ces questions, il est nécessaire d'analyser attentivement le processus par lequel passent les populations nomades des steppes pour former des États. Comme nous l'avons vu lors de notre examen de l'histoire seldjoukide, la formation d'une dynastie ne se fait pas grâce à

---

281 *Ibid*., p. 189-190.

282 Al-Ḥusaynī note que Terken Ḫātūn s'assura la loyauté des militaires en leur distribuant de l'argent : c'est ainsi qu'elle parvint à faire monter sur le trône son fils qui n'était encore qu'un enfant. Voir AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaï al-Salǧūqiyyaï*, *op .cit*., p. 74-75.

283 « Jamais il n'y eut de sulṭān qui, comme Malik Šāh n'a eu ni prière funéraire ni personne pour le pleurer à chaudes larmes en manifestant son chagrin. » IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, *op. cit*., Vol. X, p. 211.

284 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit*., p.134.

l'intervention divine. Au contraire, il s'agit d'un phénomène rendu possible par ceux qui le portent en suant sang et eau, et dont la légitimité ne dure que le temps de leur réussite. Toutes les dynasties, y compris celles des civilisations sédentaires, créent ultérieurement des mythes concernant leurs origines et s'efforcent de rajouter une dimension sacrée à leur existence. Mais au commencement, elles sont toutes profondément séculières.

Nous avons constaté que les États créés par les peuplades nomades des steppes étaient fondés pour l'essentiel sur une organisation de type militaire. Les commandants qui étaient à la tête des guerriers nomades ne pouvaient conserver leur statut de chef qu'en faisant preuve de capacités organisationnelles et en conduisant des opérations militaires couronnées de succès. En fait, il s'agissait simplement d'individus ayant réussi à se distinguer par certains de leurs talents parmi d'autres commandants dont ils n'étaient guère différents en termes de classe. Si le succès leur faisait défaut, les autres commandants pouvaient élire un nouveau leader à tout moment. Autrement dit, nous avons affaire à une méritocratie : il aura beau se dire noble ou sacré, le premier venu ne peut prétendre au statut de leader.

Les chefs militaires des groupes nomades guerriers s'entouraient naturellement en priorité des membres de leur famille et de compagnons ayant fait leurs preuves sur le champ de bataille, avec lesquels ils entretenaient des liens fondés sur la confiance. En d'autres termes, il s'agissait d'un leadership collectif. La part qui revenait à chacun était déterminée par son travail, son talent et sa contribution. La souveraineté, c'est-à-dire l'État, se partageait. Avec le temps, la famille du leader occupa le premier plan et, se disant noble, fonda sa domination sur une base plus étroite. Cependant, comme il s'agissait toujours d'une organisation étatique bâtie sur une économie de guerre, les chefs militaires se cherchèrent cette fois un leader parmi les membres de la famille dynastique, comme ils en avaient le droit. De surcroît, à mesure que l'organisation de l'État se complexifia, des bureaucrates se mêlèrent aussi de ces élections et on assista à l'émergence de cliques mixtes, mi-militaires mi-civiles.

Ce sont évidemment des élections sanglantes, mais il n'en s'agit pas moins d'authentiques élections, qui sont d'autant plus importantes qu'elles nous montrent l'impossibilité d'établir un pouvoir absolu. Il est très difficile pour une dynastie d'établir des règles de succession dans le cadre d'organisations étatiques fondées sur une économie de guerre. N'importe quel membre de la dynastie qui combat à la guerre et rassemble autour de lui des soldats peut prétendre au titre de souverain. Même pour des hommes d'État comme Niẓām al-Mulk, qui mettent l'unité et la stabilité de l'État au-dessus de tout, la marge de manœuvre est limitée. Un système de succession avec des règles précises ne peut se mettre

en place qu'à condition d'avoir une organisation sociale et étatique s'appuyant sur un système économique stable fondé sur la production.

Même les changements de dynastie sont purement formels et n'impliquent aucun changement fondamental. Le fait qu'il y ait une tradition étatique très forte dans les sociétés orientales est un phénomène qui a à voir avec ces distinctions de rang social liées à l'État. En fait, ce ne sont pas des individus ou des dynasties qui ont un statut sacré, mais l'État lui-même. C'est le principal facteur derrière le manque de longévité des États fondés par des populations nomades. En l'absence d'une structure économique stable fondée sur la production et d'une aristocratie terrienne à même de contrebalancer le pouvoir, l'État étend son territoire par la voie de la guerre et de la conquête et commence ensuite à se rétrécir. Les désordres internes et les luttes pour le pouvoir rendent son effondrement inévitable.[285]

Parallèlement aux luttes pour le pouvoir, un des problèmes qui coûtèrent le plus d'efforts aux sulṭāns seldjoukideslerin fut les révoltes dévastatrices des nomades Turkmènes. Ne parvenant pas toujours à transférer vers les zones frontalières les larges populations Turkmènes concentrées à Mā warāʾ al-Nahr et au Khurāsān, les Seldjoukides furent confrontés à des soulèvements très graves de leur part. Pour les raisons évoquées précédemment, Mā warāʾ al-Nahr et le Khurāsān étaient la zone de concentration des populations nomades turques et le théâtre de leur découverte de l'islam. Tant qu'il y avait un État central fort, il était possible de restreindre les problèmes créés par ces Turkmènes. Mais quand l'État central s'affaiblit et fut submergé par ses problèmes internes, la concentration des nomades dans ce territoire devint une source de danger. Bien que l'État fût façonné par la politique sunnite, dont il était devenu le porte-étendard, les peuplades Turkmènes étaient essentiellement influencées par les courants bāṭinīs-ʿalawītes.

---

[285] La longévité de l'État ottoman, fondé également par des nomades, s'explique d'une part par les circonstances historiques qui ont fait que, pour lui, le processus que nous venons de décrire s'est étalé sur une période plus longue, et, d'autre part, par le fait qu'il soit l'héritier du solide système étatique romain. Le meurtre de tous les membres de sexe mâle de la dynastie par le nouveau sulṭān afin de préserver l'unité de l'État, légalisé par Meḥmed II (m.1481), a beau nous sembler incompréhensible et épouvantable, il n'en témoigne pas moins d'une volonté de rompre, fût-ce partiellement, avec les traditions nomadiques. Il s'agit de toute façon d'une pratique établie bien avant d'avoir pris la forme d'une loi. Par ailleurs, afin de protéger la famille dynastique et empêcher l'émergence d'autres prétendants au trône, les sultans ont cessé d'épouser des femmes nobles et les dynasties se sont perpétuées grâce aux enfants qu'ils ont eus avec des concubines. Toutes ces précautions n'ont pas suffi à empêcher les luttes pour le pouvoir. A cause des raisons dont nous avons fait mention, « le droit d'être élu par ses pairs » a été préservé plus longtemps, et le système fondé sur les princes héritiers n'a pu s'imposer. La loi autorisant le souverain à tuer ses frères a servi uniquement à faciliter les choses pour le sulṭān ayant réussi à monter au trône. Les Ottomans n'ont pu adopter le principe consistant à faire de l'homme le plus âgé de la dynastie le prince héritier, comme c'était le cas pour les dynasties européennes, qu'au XVIIe siècle.

Kafesoğlu le souligne à son tour : « Le mouvement pour l'expansion du sunnisme, soutenu énergiquement par le sulṭān Malik Šāh, avait pour but de renforcer spirituellement la domination des ʿAbbāsides et, ce faisant, d'empêcher la propagande chiite de préparer le terrain à une révolution politico-religieuse au sein de l'empire (cette propagande, qui se répandait partout grâce aux efforts des califes fāṭimides, visait en fait à placer tout l'Islām sous la houlette du chef des ʿalawītes basé en Égypte). Il faut cependant reconnaître que, tout en produisant des résultats fructueux, le travail acharné et l'effort considérable qui ont été fournis n'ont pu ni empêcher l'éclatement d'une révolution qarmaṭī (1090) et la formation par Ḥasan-i Ṣabbāḥ d'un gouvernement bāṭinī, ni faire en sorte que les classes dominantes turques adhèrent complètement au sunnisme (...) Cependant, peut-être parce qu'elles n'éprouvaient qu'un intérêt superficiel pour les questions religieuses, il ne fut pas possible de débarrasser les masses oghuz et Turkmènes de certaines croyances capables de fusionner avec les doctrines immuables de l'islam. Cela fut à l'origine de sectes où ces convictions religieuses étaient dissimulées sous un vernis islāmique, ce dont témoigneront par la suite le mouvement des *bābāʾīs* qui émergea en Anatolie, ainsi que les croyances et conceptions qui reçurent un accueil favorable parmi les Turkmènes à l'époque du Šāh Ismaʿīl et qui facilitèrent la poussée des Ṣafawides. »[286]

Les problèmes qui les opposaient aux sédentaires et à l'État étaient donc multidimensionnels et il était désormais inévitable que leur résolution passe presque toujours par la violence. Les groupes d'Oghuz-Turkmènes réunis sous l'autorité de certains chefs militaires engendraient un véritable chaos, notamment au Khurāsān. A l'époque du sulṭān Sanğar (m.1157, la force des Turkmènes était devenue telle qu'ils étaient capables de vaincre l'armée provinciale et de piller les villes de la région.[287] Le sulṭān Sanğar réunit alors une grande armée et marcha sur les Turkmènes. Ceux-ci dépêchèrent un envoyé auprès du sulṭān pour clamer leur innocence, s'engageant à lui obéir et à lui céder des biens (on aura noté qu'il s'agit là de la répétition, quasiment à l'identique, de ce qui se passa entre les Turkmènes et les Ghaznévides un siècle auparavant). Mais Sanğar était déterminé à écraser les Turkmènes. Cependant, les Turkmènes vainquirent l'armée seldjoukide et Sanğar s'enfuit à Balkh. Les Turkmènes le suivirent et battirent de nouveau son armée, d'abord à Balkh, ensuite à Merw. Sanğar fut fait prisonnier lors de la dernière bataille (juillet-août 1153).[288]

---

286 KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, *op. cit*., p. 133.
287 MUNEĞĞIM BĀŠI, *Câmiu'd*-Düvel, *op. cit.*, p. 124.
288 *Ibid*., p. 125. Pour de plus amples informations sur la politique turkèmene de Sanğar voir BOSWORTH

Sanğar resta entre les mains des Turkmènes pendant trois ans avant de réussir à prendre la fuite. Durant ce temps, les Turkmènes amenèrent le sulṭān avec eux partout où ils se rendirent, mettant le Khurāsān sens dessus dessous, pillant et incendiant toutes les villes.[289] Il est intéressant de constater que les Turkmènes considéraient toujours Sanğar comme leur sulṭān. Quand ils le firent prisonnier, ils l'installèrent sur un trône et se prosternèrent devant lui. Ils demandèrent à ce que la région de Merw leur soit donnée mais le sulṭān captif s'y refusa.[290]

Pourquoi les Turkmènes n'ont-ils pas tué le sulṭān pour ensuite élire un leader issu de leurs propres rangs et fonder une nouvelle dynastie ? C'est là un point qui mérite quelque réflexion. On peut supposer que, la notion de noblesse ayant été intériorisée par les Turkmènes suite à une importante différenciation de rang social, les *begs* ordinaires Turkmènes ont hésité à assumer la responsabilité d'un crime aussi grave que le meurtre du sulṭān et qu'ils n'ont pas osé fonder une nouvelle dynastie. Leur seule option consistait dès lors à demander à ce que le souverain, qui était de la même lignée qu'eux, les reconnaisse et qu'il leur accorde certains privilèges. L'ironie du sort avait ainsi voulu qu'ils se battent contre l'État qu'ils avaient eux-mêmes fondé. Ne pouvant ni mettre à mort le sulṭān ni fonder un nouvel État, ils furent incapables de faire autre chose que ravager et piller les villes, ce qui revenait à détruire leur propre État. Ce qui devait arriver arriva et les Grands Seldjouks, épuisés par les révoltes sans fin des populations nomades Turkmènes et par le désordre afférent, furent éliminés de la scène de l'histoire par les Khwarezm-Šāhs (Ḫarezm-Šāhs), fondateurs d'un autre État turc (1194).[291]

10) Les insurrections religieuses à Bagdad à l'époque des Seldjoukides

A partir de l'imposition par les Būyides de leur domination sur le califat, la tension fut permanente à Bagdad entre les différents groupes religieux. Cette situation se prolongea sous le règne des Seldjoukides. Les rapports entre chiites et sunnites étaient constamment tendus et, du fait que chacun des deux groupes dominaient certains quartiers, la ville de Bagdad se trouva de fait divisée entre chiites et sunnites.[292] Pour autant, les rapports des

---

C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit*., p. 151-157.

[289] MUNEĞĞIM BĀŠI, *Câmiu'd*-Düvel, *op. cit.,* p.125.

[290] *Ibid.,* p.125.

[291] BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit.*, p. 181-182.

[292] Pour les principaux quartiers de Bagdad à cette époque et leurs habitants voir RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, *op. cit*., Vol. 1, p. 408-413.

sunnites entre eux étaient loin d'être harmonieux. Bagdad était dominée par les ḥanbalites : menés par le chérif Abū Ǧa‘far (m. 1077), un des cousins du calife, ceux-ci rechignaient à se soumettre aux politiques de Niẓām al-Mulk privilégiant l'ašʿarīsme et le šāfiʿisme. De même, les ḥanafites s'opposaient à la montée en puissance politique de l'ašʿarīsme et du šāfiʿisme, ainsi qu'à la domination qu'ils exerçaient sur l'État.[293]

A l'époque d'Alp Arslan, les ḥanbalites organisèrent de nombreuses manifestations. La plus importante de celle-ci, qui eut lieu en 1072, visait à faire intendire le commerce du vin, à faire fermer les lieux dévoués au divertissement et à faire retirer de la circulation les pièces de monnaie dévaluées. Les šāfiʿites prirent part à cette grande manifestation aux côtés des ḥanbalites.[294] Sous le règne de Malik Šāh, il y eut des incidents entre ḥanbalites et šāfiʿites pendant environ cinq mois en 1077. Ibn al-Qušayrī (m. 1120), qui se rendit de Nishapur à Bagdad sur autorisation de Niẓām al-Mulk, s'engagea dans une luttre contre l'intégrisme des ḥanbalites (1076). Ibn al-Qušayrī était le fils d'Abū l-Qāsim al-Qušayrī (m. 1073), un des théologiens les plus importants de l'ašʿarīsme. Les soutiens les plus importants d'Ibn al-Qušayrī dans cette lutte furent Abū Isḥāq al-Šīrāzī (m. 1083), directeur de la Madrasa Niẓāmiyya et Abū Sa‘d al-Nīsābūrī (m. 1087), qui était un ṣūfī.295 Ibn al-Qušayrī était bien sûr un adepte de la politique de Niẓām al-Mulk, ce qui fait qu'il bénéficiait de la protection de l'adminstrateur civil (*šiḥna*) des Seldjoukides à Bagdad. La majorité de la population et des commerçants riches comme Abū ‘Abd Allāh b. Ǧarāda (m. 1083) soutenaient, eux, les ḥanbalites menés par Abū Ǧa‘far.[296] Quant au calife al-Muqtadī, coincé au milieu de ces groupes en confrontation, il était pris entre deux feux : d'un côté il s'attirait les foudres du peuple, de l'autre il était impuissant à s'imposer aux partisans de Niẓām al-Mulk, qui détenaient le pouvoir politique. Même le propre vizir du calife Faḫr al-Dawla était proche des partisans de Niẓām al-Mulk car, comme indiqué précédemment, son père Amīd al-Dawla était l'époux d'une des filles de Niẓām al-Mulk et bénéficiait d'un soutien populaire considérable.

Le facteur qui transforma la tension entre ces deux groupes en confrontation fut l'acceptation par Ibn al-Qušayrī que chrétiens et juifs convertis soient autorisés à assister aux sermons (*wa'ẓ*) de la Madrasa Niẓāmiyya en guise de récompense. Les ḥanbalites s'y

---

293 LAOUST Henri, *La politique de Ġazālī*, Paul Geuthner, Paris 1970, p. 48.
294 *Ibid*., p. 49.
295 RICHARDS D. S., *The Annals of The Saljuq Turks, Selections from al-Kāmil fī at-Tārīkh of ‘Izz al-Dīn Ibn al-Athīr, op. cit*., p. 193.
296 LAOUST Henri, *La politique de Ġazālī*, *op. cit*., p. 50.

opposèrent, accusant les partisans d'Ibn al-Qušayrī de toucher des pots-de-vin.[297] L'ampleur des réactions fut telle qu'Ibn al-Qušayrī ne put prononcer son sermon à la mosquée de Rūṣāfa que sous la protection de la police du *šiḥna*. Immédiatement après, les ḥanbalites attaquèrent la Madrasa Niẓāmiyya et exigèrent ouvertement du calife qu'il les soutienne. De leur côté, les chiites se livrèrent à des manifestations en soutien au calife fāṭimide al-Mustanṣir (m. 1094).[298]

Soucieux de préserver les équilibres en place, le calife accueillit Abū Ǧa'far dans son propre palais afin d'assurer sa sécurité tout en essayant de faire en sorte que les sermons d'Ibn al-Qušayrī puissent se poursuivre, fût-ce sous protection policière. Niẓām al-Mulk réagit à cette politique de l'équilibre du calife par deux missives, envoyées respectivement au vizir Faḫr al-Dawla et à 'Amīd al-Dawla. Dans ces lettres, Niẓām al-Mulk faisait ouvertement savoir à ses interlocuteurs qu'il n'acceptait pas la domination des ḥanbalites à Bagdad et exigeait que l'hégémonie du šāfiʿisme et du ḥanafisme soit reconnue. Le calife demanda alors à Faḫr al-Dawla d'organiser une réunion entre les différentes parties. Abū Ǧa'far y confronta Ibn al-Qušayrī, Abū Isḥāq al-Šīrāzī et Abū Sa'd al-Nīsābūrī et leur fit part avec beaucoup de véhémence de son opposition à Niẓām al-Mulk. Il était cependant pieds et poings liés : bien que continuant à lui accorder sa protection, le calife n'accepta même pas la requête d'Abū Ǧa'far, qui était malade, de finir ses jours auprès de sa soeur et celui-ci rendit l'âme au palais califal (1077).[299]

Les affrontements entre ces deux groupes se poursuivirent après le départ d'Ibn al-Qušayrī de Bagdad (1078). Certains élèves de la Niẓāmiyya firent manifester des ḥanbalites convertis au šāfiʿisme dans les rues de Bagdad. De son côté, en 1082, un ḥanbalite prit la tête d'un groupe qui tenta de démolir la Madrasa Niẓāmiyya au cri de « cette madrasa qu'a fait construire l'homme de Ṭūs, qui détruit la religion et corrompt les fidèles ».[300] En 1083, al-Baqrī (m. 1083), un aš'arīte venu du Maghreb à Bagdad, prononça un sermon dans la mosquée al-Manṣur, qui était celle des ḥanbalites, ce qui provoqua des incidents[301] au cours desquels les aš'arītes attaquèrent la maison du *qādī* ḥanbalite Abū l-Ḥusayn et pillèrent sa

---

297 *Ibid.*, p. 50.
298 *Ibid.*, p. 51.
299 *Ibid.*, p. 51-52. On sait qu'Ibn al-Qušayrī échangeait constamment des lettres Niẓām al-Mulk durant cette période et qu'il dénonça auprès de lui les ḥanbalites en arguant qu'ils préparaient un soulèvement. Voir AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyaï al-kubrá*, *op. cit.*, Vol. IV, p. 235.
300 LAOUST Henri, *La politique de Ġazālī*, *op. cit.*, p. 52.
301 RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, *op. cit.*, Vol. 1, p. 79.

bibliothèque.[302]

La tension entre chiites et sunnites donnait également lieu à des confrontations de temps en temps. En 1080-1081, la police du calife constitua un groupe paramilitaire (*fityān*) formé de jeunes. Celui-ci, qui accusait les chiites de soutenir le calife fāṭimide, se réunissait constamment dans la mosquée chiite de Bārāṯa ce qui, perçu évidemment comme une provocation, ne faisait qu'empirer la tension déjà présente. Des bagarres sanglantes eurent lieu entre chiites et sunnites en 1085 et 1088. Dans les années 1089-1090, il y eut des affrontements durant des mois tant et si bien que le quartier chiite d'al-Karḫ finit par être pillé par les sunnites : les pertes que subirent les chiites furent considérables.[303] Afin d'empêcher une aggravation de la situation, le calife al-Mutadī fit appel à l'amīr mazyadite de Ḥilla, connu pour sa sympathie envers les chiites. Considérant cela comme une protection accordée aux chiites, les sunnites firent des manifestations marquées par la violence dans les rues de Bagdad. Il ne fut pas aisé de mettre fin à ces incidents et de rétablir la sécurité. Les *'ulamā'* sunnites s'efforcèrent de calmer la population à la demande du calife et des dirigeants seldjoukides : Ibn 'Aqīl (m 1119) joua un rôle important en cela grâce aux sermons qu'il prononça à la mosquée d'al-Manṣūr.[304]

Pour résumer, suite à la politique déterminée par Niẓām al-Mulk, on fit reculer pas à pas le ḥanbalisme à Bagdad tout en renforçant l'ašʿarīsme et le šāfiʿisme. Selon Renterghem, à l'époque des Seldjoukides, dans six incidents sur huit qui éclatèrent suite à des *waʿẓ*, les *waʿiẓ* (sermonnaires) étaient des ašʿarītes.[305] Cela nous fait penser à une politique de la tension sciemment mise en place. En effet, les confrontations entre ces deux groupes renforça la domination des Seldjoukides sur le calife tout en permettant aux *'ulamā'* ašʿarītes-šāfiʿites d'occuper le devant de la scène.[306] De même, ce n'est sans doute pas l'oeuvre du hasard s'il y eut une augmentation des pressions et agressions visant les chiites à cette époque. Que les chiites imamites de Bagdad aient manifesté à plusieurs reprises en faveur du calife fāṭimide ismāʿīlien peut être considéré comme un indice de l'accentuation des pressions et menaces qu'ils subissaient.

---

302 RICHARDS D. S., *The Annals of The Saljuq Turks, Selections from al-Kāmil fī at-Tārīkh of 'Izz al-Dīn Ibn al-Athīr*, *op. cit.*, p. 207.

303 *Ibid.*, p. 242.

304 LAOUST Henri, *La politique de Ġazālī*, *op. cit.*, p. 53-54. RICHARDS D. S., *The Annals of The Saljuq Turks, Selections from al-Kāmil fī at-Tārīkh of 'Izz al-Dīn Ibn al-Athīr*, *op. cit.*, p. 243.

305 RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, *op. cit.*, Vol. 1, p. 78.

306 A l'époque des seldjoukides, parmi les *waʿiẓ* occupant un poste officiel à la Ǧamiʿ al-Qaṣr, qui était la mosquée du calife, huit étaient ḥanbalites, douze ašʿarītes-šāfiʿites et un ḥanafite. *Ibid.*, p. 79.

DEUXIÈME PARTIE
LA GÉMELLITÉ DE L'ÉTAT ET DE LA RELIGION

Durant la période allant du Xe au XIIe siècle, divisions et conflits atteignirent leur paroxysme dans le monde de l'islam tout en étant accompagnés d'efforts non moins intenses pour résoudre les problèmes engendrés par cette situation. La division doctrinale entre sunnites et chiites qui s'aggravait à la faveur des débats portant sur l'imamat, les révoltes bāṭinis (hérétiques) qui secouaient la quasi-totalité de l'aire géographique de l'islam et une institution califale dont la faiblesse allait grandissant étaient autant de signes montrant qu'une ère était désormais arrivée à son terme.

Néanmoins, cette époque où l'autorité centrale que représentait le califat s'affaiblit et les crises sociopolitiques connurent un niveau de gravité extrêmement élevé fut aussi le théâtre de développements intellectuels aux antipodes de ce tableau chaotique. La période allant du Xe au XIIe siècle mérite en effet d'être considérée comme la période la plus remarquable de l'islam sur le plan de la pensée, à commencer par la philosophie. L'on pourrait évoquer dans le détail les raisons de ce phénomène ; nous nous bornerons à indiquer brièvement que l'affaiblissement de l'autorité califale ouvrit la porte au développement d'idées originales, notamment dans les régions dont on peut considérer qu'elles constituent la périphérie de ce centre (comme par exemple al-Andalous à l'est et l'Iran à l'ouest). Évidemment, Bagdad demeurait un centre intellectuel d'une très grande importance à cette époque mais la périphérie avait de plus en plus de poids. L'influence de plus en plus importante des idées en question provoqua à son tour l'accélération de la tendance à l'affaiblissement de l'autorité califale (il existe en quelque sorte un rapport de vases communicants entre ces deux phénomènes). Avec la domination politique que les Būyides établirent sur le califat, la capacité du centre à contrôler la périphérie subit une réduction considérable annonciatrice du commencement de la fin. Il faut également souligner l'important phénomène qu'est le dynamisme né du fait que l'islam s'abreuvait à de nouvelles sources culturelles et intellectuelles dans les territoires où il se propageait.

L'affaiblissement du califat, les sanglants conflits sectaires et les insurrections sont tous les conséquences directes de ce phénomène, avec son lot de règlements de comptes

internes et conflits intestins. Tant que les forces qui avaient fait un grand bond en avant grâce aux nouvelles valeurs morales crées par la religion musulmane étaient à même de poursuivre leur l'expansion, il leur était possible de refouler les problèmes internes en en remettant la résolution au lendemain. Il était cependant désormais clair que cette situation ne pouvait durer. C'est ainsi que fut entreprise toute une série d'efforts prenant la forme d'une véritable quête visant à définir la nature de la vie politique et sociale de cette nouvelle ère. Tous les groupes engagés dans cette quête prétendaient être les porte-drapeaux de « l'islam véritable », leur principale référence étant un *ḥadīṯ* dont l'authenticité est sujette à caution. Celui-ci voudrait que le Prophète ait dit : « Ma Communauté se fractionnera en soixante-treize groupes, dont un seul sera sauvé ».[1]

Tout en légitimant la scission existante, ce *ḥadīṯ* fournissait là possibilité d'une propagande puissante pour imposer l'idée selon laquelle la victoire d'une seule et unique faction permettrait de remédier à cette division. L'enjeu central des conflits politiques de cette époque consistait à savoir quelle faction allait réussir à tirer son épingle du jeu et se faire consacrer représentante de « l'islam véritable ». Bien qu'il arriva parfois que cette scission, qui s'était mise en place dès l'époque des quatre califes et n'avait dès lors fait que s'aggraver, prenne parfois la forme de règlements de compte sanglants, il s'agissait pour l'essentiel d'un affrontement idéologique. Cependant, l'effet culminé des soulèvements dévastateurs des *bāṭinis* (chiites ésotériques), de l'acquisition par le chiisme, dont le pouvoir grandissait constamment, d'une influence hégémonique sur le califat par le biais des Būyides et, enfin, de la proclamation par le mouvement ismāʿīlien de son propre califat en Égypte allait inévitablement transformer la nature de cette lutte.

C'est en cela que le sens dans lequel allait évoluer l'idéologie sunnite constitua un enjeu vital. La recherche d'une voie alternative modérée s'avérant vaine face au renforcement du chiisme, cela provoqua à son tour la radicalisation du camp sunnite. L'idéologie qui en résulta, appelée communément orthodoxie sunnite (*ahl al-sunna wa-ʾl-ǧamāʿa*), ne pouvait pas ne pas enfanter ses propres acteurs dans tous les domaines, de la sphère politique à celle des idées. Il nous faut souligner ici que, lorsque les Turcs parvinrent à se faire une place dans le monde musulman, cela se traduisit par l'élargissement de l'éventail des acteurs en question et par une modification considérable des équilibres existants. Du reste, un des principaux

---

[1] AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl (Erreur et délivrance),* Traduction française avec une introduction et des notes par Farid Jabre, Commission Libanaise Pour la Traduction des Chefs-d'œuvre, Beyrouth 1969, p. 59.

objectifs de notre travail consiste à étudier les rapports de force de cette nouvelle ère et les changements d'acteur qui s'y produisirent sous l'angle de la pensée politique. C'est pourquoi nous nous intéresserons tout d'abord au mouvement ismāʿīlien et à la pensée du *taṣawwuf* qui s'imposèrent durant cette période et jouèrent un rôle important dans la formation du nouveau système.

CHAPITRE 1. L'ISMĀ'ĪLISME EN TANT QUE MOUVEMENT DE RUPTURE

A) L'émergence du mouvement ismāʿīlien

1) Court historique des Ismāʿīliens

L'ismāʿīlisme et les mouvements bāṭinis qui lui étaient de près ou de loin liés arrivaient en tête des courants d'opposition les plus importants de l'ère Seldjoukide. L'entremêlement inextricable entre les mouvements bāṭinis et l'ismāʿīlisme faisant qu'il est souvent impossible de les distinguer de façon nette, aussi bien les historiens que toute personne travaillant sur les courants de pensée de cette époque se sont vus obligés d'étudier ces deux phénomènes de conserve. Les Fāṭimides, qui fondèrent une dynastie en Égypte au début du Xe siècle, entretenaient également des relations avec ces courants, ce qui ne fait qu'amplifier la complexité de la situation.

Le courant ismāʿīlien doit son nom à Ismāʿīl, fils aîné du sixième des *imāms* chiites que fut Ǧaʿfar al-Ṣādiq (m.765). Sa genèse est directement liée au débat concernant la succession de celui-ci en tant qu'*imām*. Défendant l'idée que ce titre revenait à Ismāʿīl et non à Mūsā al-Kāẓim (m.802), les Ismāʿīliens menèrent en secret un très long travail d'organisation en tant que fraction du chiisme. Bien que certains aient pu prétendre qu'Ismāʿīl, qui précéda dans la mort son père Ǧaʿfar al-Ṣādiq, n'était en fait pas décédé mais se cachait, ce qui motiva la plupart des Ismāʿīliens à s'impliquer dans la création de cette *firqa* (secte) fut la conviction que, même si Ismāʿīl n'était plus, l'imamat devait revenir à ses enfants.[2]

En plus du débat autour de l'imamat, il doit y avoir d'autres facteurs ayant présidé à l'émergence de ce mouvement dont la continuité fut assurée par le fils d'Ismāʿīl, Muḥammad, qui succéda à son père. Mais les informations dont nous disposons sur les Ismāʿīliens, qui menèrent pendant très longtemps leurs activités dans le plus grand secret, sont limitées. Farhad Daftary indique qu'à l'époque du calife ʿabbāside Hārūn al-Rašīd, Ismāʿīl b. Muḥammad alla de Médine à Rayy afin de fuir ses ennemis ; de là, il se rendit à Nishapur, où il s'établit.[3]

Les Ismāʿīliens, qui menaient leurs activités dans l'ombre à l'époque dite *dawr al-satr* (période de dissimulation), déclaraient que l'*imām* - qui, selon leurs croyances était le *qāʾim*

---

[2] DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 94.

[3] *Ibid.,* p.103.

(celui qui se dresse) ou le *mahdī* (celui qui est bien guidé) était caché (*mastūr*). C'est la raison pour laquelle leurs doctrines étaient formulées par des individus appelés *ḥuǧǧa* (celui qui témoigne de la justesse de la *daʿwa* [mission] ; preuve ou présentation de la preuve) et propagées par des propagandistes connus sous le nom de *dāʿī* (missionnaire).

A partir de 877-878, Ḥamdān Qarmaṭ et son beau-frère ʿAbdān menèrent des activités de propagande à Kūfa, ce qui valut aux ismāʿīliens installés aux environs de Kūfa et Bassorah d'être désignés par le nom de qarmaṭes. A peu près au même moment, des travaux de propagande se mirent également en branle à Rayy, les Ismāʿīliens de cette région étant, eux, appelés Ḫalafiyya, du nom du *dāʿī* local Ḫalaf.[4] Le fait que l'un des frères d'ʿAbdān entama également un travail de propagande à la même époque dans les villes de Nishapur et de Merw al-Rūdh, situées au Khurāsān, nous indique que les Ismāʿīliens intensifièrent leur activité de propagande tout en en élargissant le cadre géographique suite à une décision prise par un centre de commandement.[5]

L'ismāʿīlisme pénétra également le Sijistan (Sistān) au début du Xe siècle grâce à Muḥammad b. Aḥmad al-Nasafī (m.942), un *dāʿī* venu du Khurāsān,[6] et l'ensemble des membres de la tribu de Qufṣ de Kirmān ne tarda guère à épouser ce courant sous l'influence des *dāʿīs* du Khurāsān. Ibn Ḥawšab (également connu sous le nom de Manṣūr al-Yaman[7]) et ʿAlī b. al-Faḍl se rendirent au Yémen en 881 et parvinrent à y établir un État local dans la région du Ǧabal Maswar grâce à leur coordination des tribus de la région.[8] Ibn Ḥawšab envoya d'abord son neveu al-Hayṯam à Sind et ensuite Abū ʿAbd Allāh al-Šīʿī au Maghreb afin qu'ils y portent le message de l'ismāʿīlisme. Le succès d'ʿAbd Allāh al-Šīʿī fut tel que, s'étant assuré le soutien des Kutāmas, une tribu berbère dont le territoire était situé à l'ouest de l'Algérie, il parvint à fonder avec leur aide l'État qui allait par la suite former l'embryon de l'État des Fāṭimides au Maghreb.[9]

---

4 *Ibid.,* p.116-120.

5 *Ibid.,* p.120.

6 LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit*., p. 145. Daftary indique qu'Al-Nasafī, qu'il considère comme un brillant philosophe, a apporté le néoplatonisme dans la pensée ismāʿīlienne. DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, *op. cit*., p. 120.

7 Le fils de Manṣūr al-Yaman, Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman (mort au Caire sous le règne d'al-Mu'izz, qui fut le quatrième calife fāṭimide entre 953 et 975) était également une personnnalité importante. Il séjourna au Yémen, au Maghreb et en Égypte en tant que défenseur de la cause de l'ismāʿīlisme et rédigea le *Kitāb al-Kašf*, qui est une des œuvres les plus importantes de la littérature ismāʿīlienne. On peut consulter l'article suivant pour Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman et son ouvrage : GILLION Fârès, "Une version ismaélienne de *ḥadīṯs* imamites. Nouvelles perspectives sur le traité II du *Kitāb al-Kašf* attribué à Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman (X^e^ s) ", *Arabica*, Tome 59, No 5, Brill, Leiden, 2012, p. 484-509.

8 LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit*., p. 118.

9 *Ibid*., p. 140-141.

Agissant de concert avec Ḥamdān Qarmaṭ et ʿAbdān, Abū Saʿīd al-Ǧannābī parvint à son tour à fonder un État en 899 au Baḥrayn (le nord-est de l'Arabie). Connu sous le nom de l'État qarmaṭe, celui-ci agrandit son territoire avec la conquête d'al-Qaṭīf, de ʿUmān et de Yamāma.[10] Durant cette période, la direction centrale des Ismāʿīliens était située d'abord dans la ville d'al-Ahwāz, ensuite dans la ville de Bassorah et finalement dans la ville syrienne de Salamiyya.[11] En 899, ʿUbayd Allāh al-Mahdī qui, en tant que *ḥuǧǧa*, dirigeait par délégation le mouvement à la place de l'*imām* qui occupait la place de *qāʾim,* prétendit que la charge de l'imamat revenait de droit à ses aïeux, et par conséquent à lui-même.[12] Ses revendications causèrent une rupture sérieuse au sein des Ismāʿīliens. A commencer par Ḥamdān Qarmaṭ et ʿAbdān, la plupart des qarmaṭes s'opposèrent à ʿUbayd Allāh al-Mahdī et lui retirèrent leur soutien. Cela valut à ʿAbdān de se faire assassiner par un des partisans d'ʿUbayd Allāh al-Mahdī.[13] Mais par la suite, malgré un désaccord à ce sujet entre Ibn Ḥawšab et ʿAlī b. al-Faḍl, ʿUbayd Allāh al-Mahdī' s'assura de nouveau le soutien de la majorité des Ismāʿīliens du Yémen grâce aux efforts d'Ibn Ḥawšab.[14] Cela impliquait également le maintien du soutien que lui accordaient les *dāʿīs* envoyés à Sind et au Maghreb par Ibn Ḥawšab : parmi ceux-ci, le soutien d'Abū ʿAbd Allāh al-Šīʿī revêtait une importance toute particulière. On observe durant la même période que, alors que les Ismāʿīliens de l'ouest de l'Iran agissaient de concert avec les Qarmates, les *dāʿīs* du Khurāsān s'alignèrent à leur tour aux côtés d'Ubayd Allāh al-Mahdī.[15]

2) Les Fāṭimides

En 902, ʿUbayd Allāh al-Mahdī quitta Salamiyya pour se rendre en secret au Maghreb à l'invitation d'ʿAbd Allāh al-Šīʿī'. Après la prise de Raqqāda par ses forces (910), ʿUbayd Allāh al-Mahdī s'y proclama *mahdī*, mettant par la même occasion fin à la *dawr al-satr* (période de dissimulation) des Ismāʿīliens, qui durait depuis cent cinquante ans. L'époque qui s'ensuivit est appelée *dawr al-ẓuhūr* ou *dawr al- kašf* (période de manifestation).[16] Prétendant que sa lignée descendait de Fāṭima, la fille du Prophète, ʿUbayd Allāh al-Mahdī

---

10 *Ibid.*, p. 141-143.
11 ÖZ Mustafa, EŞ-ŞEKʿA Mustafa Muhammed, "İsmâiliyye", *İslam Ansiklopedisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul 2001, Tome 23, p. 129.
12 DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, *op. cit.*, p.125-127.
13 *Ibid.,* p.126.
14 *Ibid.,* p.131-132.
15 *Ibid.,* p.131.
16 *Ibid.,* p.134-136.

avait désigné son califat comme étant celui des Fāṭimides (*Fāṭimiyyūn*). Il est bien connu que Fāṭima était à la fois le seul enfant du Prophète à avoir survécu et la femme d'ʿAlī b. Abī Ṭālib, qui était le neveu du Prophète. Tant que Fāṭima était en vie, ʿAlī ne prit aucune autre épouse. ʿAlī, Fāṭima et leurs enfants al-Ḥasan et al-Ḥusayn sont désignés par le nom d'*ahl al-bayt* (la famille du Prophète), et occupent une place quasi sacrée notamment auprès des chiites.

Les chiites duodécimains (*Iṯnā ʿašariyya*), qui forment la branche principale des chiites, font à leur tour remonter les origines de leurs *imāms* à la même racine, c'est-à-dire à al-Ḥusayn. Cependant, comme les Ismāʿīliens (qui ne reconnaissent pas l'imamat de Mūsā al-Kāẓim, qui succéda à Ǧaʿfar al-Ṣādiq comme *imām*) font remonter leur lignée au fils aîné de Ǧaʿfar al-Ṣādiq qu'est Ismāʿīl, il n'y a pas de divergence entre les uns et les autres quant à l'origine de l'imamat. ʿUbayd Allāh al-Mahdī a dû choisir de baptiser son califat du nom de Fāṭimides afin de distinguer radicalement son imamat de celui des chiites duodécimains. Que référence soit faite à Fāṭima (plutôt qu'à ʿAlī ou al-Ḥusayn) est par ailleurs remarquable compte tenu de la tradition arabe qui veut qu'une lignée porte le nom de l'ancêtre masculin. Le fait que ʿUbayd Allāh al-Mahdī se proclame calife et s'attribue les titres d'*al-imām al-mahdī bi-llāh* (l'*imām* correctement guidé par Dieu), et d'*Amīr al-Muʾminīn* (commandeur des croyants) signait également les débuts de la dynastie des Fāṭimides, établie à Ifrīqiya (Tunisie).[17] Une des premières mesures prises par ʿUbayd Allāh al-Mahdī, homme extrêmement ambitieux et pragmatique, consista à faire mettre à mort Abū ʿAbd Allāh al-Šīʿī' qui lui avait ouvert les portes du Maghreb, ainsi que le frère de ce dernier (911).[18]

Les Fāṭimides devinrent les maîtres de tout le territoire de Mıṣr (Égypte) durant la deuxième moitié du Xe siècle et s'emparèrent dans la foulée de la Syrie et de la Palestine. En revanche la plupart des Ismāʿīliens de l'Irak, du Baḥrayn et de l'Iran résistèrent au califat fāṭimide, demeurant fidèles à leur doctrine originelle. Les liens entre les Ismāʿīliens et ces régions restèrent néanmoins intacts grâce à leurs *daʿīs* : la remarque vaut tout particulièrement pour l'Iran, s'agissant notamment des tribus Daylam du nord de l'Iran, au sein desquelles les Ismāʿīliens étaient bien implantés.[19]

---

17 *Ibid.,* p.136.
18 LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit.*, p. 143.
19 ÖZ Mustafa, EŞ-ŞEKʿA Mustafa Muhammed, "İsmâiliyye", *op. cit.*, p. 129.

3) La pensée et l'organisation de l'ismāʿīlisme

Nous ne disposons pas d'informations détaillées sur les premières étapes historiques de l'évolution de la pensée de l'Ismāʿīliyya. A l'origine, on ne retrouve qu'un seul désaccord fondamental, qui est relatif à la question de l'appartenance de l'imamat. On observe néanmoins que, lors des époques ultérieures, les Ismāʿīliens développèrent leur propre doctrine, qui connut des variations en fonction de leur dissémination géographique, ce qui causa des divisions au sein du mouvement.[20]

Au fondement de la pensée de l'ismāʿīliyya se trouve la distinction entre ce qui est *ẓāḥir* (extérieur ou exotérique) et ce qui est *bāṭin* (intérieur ou ésotérique). Selon cette approche, les *nāṣṣ* (écritures révélées ou écritures sacrées) ont à la fois un sens *ẓāḥir* et un sens *bāṭin*. Les *ḥaqāʾiq* (vérités) sont cachées au sein du sens *bāṭin* et ne peuvent être atteintes que grâce au déchiffrage de celui-ci par le moyen du *taʾwīl* (interprétation). Le sens *ẓāḥir* est destiné aux gens du commun (*ʿawwām*) mais l'accès aux vérités secrètes que recèle le *bāṭin* est réservé à une élite (*ḫawāṣṣ*) qui ne forme qu'une infime partie de l'humanité. C'est ainsi que Daftary décrit ce système : « Les premiers ismāʿīliens professaient également qu'à chaque époque le monde ésotérique de la réalité spirituelle ne pouvait être accessible qu'à l'élite (*ḫawāṣṣ*) de l'humanité, par opposition à la masse des hommes (*ʿawwām*) qui était à peine capable de percevoir et de comprendre le *ẓāḥir,* le sens apparent des révélations. C'est ainsi que, dans l'ère de l'islam, inaugurée par le Prophète Muḥammad, les vérités éternelles de la religion ne pouvaient être expliquées qu'à ceux qui avaient été correctement initiés et intégrés dans la communauté ismaélienne et reconnaissaient l'autorité de l'enseignement prodigué par le *waṣī* du Prophète Muḥammad, à savoir ʿAlī b. Abī Ṭālib et les imams légitimes qui lui succédèrent (puisqu'ils représentaient les seules sources du *taʾwīl* dans l'ère de l'islam). »[21]

Avec le temps, grâce à ces orientations présentant des points communs avec les grandes lignes du chiisme, l'effort déployé pour comprendre la vérité cachée dans tout ce qui est *bāṭin* atteignit de nouvelles dimensions : ainsi l'ismāʿīlisme développa-t-il une cosmologie qui lui était propre. La doctrine ismāʿīlienne est également considérée comme une interprétation éclectique des théories eschatologiques chiites, de la philosophie antique

---

[20] DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs : their history and doctrines*, *op. cit*., p. 4.

[21] DAFTARY Farhad, *Les ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales,* Traduit par Zarien Rajan-Badouraly, Fayard, Paris 2003, p. 91.

grecque et des idées judéo-chrétiennes et gnostiques.[22] Les débuts de l'ismāʿīlisme sont notamment marqués par l'influence de Pythagore (*Fīṯāġūras*). A l'instar des pythagoriciens, les Ismāʿīliens étaient persuadés que les chiffres recelaient des mystères et que, grâce à eux, il était possible de trouver l'explication de maintes et maintes choses. Le chiffre sept avait une importance toute particulière à leurs yeux, ce qui les amena par exemple à limiter le nombre des *imām*s à sept. Cela leur valut également de se faire appeler *sabʿiyya* (septimains) à leurs débuts, ce nom étant dérivé du mot sept en arabe.[23] Le chiffre sept constitue également le principal argument mobilisé par les Ismāʿīliens pour expliquer la création de l'univers et les étapes de l'évolution de l'humanité. C'est ainsi que Daftary retrace les grandes lignes de la théorie ismāʿīlienne : « D'après leur théorie cyclique, les Ismāʿīliens croyaient que l'histoire religieuse de l'humanité s'était déroulée à sept ères prophétiques (*dawrs*) de durée variable ; chacune d'elles était inaugurée par un prophète énonciateur (*nāṭiq*) du message révélé divinement, dont la forme exotérique (*ẓāḥir*) contenait une loi religieuse, la *šarīʿa*. Les *nāṭiqs* des six premières ères de l'histoire humaine furent Adam, Noé (*Nūḥ*), Abraham (*Ibrāhīm*), Moïse (*Mūsā*), Jésus (*ʿĪsā*) et Muḥammad. Ces *nāṭiqs* avaient annoncé les aspects extérieurs (*ẓāḥir*) de chaque révélation avec ses rituels, ses commandements et ses interdits, sans expliquer les détails de son sens intérieur (*bāṭin*). Pour ce faire, à chaque *nāṭiq* succédait un légataire (*waṣī*), également appelé le silencieux (*ṣāmit*) et plus tard fondement (*asās*), qui ne révélait qu'à l'élite les vérités ésotériques (*ḥaqāʾiq*) contenues dans chaque ère. Les six premiers *waṣīs* de l'histoire humaine furent Seth (*Shīts*), Shem (*Sām*), Ismaël (*Ismāʿīl*), Aaron (*Harūn*), Simon Pierre (*Šamʿūn al-Ṣafāʾ*) et ʿAlī b. Abī Ṭālib. Dans chaque ère, à chaque *waṣī* succédaient à leur tour sept *imām*s, également appelés *atimmāʾ* (singulier, *mutimm* : celui qui complète), qui détenaient le sens véritable des écritures et des lois divines sous leurs deux aspects, le *ẓāḥir* et le *bāṭin*. Le septième *imām* (ou *mutimm*) de chaque ère s'élèverait dans les degrés de la hiérarchie pour devenir le *nāṭiḳ* de l'ère suivante, abroger la *šarīʿa* de l'ère précédente et proclamer une nouvelle loi. Ce schéma ne devait changer qu'au cours du septième et dernier *dawr* de l'histoire. »[24]

Selon cette théorie, le septième *imām* était Ismāʿīl b. Muḥammad, qui reviendrait sur Terre en tant que *nāṭiq* et abolirait la *šarīʿa* de l'islam pour mettre en place sa propre *šarīʿa* comprenant toutes les vérités bāṭinis. Mais tant que son retour n'avait pas eu lieu, tout cela

---

22 *Ibid.*, p. 94.
23 Pour sabʿiyya voir DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, *op. cit.*, p.104.
24 DAFTARY Farhad, *Les ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales*, *op. cit.*, p. 94.

devait demeurer secret et ne pouvait être révélé à personne sauf ceux qui avaient prêté serment et montré qu'ils étaient dignes de confiance. A cause de cela, le mouvement de l'ismāʿīliyya était dominé par une opacité sans précédent, ce qui donna lieu à une hiérarchie extrêmement rigide. La primauté absolue accordée au secret est la principale raison de la méfiance que les Ismāʿīliens inspirèrent à toutes les époques auprès d'autres communautés et le principal facteur suscitant diverses rumeurs les concernant.

Une des raisons de la place centrale réservée au secret par les Ismāʿīliens était la crainte de répressions potentielles. Il est en effet évident que les idées de l'ismāʿīlisme n'étaient guère susceptibles de trouver grâce auprès des milieux sunnites dominants et il est tout aussi indéniable que les Ismāʿīliens furent persécutés et opprimés.[25] Les chiites considéraient à leur tour nombre de leurs interprétations comme déviantes et excessives. Une autre raison de leur goût du secret est liée directement à la nature de leurs propres théories. La vérité n'est pas à la portée de tout le monde : l'atteindre nécessite de passer par un certain nombre d'étapes ; on ne saurait donc tout révéler à tout le monde. Comme nous en avons déjà fait mention, ces principes engendrèrent une hiérarchie très stricte au sein du mouvement lui-même. Selon Ḥamīd al-dīn al-Kirmānī (m. vers 1021), les titres et les devoirs de ceux qui occupaient une place au sein de cette hiérarchie étaient les suivants :

1- *Nāṭiq* : être le porteur d'un message révélé. 2- *Asās* : utiliser la prérogative du *taʾwīl*. 3- *Imām* : détenir la prérogative de commander et diriger les autres. 4- *Ḥuǧǧa* : émettre des jugements sur le *bāṭin* et le *ẓāhir*. 5- *Dāʿī al-duʿāt* : être le porte-parole de l'*imām*. 6- *Dāʿī al-balāġ* : s'occuper de l'initiation et de l'instruction des adeptes. 7- *Dāʿī muṭlaq* : décrire les limites et le mode de dévotion d'un degré supérieur. 8- *Dāʿī maḥdūd* : décrire les limites et le mode de dévotion d'un degré inférieur. 9- *Maʾḏūnal-muṭlaq* : obtenir un serment de ceux qui vont rejoindre l'ordre. 10- *Maʾḏūnal-maḥdūd* : attirer ceux qui s'intéressent à l'ordre.[26]

Les sens *ẓāḥir* et *bāṭin* des commandements et interdits religieux ont pu susciter des interprétations extrêmes de la part des Ismāʿīliens, ce qui leur valut des accusations d'hérésie et de déviance, notamment de la part des milieux sunnites. Certains allèrent même jusqu'à prétendre que l'ismāʿīlisme était une création de puissances cherchant à détruire l'islam et que

---

[25] Daftary indique qu'à cause de ces pressions, les meneurs des mouvements conduisaient la plupart du temps leurs activités en dissimulant leur véritable identité et sous des noms d'emprunt, ce qui fait qu'il y a de nombreux points relatifs aux débuts du mouvement qui demeurent obscurs. S'agissant de la majorité des noms mentionnés dans les textes, il n'est possible de savoir ni s'il s'agit de vrais ou faux noms, ni si ces personnes ont même existé réellement. Voir DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, *op. cit.*, p. 108.

[26] ÖZ Mustafa, EŞ-ŞEKʿA Mustafa Muhammed, "İsmâiliyye", *op. cit.*, p. 131. Pour Ḥamīd al-dīn al-Kirmānī voir aussi LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit.*, p. 125.

ses adeptes dissimulaient leurs véritables intentions derrière des idées philosophiques.[27]

C'est un fait qu'une partie des Ismāʿīliens privilégient tout particulièrement les sens *bāṭin* et n'accordent guère d'importance aux aspects de la religion considérés comme *ẓāḥir* tels que les cinq prières et le jeûne, allant même jusqu'à rejeter ces pratiques. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les Ismāʿīliens sont également appelés les « bāṭinīs-bāṭinīens ».[28] Au bout d'un certain temps, les puissants sunnites se mirent à associer tout mouvement contestataire avec l'ismāʿīlisme et à en accuser les membres d'être des bāṭinīs. En revanche, les Fāṭimides en particulier étaient soucieux de préserver un certain sens de la mesure dans la distinction entre *ẓāḥir* et *bāṭin*, ce qui favorisa le développement du *fiqḥ* ismāʿīlien. L'ouvrage *Daʿāʾim al-Islam* rédigé par Nuʿmān b. Muḥammad (m. 974), qui était un *qāḍī*, rapprocha considérablement le *fiqh* ismāʿīlien de la doctrine chiite, la distinction entre les deux se réduisant dès lors à des sujets très limités et d'ordre technique comme le non reconnaissance de la *mutʿa* (mariage temporaire) et des questions relevant de la succession.[29]

Les Fāṭimides eurent à leur tour à combattre les extrémismes surgis en leur sein. A l'ère de leur sixième calife al-Ḥākim (996-1021), des *dāʿīs* venus de l'Iran et de Mā Warāʾ al-Nahr tentèrent de réorganiser l'ismāʿīlisme comme s'il s'agissait d'une nouvelle religion. Le premier chef de file de ce mouvement était un *dāʿī* du nom d'al-Ḥasan b. Ḥaydara al-Aḫram. Ce courant, qui fut ensuite mené par Ḥamza b. ʿAlī, s'attira des partisans et se renforça de jour en jour.[30] Bien que les Ismāʿīliens combattirent sans relâche les adeptes de cette nouvelle religion connus sous le nom de drūzes,[31] l'organisation se maintint après la mort d'al-Ḥākim et les drūzes poursuivirent leur existence dans les zones montagneuses de la Syrie (actuellement au Liban).

Les Fāṭimides apportèrent des contributions notables au développement des sciences. La mosquée al-Azhar qui fut inaugurée en 971 au Caire devint un important centre de formation pour les religieux ismāʿīliens. A la madrasa appelée « Dār al-Ḥikma » (maison de la sagesse), également fondée par al-Ḥākim au Caire en 1005, on enseignait de nombreuses

---

27 « En répandant ces récits diffamatoires forgés de toutes pièces, les polémistes et les auteurs anti-ismāʿīliens créèrent progressivement, au cours du IVe/Xe siècle, une « légende noire ». L'ismāʿīlisme y était habilement décrit comme hérésie suprême (*ilḥād*) de l'islam, soigneusement montée par quelques imposteurs non 'alides ou peut-être même par un magicien juif déguisé en musulman qui chercherait à détruire l'islam de l'intérieur. (...) » DAFTARY Farhad, *Les ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales, op. cit*., p. 33.

28 Pour *bāṭinīyya* voir LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op .cit*., p. 453-455.

29 DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, *op. cit*., p. 250-253.

30 *Ibid.,* p. 195-196.

31 Le mot Drūze vient du nom d'al-Darzī, un *dāʿī* turc originaire de Boukhara. *Darzī* veut dire tailleur en persan. Voir *Ibid.,* p.196. Pour des informations plus détaillées sur les Drūzes voir FIRRO Kais M., "The Druze Faith : Origin, Development and Interpretation", *Arabica*, Vol. 58, Brill, Leiden 2011, p. 76-99.

disciplines, telles que l'astronomie, la médecine, les mathématiques et la philosophie.[32] Selon Ahmet Ocak, cette madrasa abritait plus de 6500 livres (majoritairement des ouvrages de philosophie) et les dépenses nécessaires à son fonctionnement, y compris les salaires de ceux qui y travaillaient, étaient entièrement prises en charge par l'État.[33]

Il est par ailleurs évident que les *dāʿīs* ismāʿīliens n'étaient pas de simples faiseurs de propagande. A titre d'exemple, Laoust indique que le grand savant Ibn Sīnā (980-1037), connu sous le nom d'Avicenne en Occident, apprit la philosophie et la métaphysique des *dāʿīs* qui étaient accueillis dans la maison de son père.[34]

B) Ḥasan-i Ṣabbāḥ et Alamūt

1) La division du mouvement ismāʿīlien

Ḥasan-i Ṣabbāḥ se range parmi les figures les plus célèbres de l'ère des Seldjoukides. Avec le temps, un tel mythe se créa autour de son nom qu'il y a de nombreux soupçons quant à la véracité de ce qu'on a pu relater ou écrire sur lui. Que le mythe de Ḥasan-i Ṣabbāḥ fût connu jusqu'en Europe médiévale, où il fut transporté par des voyageurs, est lié aux conséquences de ses entreprises.[35] Ce mythe mêle inextricablement des thèmes contradictoires tels que la haine et l'admiration, la peur et la loyauté pouvant aller jusqu'au sacrifice suprême.

Ḥasan-i Ṣabbāḥ est né à Qom. Son père ʿAlī b. al-Ṣabbāḥ al-Ḥimyarī était un chiite de Kūfa originaire du Yémen.[36] Une des nombreuses histoires sur Ḥasan-i Ṣabbāḥ le fait naître à Tūs où il aurait passé son enfance en compagnie d'ʿUmar Ḫayyām et Niẓām al-Mulk ; après avoir été de très bons amis, ces trois personnalités célèbres seraient devenues des ennemis. Il est rigoureusement impossible que cette histoire puisse être véridique.[37]

Ḥasan-i Ṣabbāḥ reçut une éducation de bon niveau pour son époque et se joignit aux ismāʿīliens après avoir fait connaissance avec des *dāʿīs* à Rayy. Il ne tarda pas à attirer l'attention du *dāʿī* le plus haut placé de l'Iran, ʿAbd al-Malik b.ʿAṭṭāš (1072) dont il fut

---

32 *Ibid.,* p.189

33 OCAK Ahmet, *Selçukların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, *op. cit*., p. 168-169.

34 LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit*., p. 186-187.

35 Pour les opinions de voyageurs comme Marco Polo, des Croisés et de certains chercheurs européens sur les ismāʿīliens, voir DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, *op. cit*., p. 3-31.

36 Daftary se réfère à un livre intitulé *Sargudhast-i Sayyidnā* (Biographie de notre Maître), dont l'auteur est inconnu, pour certaines informations concernant la vie d'Ḥasan-i Ṣabbāḥ. Voir DAFTARY Farhad, *Les ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales*, *op. cit*., p. 97.

37 Pour les origines et les détails de cette légende, voir DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines, op. cit*., p. 337.

l'assistant pendant quelque temps avant de se rendre en Égypte (1078).[38] Des tensions étant survenues entre lui et le wazīr Badr al-Ǧamālī, Ḥasan-i Ṣabbāḥ rentra en Iran trois ans plus tard et passa environ neuf ans à Ispahan.[39] Durant cette période, il fit de nombreux voyages avec l'objectif de trouver un lieu sûr pour en faire un quartier général d'où il pourrait diriger son futur mouvement. Il finit par jeter son dévolu sur la forteresse d'Alamūt, située à proximité de la ville de Rudhbar, dans la région de Daylam (1090).[40]

Il s'agit d'une région montagneuse sur laquelle le pouvoir central avait très peu de prise. Par ailleurs, sa population avait toujours eu des affinités avec les courants s'opposant à la pensée sunnite et Daylam est aussi un des centres les plus importants du chiisme. Il est évident que ces éléments font partie des facteurs qui orientèrent le choix de Ḥasan-i Ṣabbāḥ.[41] Ḥasan-i Ṣabbāḥ s'installa à la forteresse d'Alamūt (grâce à la ruse selon certains et grâce à sa capacité de persuasion selon d'autres) et, envoyant les *dāʿīs* qu'il y forma aux quatre coins de l'Iran, créa en peu de temps une puissante force politique.

La caractéristique la plus remarquable de Ḥasan-i Ṣabbāḥ est le fait que, non content de propager son courant par le biais de la propagande, il n'ait pas hésité à faire éliminer physiquement les personnes dont il estimait qu'elles représentaient un danger pour son mouvement. Il a ainsi fait commettre de nombreux assassinats par ses hommes de main appelés *fidāʾīs* (assassins consacrés). La plupart des victimes étant poignardées, les assassins avaient peu de chances de s'enfuir et la plupart étaient attrapés et tués : c'est précisément ce qui leur valait le nom de *fidāʾīs*. Le mouvement, dont les membres s'appelaient *rafīq* (camarade) entre eux,[42] était désigné par le nom de *fidāʾīyyūn.* A l'instar de leur maître, les *fidāʾīs* font l'objet de nombreuses légendes. Selon la plus connue de celles-ci, Ḥasan-i Ṣabbāḥ faisait consommer du hachiche (*ḥašīš* en arabe) à ces hommes pour les conditionner et leur faire croire à la réalité du simulacre de paradis qu'il avait mis en place à Alamūt, les assassins acceptant dès lors de bon coeur de se sacrifier afin d'accéder à ce faux éden.[43] L'ordre est

---

38 HODGSON M. G. S., "The Ismāʿīlī State", *The Cambridge History of Iran*, *The Saljuk and Mongol Period, op. cit*., p. 429.

39 *Ibid*., p. 429. DAFTARY Farhad, *Les ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales, op. cit*., p.184.

40 HODGSON M. G. S., "The Ismāʿīlī State", *op. cit.*, p. 430. La forteresse d'Alamūt, qui est située dans les hauteurs des montagnes d'Elbourz, est appelée « *ālūh āmūt* » dans la langue de Daylam, ce qui signifie « ce qui a été enseigné par l'aigle ». Le terme prit par la suite le sens de nid d'aigle. Voir DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, *op. cit*., p.340.

41 DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, *op. cit*., p. 338-339.

42 *Ibid.*, p. 353.

43 *Ibid.*, p. 18-19.

également connu sous le nom de *ḥašīšiyya* pour cette raison.[44]

Pour commencer, il faut préciser que, du fait de l'interdiction islamique concernant l'alcool, l'utilisation du haschich était largement répandue à cette époque, au même titre que d'autres substances procurant du plaisir. On sait également que de nombreuses communautés mystiques en faisaient usage afin de se détourner du monde et plonger dans un univers spirituel.[45] Il est possible que les hommes de Ḥasan-i Ṣabbāḥ en aient consommé à leur tour, mais l'accession au statut de *fidāʾī* ne nécessite pas un lavage de cerveau rendu possible par le recours à des substances hallucinogènes. La compréhension de la vocation de *fidāʾī* ne peut se faire qu'en tenant compte de l'idée du *daʿwa* et de ce que veut dire mourir pour le *daʿwa*, c'est-à-dire devenir un *šahīd* (martyr), chez les chiites en général et les Ismāʿīliens en particulier. Pour un ismāʿīlien, se sacrifier pour le *daʿwa* et accéder au statut de *šahīd* était le plus grand honneur qui soit.

Jusqu'en 1094, le leader du mouvement ismāʿīlien d'Iran était Abd al-Malik b. ʿAṭṭāš mais on sait aussi que, des années auparavant, Ḥasan-i Ṣabbāḥ s'était déjà mis à organiser son propre ordre de façon indépendante.[46] En 1094, il y eut des événements qui provoquèrent des divisions radicales au sein du mouvement ismāʿīlien. Les Fāṭimides, qui avaient connu de grandes réussites sous le calife al-Mustanṣir (1036-94) furent confrontés à une crise d'autorité grave à la mort de celui-ci. Alors que le successeur désigné d'al-Mustanṣir était son fils aîné Nizār, suite à l'effort déployé par le vizir al-Afḍal, c'est son frère cadet Aḥmad qui monta au trône et se proclama calife sous le nom d'al-Mustaʿlī.[47] Nizār, qui s'enfuit à Iskandariyya

---

[44] Le mot « assassin », qu'on trouve dans les langues occidentales dont le français, vient du mot arabe *ḥašīš*. On pense que ce mot à dû être importé dans les langues européennes par les Croisés via la Syrie. Voir DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, *op. cit*., p.18. Comme l'indique Daftary, ce mot avait des connotations péjoratives et serait utilisé par la suite dans un sens injurieux de « racaille de bas étage » et de « hors-la-loi impie ». Voir *Ibid.,* p.19.

[45] MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, *op. cit.,* p. 86.

[46] Daftary indique que Ḥasan-i Ṣabbāḥ prit la décision de mettre sur pied une organisation indépendante alors qu'il était encore en Égypte. Voyant que le calife était sous l'influence du wazīr Badr al-Ǧamālī, Ḥasan-i Ṣabbāḥ s'était aussi rendu compte que les Fāṭimides étaient peu enclins à aider les Iraniens. Voir DAFTARY Farhad, *Les ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales*, *op. cit*., p.185. Il semblerait que les Fāṭimides ne considéraient les Ismāʿīliens de l'Iran que comme un atout, un moyen leur permettant d'affaiblir les Seldjoukides ides afin de contrer leurs attaques visant l'Égypte, la Palestine et la Syrie. Il se peut également que les Fāṭimides se montraient prudents vis-à-dis de ceux venus de l'Iran car les idées les plus radicales étaient colportées par des personnes d'origine iranienne, comme en atteste l'exemple des drūzes. Ḥasan-i Ṣabbāḥ était aussi doté de traits de caractère propices à en faire un leader. Daftary cite l'opinion suivante de Hodgson le concernant : « sa personnalité, d'une force inébranlable, doit avoir été pour les autres ismaéliens d'une exemplarité déterminante. » *Ibid*., p. 101.

[47] HODGSON M. G. S., "The Ismāʿīlī State", *op. cit.*, p. 437. DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, *op. cit*., p .348.

(Alexandrie), fut attrapé et mis à mort dans le lieu où il était détenu (1095).[48]

Ḥasan-i Ṣabbāḥ refusa de reconnaître le califat d'al-Mustaʿlī en soutenant que le poste revenait à Nizār, ce qui fait que le mouvement ismāʿīlien se divisa en deux grandes branches appelées *Mustaʿlīyya* et *Nizārīyya.*[49] Selon la légende, durant son séjour en Égypte, Ḥasan-i Ṣabbāḥ demanda au calife al-Mustanṣir qui serait son successeur et s'entendit dire que ce serait Nizār[50] : c'est pour cette raison qu'il aurait refusé de reconnaître al-Mustaʿli comme calife. Il est cependant évident que la vraie raison de la scission est le fait que le mouvement des ismaʿiliens de l'Iran avait évolué au point d'avoir ses caractéristiques propres. Rompre les liens qu'ils entretenaient avec les faṭimides allait leur permettre à la fois de dégager l'horizon de leur mouvement et de mettre davantage en avant leur identité perse. De fait, on observe que, alors que jusque-là on avait surtout utilise l'arabe dans les correspondances et documents internes du mouvement, ce dernier céda la place en grande partie au persan.[51] De plus, la rupture avec les faṭimides offrait aussi l'avantage d'amoindrir la crédibilité des thèses selon lesquelles les ismaʿiliens de l'Iran n'étaient qu'un instrument aux mains de puissances étrangères.

2) Le mouvement révolutionnaire de Ḥasan-i Ṣabbāḥ

Il existe aussi des analyses selon lesquelles l'organisation mise en place par Ḥasan-i Ṣabbāḥ était à facettes multiples et que son véritable objectif était de renverser le régime politique en place en provoquant un soulèvement à l'échelle de tout l'Iran.[52] Et en effet, le mouvement de Ḥasan-i Ṣabbāḥ présente tous les aspects d'une organisation révolutionnaire, avec la primauté accordée au secret, la mise en place de centres d'opération dans des places fortifiées, les campagnes de propagande et les attentats politiques. Il est tout à fait évident que cette organisation a des qualités qui la distinguent de tous les autres courants d'opposition qui la précèdent.

Après 1094, les Ismāʿīliens de l'Iran (de même qu'un groupe moins nombreux situé notamment en Syrie) furent connus sous le nom de nizārites. Les idées de Ḥasan-i Ṣabbāḥ,

---

48 *Ibid.*, p. 437.

49 DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, *op. cit.*, p. 348-349.

50 OCAK Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, *op. cit.*, p. 215.

51 Daftary définit les ismāʿīliens de l'Iran comme la première communauté musulmane à avoir utilisé le persan dans toutes ses correspondances relatives à la religion. Il s'agit d'un constat quelque peu exagéré : le persan se hissait petit à petit au niveau de l'arabe depuis l'époque des Sāmānides et nous pouvons constater que, à partir de l'ère des Ghaznevides, son poids s'accentue même dans les textes religieux. Voir DAFTARY Farhad, *Les ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales, op. cit.*, p.187.

52 *Ibid.*, p.186.

appelées *al daʿwa al-ğadīda* (prédication nouvelle) consistent en une reformulation de l'ancienne doctrine chiite du taʿlīm, ce qui fait que ce mouvement reçut également le nom de *taʿlīmiyya*.[53]

Une des distinctions les plus importantes des nizārites est leur point de vue sur al-Ḥasan et al-Ḥusayn, les enfants d'ʿAlī et Fāṭima Selon eux, l'imamat d'al-Ḥasan est privisoire,[54] le seul véritable *imām* étant al-Ḥusayn. Il s'agit là d'une différence très importante, à la fois par rapport aux chiites duodécimains et la pensée ismāʿīlienne en général. Le refus d'Ḥasan-i Ṣabbāḥ de reconnaître l'imamat d'al-Ḥasan est en parfaite conformité avec ses idées révolutionnaires. Qu'al-Ḥasan ait renoncé de son plein gré à toute prétention à l'imamat pour reconnaître le califat de Muʿāwiya sans la moindre résistance est un fait qui a toujours été difficile à expliquer pour les chiites, qui ont néanmoins évité de débattre de l'imamat d'al-Ḥasan et ont essayé d'expliquer cet évènement de manière à le présenter sous un jour positif. A cet égard, le fait que les nizārites considèrent qu'al-Ḥasan n'est pas le véritable *imām* est un développement d'une grande radicalité à tout point de vue. Cette posture radicale revêt une double importance : c'est la première fois que les chiites considèrent et questionnent leur propre histoire d'une façon plus objective ; cela implique le refus de tout héritage de soumission ou de réconciliation : en d'autres termes, il s'agit d'une attaque frontale contre le système.

C'est al-Šahrastānī (m. 1153) qui baptisa la nouvelle formulation proposée par Ḥasan-i Ṣabbāḥ du nom *d'al daʿwa al- ğadīda*, par opposition avec la pensée d'*al daʿwa al-qadīma*[55] de l'ismāʿīlisme fāṭimide. C'est aussi grâce à al-Šahrastānī que nous avons connaissance de l'existence de l'ouvrage d'Ḥasan-i Ṣabbāḥ intitulé *Chahār faṣl* (*al-Fuṣūl al-arbaʿa* en arabe - Quatre Chapitres), qui ne nous est pas parvenu. Al- Šahrastānī cite la traduction arabe de l'œuvre d'Ḥasan-i Ṣabbāḥ dans ses propres livres.[56] C'est ainsi que Daftary décrit les révisions apportées à la pensée ismāʿīlienne par Ḥasan-i Ṣabbāḥ :

« Les chiites avaient souligné dès l'origine la nécessité d'un guide spirituel ou *imām* pour diriger l'humanité sur le droit chemin. Ces guides, avaient-ils toujours soutenu, devaient être désignés par ordre divin et non par choix humain, ainsi que le faisaient les musulmans sunnites. Selon les chiites, seuls les *imām*s 'alīdes purs et infaillibles qui appartenaient aux *ahl*

---

53 DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs : their history and doctrines*, *op. cit*., p. 368.
54 *Ibid.,* p. 349.
55 *Ibid*., p.325.
56 *Ibid.,* p. 368.

al-bayt et possédaient une connaissance religieuse particulière (ou *ʻīlm*) étaient en droit d'occuper les fonctions spirituelles de tels guides ou enseignants. Ḥasan-i Ṣabbāḥ reformula cette doctrine chiite dans une série de quatre propositions. Il démontrait d'abord l'incapacité de la raison humaine *(ʻaql*) à permettre à elle seule à l'homme de comprendre les vérités religieuses et de connaître Dieu ; il soulignait ensuite la nécessité d'un maître unique autorisé (*muʿallim-i ṣādiq*) pour servir de guide spirituel aux hommes, par opposition à la multitude de savants *(ʿulamāʾ*) acceptés comme guides par les musulmans sunnites. Dans une troisième proposition, Ḥasan établissait le fondement logique pour expliquer l'autorité d'un maître digne de confiance qui ne serait que l'*imām* ismāʿīlien de l'époque. Dans une quatrième proposition articulée sur le principe de la dialectique, il démontrait que cet *imām* n'avait nul besoin de prouver son autorité ou son droit à l'imamat par autres preuves que sa personne ou son existence même. En somme, Ḥasan démontrait que c'est en vertu de son existence même que le véritable *imām* comblait le besoin des hommes (d'accéder à cette direction autorisée), ce que la raison corroborait également. »[57]

Le titre de Ḥasan-i Ṣabbāḥ en tant que dirigeant de son ordre était *ḥuǧǧa* [58]; il était également appelé *sayyid-nā* (notre maître) par ses partisans.[59] Nous savons que les idées de Ḥasan-i Ṣabbāḥ trouvèrent un large écho à son époque. La raison pour laquelle il fut pris autant au sérieux a moins à voir avec la nouveauté de ses propos qu'avec le fait que son mouvement rencontra un accueil extraordinaire au sein des couches populaires. Par ailleurs, une des plus hautes autorités religieuses de l'époque, à savoir al-Ġazālī, rédigea une réfutation des thèses d'Ḥasan-i Ṣabbāḥ intitulée al-Mustaẓhirī, qui représente une réponse idéologique adressée aux ismāʿīliens par les autorités sunnites.

3) Le combat des Seldjoukides contre l'ordre de Ḥasan-i Ṣabbāḥ

Ḥasan-i Ṣabbāḥ devint en peu de temps une force politique considérable depuis sa base d'Alamūt. On sait du reste que, avant même de s'être installé dans sa forteresse, il fut repéré par Niẓām al-Mulk, qui le fit mettre sous surveillance.[60] C'est précisément la raison pour laquelle Ḥasan-i Ṣabbāḥ se mit à la recherche d'un lieu plus sûr et finit par choisir la région de Daylam.

L'influence grandissante de Ḥasan-i Ṣabbāḥ incita les Seldjoukides à envoyer une

---

57 DAFTARY Farhad, *Les ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales, op. cit*., p.196-197.
58 HODGSON M. G. S., "The Ismāʻīlī State", *op. cit.*, p. 438.
59 DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, *op. cit*., p.367.
60 *Ibid*., p. 339.

armée sur lui en 1091. Malgré un long siège, celle-ci ne parvint pas à s'emparer d'Alamūt et les troupes finirent par battre en retraite suite à la mort de leur commandant. Dans la foulée de ce qui représentait pour lui un succès tout à fait remarquable, le mouvement nizārī gagna très rapidement du terrain au Kohistan, s'assurant l'adhésion de la majorité de la population. Il s'ensuivit des soulèvements à répétition dans cette région.[61]

Suite à la tournure de plus en plus sérieuse que prenaient les événements, on envoya simultanément deux armées, une vers Alamūt, forteresse située à l'ouest et une sur le Kohistan, région de l'est. Grâce à l'arrivée de renforts de Qazvin, Ḥasan-i Ṣabbāḥ parvint à débloquer le siège de sa forteresse et à vaincre l'armée seldjoukide. L'opération militaire menée à l'est fut quant à elle interrompue à cause de la mort de Malik Šāh (1092).[62] On sait que Malik Šāh envoya à Ḥasan-i Ṣabbāḥ une lettre où il énumérait les méfaits commis par celui-ci et l'appelait à l'ordre et à l'obéissance. Selon une rumeur, à la réception de cette missive, Ḥasan-i Ṣabbāḥ ordonna à deux de ses hommes de se suicider, ce qu'ils firent immédiatement, après quoi il s'adressa en ces termes aux envoyés de Malik Šāh : « Allez dire au sulṭān que ceci est ma réponse et que j'ai vingt mille autres hommes comme ceux-là sous mes ordres ».[63]

A l'opposé de cette rumeur, qui donne surtout l'impression d'être une histoire inventée de toutes pièces avec une part d'exagération considérable, d'autres sources indiquent que Ḥasan-i Ṣabbāḥ aurait répondu à Malik Šāh par une lettre où il s'exprimait sur un ton extrêmement courtois. Dans cette très longue missive, Ḥasan-i Ṣabbāḥ commence par souligner que sa présence à la forteresse d'Alamūt n'est pas motivée par le désir de se révolter contre le sulṭān mais par le souci de se protéger contre ses ennemis. Il relate ensuite l'histoire de sa vie, indiquant qu'il est d'origine šāfiʿite et qu'il fut personnellement témoin des maux commis par les ʿAbbāsides lors de son séjour à Bagdad avant de faire la connaissance d'un véritable calife en la personne d'al-Mustanṣir en Égypte, expliquant, versets du Coran à l'appui, que Malik Šāh lui-même devrait faire allégeance au calife égyptien. Ḥasan-i Ṣabbāḥ désigne Niẓām al-Mulk et les ʿAbbāsides comme les véritables ennemis du Sulṭān en arguant d'une part des méfaits commis par les ʿAbbāsides au cours de leur histoire et du comportement de Niẓām al-Mulk vis-à-vis d'al-Kundurī d'autre part. Ḥasan-i Ṣabbāḥ s'efforce de prouver le bien-fondé de ses arguments quant à la question du califat en rappelant à Malik

---

61 HODGSON M. G. S., "The Ismāʿīlī State", *op. cit.*, p. 432.
62 *Ibid*, p. 432.
63 OCAK Ahmet, *Selçukların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, *op. cit.*, p. 224.

Šāh la lutte qu'il mena lui-même contre son oncle Qāwurd avant de conclure en affirmant qu'il viendrait se présenter en personne devant le sulṭān pour l'assurer de sa loyauté dès qu'il se serait débarrassé de ses ennemis.[64]

Bien que le consensus parmi les historiens turcs et les autres voudrait qu'il s'agisse d'une lettre apocryphe,[65] il est permis de supposer qu'elle a bel et bien été rédigée par Ḥasan-i Ṣabbāḥ. D'abord, les informations le concernant qui y sont contenues sont en grande partie véridiques, certaines sources indiquant notamment que, bien que Ḥasan-i Ṣabbāḥ soit né dans une famille chiite, son père était proche des šāfiʿites et éleva son fils selon les préceptes de cette doctrine juridique.[66] Ensuite, dans ce courrier, Ḥasan-i Ṣabbāḥ cherche à impressionner Malik Šāh avec sa vaste culture historique afin de semer la zizanie dans le camp ennemi, ce qui est une stratégie tout à fait plausible de la part d'un leader politique ayant son tempérament.

Il est par ailleurs fort probable que Ḥasan-i Ṣabbāḥ ait été au courant des différends entre Malik Šāh et Niẓām al-Mulk et qu'il cherchait ainsi à discréditer celui-ci aux yeux du sulṭān. Car Ḥasan-i Ṣabbāḥ était tout à fait conscient que, pour lui, le vrai danger venait de Niẓām al-Mulk[67] qui était le véritable représentant de l'idéologie sunnite et qui déployait plus d'efforts que quiconque pour la faire triompher. De même que Niẓām al-Mulk s'était très tôt rendu compte du risque que représentait Ḥasan-i Ṣabbāḥ, ce dernier savait pertinemment qui était le véritable représentant du système qu'il combattait.[68] De fait, bien que les adeptes de l'ordre de Ḥasan-i Ṣabbāḥ aient poursuivi leur combat jusqu'à l'effondrement de l'État Seldjoukide, il est tout à fait remarquable que, de tous les assassinats politiques qu'ils commirent, pas un ne visait la personne du sulṭān ou un membre de la famille dynastique.[69]

Malgré que l'affaiblissement et la disparition des Seldjoukides soient surtout dus à leurs propres contradictions internes et aux luttes dynastiques pour le pouvoir, il est évident que le mouvement de Ḥasan-i Ṣabbāḥ contribua également à la dissolution de leur État. Toutefois, l'héritage historique de ce mouvement est surtout à chercher dans les périodes postérieures à l'ère seldjoukide et à l'invasion mongole. En effet, bien que la forteresse

---

64 *Ibid.,* p. 225.
65 *Ibid.,* p. 224-225.
66 *Ibid.,* p. 213.
67 DAFTARY Farhad, *Les ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales*, *op. cit.*, p.100.
68 Il semblerait que la première fois que les ismāʿīliens commirent un meurtre, la victime en fut un *muʾaḏḏin* (muezzin) d'Ispahan qui avait refusé de se joindre à eux. Le meurtrier fut alors mis à mort et son cadavre traîné dans les rues de la ville sur ordre de Niẓām al-Mulk en personne. Voir OCAK Ahmet, *Selçukların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, *op. cit.*, p. 228.
69 *Ibid.,* p. 225-226.

d'Alamūt ait été prise et rasée par les Mongols, les Ismāʿīliens de l'Iran jouèrent un rôle très important dans la reconstruction de la culture iranienne.

C) Les particularités du mouvement ismāʿīlien et ses conséquences historiques

Les Ismāʿīliens se distinguent notamment par leurs caractéristiques politiques du milieu chiite dont ils sont issus. Jusqu'à leur émergence, les chiites menaient en général leurs combats politiques en mettant en avant leur identité d'opposants. Même s'il leur arriva de fonder des dynasties et de créer des États à l'instar des Būyides, voire d'atteindre un niveau de puissance leur permettant de placer le califat sous leur tutelle, ils demeurèrent toujours une composante du monde musulman. La contestation des chiites restait évidemment entière et, sur le plan idéologique, ils ne reconnaissaient pas le califat en place mais cela ne changeait rien au fait qu'ils faisaient partie du système.

En revanche, au bout de cent cinquante ans d'existence, les Ismāʿīliens se mirent, eux, en quête de moyens pour instaurer un pouvoir alternatif.[70] Après avoir fondé de petits États, d'abord au Yémen et immédiatement après au Maghreb, ils se manifestèrent de nouveau sous le nom de Fāṭimides et proclamèrent leur califat en Égypte. Fait sans précédent dans le monde musulman, il y avait désormais trois califes, l'un à Bagdad, l'un au Caire et l'autre à Cordoue.

Il faut souligner que cette situation représentait notamment une perte de prestige considérable pour le calife de Bagdad, pour qui cette situation était intolérable. Mais le fait est qu'il n'était désormais plus confronté à une opposition dépourvue d'organisation mais à un véritable État avec son armée, sa bureaucratie et ses établissements éducatifs. Qui plus est, il s'agissait d'un État fondé en Égypte, pays dont la population n'était pas à majorité chiite. La seule réaction du califat de Bagdad face à ce nouvel État consista à ne pas le reconnaître et à lui jeter l'anathème. Bagdad était impuissant à venir politiquement à bout de cette nouvelle entité étatique, et son califat était de toute façon placé sous tutelle. Non contents de repousser les limites de leur territoire vers la Syrie et la Palestine, les Fāṭimides parvinrent, eux, à

---

[70] L'influence de la politique des ʿAbbāsides vis-à-vis des chiites est aussi un facteur dans la quête d'un pouvoir alternatif de la part des ismāʿīliens. Le calife al-Mutawakkil (m.861) inaugura une politique anti-chiite sans pitié faite de persécution, de brimades et d'oppression. Ces pratiques humiliantes et discriminatoires visant les chiites, qui avaient permis aux ʿAbbāsides d'arriver au pouvoir, allèrent jusqu'à faire détruire le mausolée d'ʿAlī b. Abī Ṭālib situé à Nadjaf et celui d'al-Ḥusayn b. ʿAlī' situé à Karbalā. Non seulement ces attaques contre leurs lieux les plus sacrés décuplèrent la haine que cette politique avait suscitée chez les chiites, cela les poussa également à se radicaliser politiquement et à agir dorénavant dans l'ombre. Pour la politique anti-chiite d'al-Mutawakkil voir LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam, op. cit.,* p. 111-114.

répandre leur influence jusqu'en Iran et en Inde par l'intermédiaire de *dāʿīs* qui leur étaient dévoués, leur influence se faisant même sentir à Bagdad.

Du fait de présenter la possibilité d'un pouvoir alternatif face à la domination sunnite, l'exemple des Fāṭimides a non seulement une importance toute particulière mais il annonce de surcroît le début d'une nouvelle ère pour tous les chiites ainsi que les autres mouvements d'opposition. Les Ismāʿīliens profitèrent à leur tour de la situation tumultueuse dans laquelle se trouvait le monde de l'islam pour forger leur propre alternative politique. Ceci a indéniablement aggravé le désordre en question et fait monter d'un cran le conflit entre chiites et sunnites. Il ne faut cependant pas oublier que les Fāṭimides et les mouvements ismāʿīliens en général représentent les conséquences et non les causes de ce désordre profond.

Pour mieux saisir les particularités des mouvements ismāʿīliens, il est nécessaire d'avoir une bonne compréhension de leurs fondements sociaux. Lorsqu'on étudie le cas des Ismāʿīliens, on est d'emblée frappée par la capacité de ce mouvement à tisser des liens avec la base sociale de divers courants d'opposition dont les origines remontent jusqu'aux premières années de l'islam. Ce socle social a pour première composante le chiisme - sans pour autant s'y limiter. Par exemple, les Ismāʿīliens s'approprièrent l'héritage des Ḫāriǧites au Yémen et en Arabie, créant ainsi un mouvement susceptible d'accueillir tous les opposants quelle que soit leur obédience d'origine. De même, au Maghreb, ils s'appuyèrent sur les nomades berbères plutôt que les paysans sunnites : les Berbères échappant en grande partie à l'influence de l'autorité centrale, il était en effet plus facile pour les Ismāʿīliens de répandre leurs idées au sein de ce groupe social.

Quant à l'Iran, ce pays avait été un important centre pour les courants d'opposition depuis l'époque des Umayyades. En effet, étant l'héritier d'une civilisation très ancienne et possédant un système de croyance d'une grande richesse, l'Iran fut d'emblée rétif à l'islam sunnite et constitua toujours un terreau favorable aux mouvements d'opposition. L'arrivée des Turcs, d'abord en tant que soldats, ensuite sous forme de dynastie et finalement sous forme de masses populaires provoqua des changements politiques, sociaux et culturels radicaux sur ces terres millénaires mais, pour autant, l'Iran ne perdit ni son importance ni l'influence qu'il exerçait sur les autres. Les Ismāʿīliens eux-mêmes avaient noué des liens avec l'Iran dès les premières phases de la mise en place de leur organisation. Il y avait une concentration chiite très importante à Rayy, Ispahan et Qom ; de même, le Khurāsān et notamment Daylam revêtaient une importance particulière pour les chiites. Les *dāʿīs* n'eurent guère de difficultés à répandre l'influence ismāʿīlienne au Sijistan, à Kirmān, au Kohistan et à

Mā Warāʾ al-Nahr en passant par ces régions.

Il est tout à fait clair que l'expansion des Ismāʿīliens de l'Iran épouse parfaitement le cours de l'histoire et que ceux-ci s'étaient fixé un certain nombre de buts stratégiques.[71] De même, leur capacité d'organisation politique leur permit d'atteindre en peu de temps une situation de domination telle en Iran que même leurs adversaires considéraient qu'ils étaient invincibles. Il est tout à fait clair que les Ismāʿīliens surent parfaitement bien analyser la réalité de l'Iran et mirent fin aux liens qu'ils entretenaient avec les Fāṭimides à la première occasion. La lutte politique des Ismāʿīliens de l'Iran en fit également les représentants d'un proto-nationalisme perse.[72] Selon Daftary, les pillages auxquels les nomades turcs se livraient en Iran leur attira la haine de la population. Cela est vrai, mais on sait aussi que la principale cible de cette haine était la domination exercée par les Seldjoukides du fait qu'il s'agisse de puissants représentant le sunnisme et que nombreux furent les endroits où les nomades turkèmens prirent part aux mouvements bāṭinis. Ce qui montre que, même si les Ismāʿīliens de l'Iran mettaient en avant la culture perse dans leur propagande, ils s'efforçaient d'atteindre tous les peuples vivant sur le territoire iranien. Il ne faut pas non plus oublier que les nomades turkèmens subissaient régulièrement des pressions de la part de l'État central. Il est également important de tenir compte du fait que la population des campagnes iraniennes n'était pas composée exclusivement de paysans sédentaires. Des tribus nomades ou semi-nomades de toutes les origines ethniques vivaient sur les hautes montagnes et les hauts plateaux. Il est évident que les Ismāʿīliens, établis sur des montagnes escarpées et dans des lieux difficiles d'accès pour des armées régulières nouèrent d'abord des contacts avec ces tribus avant de se rapprocher des paysans sédentaires.

L'importance pour l'Iran de l'ordre fondé par Ḥasan-i Ṣabbāḥ réside dans le fait qu'il ait préparé le terrain pour un futur pouvoir chiite. Daftary fait d'ailleurs commencer ce processus par Ḥasan-i Ṣabbāḥ lui-même, estimant que l'organisation centrée sur Alamūt était un État. Bien qu'ils soient parvenus à dominer de nombreuses régions de l'Iran, on ne peut considérer les Ismāʿīliens comme un État au vrai sens du terme. Il est par contre certain qu'ils furent les pionniers d'un État chiite à venir du fait d'en avoir créé les fondements à la fois sur

---

[71] Une des premières initiatives de Ḥasan-i Ṣabbāḥ consista à établir des liens avec le mouvement des Ḫurramdīns de l'Azerbaïdjan. Les Ḫurramdīns, qui formaient un mouvement d'opposition très solidement enraciné se distinguaient par leur position anti-arabe. Voir DAFTARY Farhad, *Les ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales*, *op. cit.*, p.102. Pour ḫurramiyya voir aussi LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit.*, p. 95-98.

[72] DAFTARY Farhad, *Les ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales, op. cit.*, p.186.

le plan des idées et celui de l'action. Même s'ils ont toujours été minoritaires au sein des chiites, en tant que représentants les plus radicaux de cet ordre, le rôle historique des Ismāʿīliens consista de toute façon à éroder les obstacles qui se dressaient devant un pouvoir chiite potentiel.

CHAPITRE 2. LE TAṢAWWUF : LA LAME DE FOND

A) Un renouveau éthique

1) Le sens et la teneur du *taṣawwuf*

Comme dans toutes les religions, il existe des interprétations mystiques de l'islam. Le soufisme ou le *taṣawwuf* est l'interprétation mystique de la religion musulmane. « La «mystique musulmane» désigne le mouvement spécial appelé en islam *taṣawwuf*, et que l'on pourrait définir comme une méthode systématique d'union intime, expérimentale, avec Dieu. »[73]

Ceux qui appliquent les principes de ces courants dans le cadre de leur vie reçoivent le nom de *ṣūfī* ou *mutaṣawwif*, le mot *taṣawwuf* étant du reste dérivé de *ṣūfī*. Selon une opinion répandue, c'est du fait de porter des habits de laine (*ṣūftan*) que les premiers mystiques musulmans furent appelés des *ṣūfīs*.[74] Dans son article consacré aux idées d'Ibn Taymiyya sur le *ṣūfisme* (soufisme), A. Qais évoque d'autres possibilités ayant des significations plus valorisantes - et qui ont peut-être été écartées volontairement à cause de cela - concernant les origines du mot *ṣūfī*. Selon lui, il se peut que ce terme soit dérivé d'expressions telles que « les Gens du banc (*ahl al-ṣuffa*) », « le rang (*ṣaff*) avancé se tenant devant Dieu » et « l'élite (*ṣafwa*) de la création de Dieu ».[75]

L'on peut considérer le *taṣawwuf* comme l'interprétation philosophique de l'islam, bien qu'il ne se réduise pas à cette seule dimension. En plus d'être porteur d'idées philosophiques d'une grande profondeur, le *taṣawwuf* a également la particularité d'être un courant ayant joué un rôle très important dans l'évolution artistique de la pensée islamique, notamment pour ce qui est de la poésie.[76] L'on peut cependant affirmer que l'aspect le plus remarquable du *taṣawwuf* est probablement sa tentative d'expliquer la place que l'être humain occupe dans la vie par des valeurs morales (*aḫlāḳ*), la véritable source de la morale étant non pas la peur du châtiment ou l'espoir de la récompense mais l'affection (*maḥabba*) et l'amour

---

[73] ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1961, p. 13.

[74] KARAMUSTAFA A. T., *Sufism: The Formative Period,* Edinburgh University Press, Edinburgh 2007, p. 6. Voir aussi ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit*., p. 13. TRIMINGHAM J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, London 1971, p.1.

[75] QAIS Assef, "Le Soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya", *Bulletin d'études orientales*, Vol. 60, Institut Français du Proche-Orient (IFPO), Beyrouth-Damas 2011, p. 91-121.

[76] SUNAR Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1978, p.10.

(*ʿišq*) divins.[77] Les définitions du *taṣawwuf* sont innombrables, toutes les personnalités qui se proclament *mutaṣawwifs* et qui ont contribué à l'évolution de cette tradition en ayant proposé une. Par exemple, Muḥyī l-dīn al-ʿArabī (1165-1240), considéré comme une des sommités du *taṣawwuf* et appelé *al- šayḫ al-akbar* (le Grand Maître) le définit comme le fait de « se forger une morale qui est celle-là même de Dieu ».[78]

Il est par conséquent quasiment impossible de donner une définition unique du *taṣawwuf*, d'autant que l'on rencontre différentes interprétations en fonction des lieux et des époques au fur et à mesure de l'évolution de cette tradition. Malgré toutes ces difficultés, nous essaierons d'en exposer les grandes lignes. Comme nous venons d'en faire mention, le principal trait saillant du *taṣawwuf* est la place de premier plan qu'y occupent les valeurs éthiques. Il est à souligner que cela a à voir avec la réaction des *mutaṣawwifs* vis-à-vis du formalisme de la conception dominante de la religion. D'une manière générale, les *mutaṣawwifs* ne sont pas opposés aux rituels religieux ; ils soutiennent en revanche que le formalisme empêche les êtres humains de voir la vérité et mettent l'accent sur ce qui est de l'ordre de l'essentiel. Cela mène inévitablement à la question de savoir ce qu'est « la vérité » ou « l'essentiel » et fait émerger le deuxième élément constitutif du *taṣawwuf* qu'est la recherche de la *ḥaqīqa* (réalité, nature, vérité transcendantale, [pl.*ḥaqāʾiq*]).

Tandis que le mode de vie des adeptes du mouvement était entièrement façonné par ses principes reposant sur les valeurs morales, les notions centrales que sont *ʿišq* et *maḥabba* (l'amour de Dieu) engendrèrent à la fois des oeuvres littéraires d'une grande qualité et des rituels religieux divergeant de la conception traditionnelle de l'islam, tels que le *samāʾ* (oratorio spirituel, audition extatique) [79] et le *ḏikr* (remémoration).[80] Quant à la recherche de la *ḥaqīqa,*[81] aspect le plus significatif du *taṣawwuf*, elle constitue la dynamique centrale de

---

77 *Ibid*., p.10.

78 *Ibid*., p.7.

79 Pour *ḏikr* et *samāʾ* voir MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, *op. cit*., p.85.

80 Des rituels tels que le *samāʾ* et le *ḏikr* permettent à l'être humain en état de transe de rejoindre l'être véritable, c'est-à-dire Dieu. Cet état de transe est atteint grâce aux oscillations rythmiques du corps humain. C'est la raison pour laquelle les rituels du *taṣawwuf* se font souvent avec un accompagnement musical, cette rencontre entre dévotion et musique étant, d'une manière générale, très éloignée de la conception traditionnelle de l'islam. Pour les rituels du *taṣawwuf* voir; TRIMINGHAM J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, *op. cit*., p.194-217. Massignon souligne les ressemblances entre le *ḏikr* et les techniques de yoga de l'hindouisme. Voir MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, *op. cit*., p.42.

81 *Ḥaqīqa* (pl.*ḥaqāʾiq*) est le terme central du *taṣawwuf*. C'est la raison pour laquelle on utilise fréquemment le terme d'*al-ḥaqq* (la vérité suprême, le réel) dans la terminologie du *taṣawwuf* pour désigner Dieu. Voir ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit*., p.140. Voir aussi TRIMINGHAM J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, *op. cit*., p.1.

son évolution philosophique. Le *taṣawwuf* atteignit de véritables sommets dans le domaine de la pensée, notamment grâce à un certain nombre de *mutaṣawwifs* qui occupent une place à part dans son histoire. Il est en effet permis d'affirmer que la philosophie du *taṣawwuf* enrichit considérablement la pensée musulmane tout en en enfreignant les limites. Les *mutaṣawwifs* subirent par conséquent des pressions de la part des représentants officiels de l'islam pendant très longtemps et eurent du mal à exprimer librement leurs idées. Le sort réservé à certains d'entre eux fut particulièrement atroce : al-Ḥallāğ (858-922) fut écorché à Bagdad pour avoir dit *anā l-ḥaqq* (je suis Dieu - la Vérité) ; il en fut de même pour al-Suhrawardī (m.1191) à Alep. Le fait que l'un comme l'autre, ainsi que de nombreux autres pionniers du *taṣawwuf* aient été accusés d'apostasie montre à quel point la philosophie du *taṣawwuf* forçait les limites traditionnelles de l'islam.[82]

2) La naissance de la tradition du *taṣawwuf* et les premiers ṣūfis

Certains des *ṣaḥābas* (compagnons du Prophète) peuvent être vus comme les premiers *ṣūfis* du monde de l'islam. Bien que n'ayant pas été considérés comme tels à leur propre époque,[83] ils constituèrent en effet des modèles à suivre pour les *ṣūfis* par leur mode de vie, leur attachement aux principes moraux et leur *ibāda* (dévotion). Parmi ceux-ci, les *ṣaḥābas* dont on cite le plus souvent le nom sont Abū l-Dardāʾ (m.652) et Abū Ḏarr al-Ġifārī (m.652-3).[84] Les *ṣūfis* trouvèrent même une source d'inspiration dans la période d'avant la révélation où le Prophète se recueillait des jours durant sur le mont Ḥirāʾ en priant Dieu, car lui aussi était engagé corps et âme dans une quête où il cherchait à atteindre Dieu.[85]

Des figures annonciatrices du *taṣawwuf* désignées par des noms tels que *nāsik* (serviteur de Dieu), *faqīr* (pauvre, *darwīš* en persan) ou *zāhid* (celui qui a renoncé au monde) ne peuvent être qualifiées elles-mêmes de *ṣūfis*. Abū Hāšim (m.778) de Kūfa est la première personne à avoir reçu le titre de *ṣūfi*.[86] Cependant, celui dont le nom est cité en premier dans l'histoire du *taṣawwuf* est Ḥasan al-Baṣrī (642-728).[87] Selon lui, le monde ici-bas est éphémère : le seul souci de l'être humain doit être l'au-delà et les comptes qu'il aura à rendre lors du Jugement dernier.[88] « Quant à sa doctrine ascétique et mystique proprement dite, elle

---

82 ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit*.,p. 80-81.
83 SUNAR Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, *op. cit*., p.10-11.
84 ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit*., p. 23.
85 SUNAR Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, *op. cit*., p.10.
86 *Ibid*., p.11.
87 KARAMUSTAFA A. T., *Sufism: The Formative Period*, *op. cit*., p.1.
88 Voir SUNAR Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, *op. cit* ., p.14.

prend comme point de départ le mépris du monde : «Sois avec ce monde-ci, comme si tu n'y avais jamais été, et avec l'Autre comme si tu ne devais plus le quitter » ; « Ô homme, vends ta vie présente pour ta vie future, et tu les gagneras toutes les deux ; ne vends pas ta vie future pour ta vie présente, tu les perdrais toutes les deux. » »[89] Ḥasan al-Baṣrī insiste particulièrement sur des notions telles que *ḥāl* (états psycho-spirituels [pl.*aḥwāl*]) et *nafs* (l'ego, l'âme charnelle) qui occupent une place importante dans le *taṣawwuf*. Il affirme que le plus grand ennemi de l'être humain n'est autre que son propre *nafs* et que quiconque mène une lutte constante contre celui-ci sera jugé avec clémence dans l'au-delà.[90]

« L'influence de Ḥasan Baṣrī sur le *taṣawwuf* a été très grande. Les confréries religieuses islamiques ont fait de lui leur fondateur, et les compagnonnages des corps de métiers leur septième *šayḫ* (représente le maître spirituel). Un certain nombre de *ḥadīṯ* incorporés dans les recueils officiels, et qui ont maintenant force de loi, remontent à lui. »[91] Même si certains de ses principes fondamentaux commencent à prendre forme durant cette époque, le *taṣawwuf* ne dispose pas encore d'un système philosophique à proprement parler, ce qui fait que cette période initiale est connue sous le nom de période de *zuhd* (période de l'ascétisme ou du renoncement). Durant cette époque, les *ṣūfis* se distinguèrent moins par leurs réflexions philosophiques que par leur dévotion et leur sens de l'éthique, c'est-à-dire par leur mode de vie.[92]

L'examen des premières manifestations du *taṣawwuf* montre que le mécontentement suscité par la situation socio-politique de cette époque joua un rôle de première importance dans la naissance de ce mouvement. Le fait que le pouvoir umayyade ait enfermé l'islam dans le système du palais au point de le dénaturer d'une part, et l'opposition destructrice pratiquée par les ḫāriğites d'autre part provoquaient en effet une véritable crise sociale accompagnée d'une grande colère populaire. D'une certaine manière, les pionniers du *taṣawwuf* furent des dissidents pratiquant une forme de résistance passive. Les premiers *ṣūfis* n'acceptaient pas l'islam officiel mais ils ne se livrèrent pas non plus à une forme d'opposition destructrice à l'instar des Ḫāriğites. Leur volonté de pratiquer la retraite et de vivre leur religion uniquement par amour de la religion peut par conséquent être vue comme une forme de désobéissance

---

89 ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit*., p. 23.

90 SUNAR Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, *op. cit* ., p. 15. Voir aussi ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit* ., p.25.

91 ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit*., p. 26.

92 KARAMUSTAFA A. T., *Sufism: The Formative Period*, *op. cit*., p. 6-7.

civile.[93]

3) La transformation du mouvement du *taṣawwuf* en école

Après Ḥasan al-Baṣrī, le *taṣawwuf*, qui avait pour point d'origine Bassorah (Baṣra), poursuivit son évolution dans deux centres principaux d'où il allait se répandre : il s'agit de Bagdad et du Khurāsān. Au Khurāsān, ce fut d'abord la ville de Balkh qui occupa le premier plan avant que le centre de gravité du mouvement se déplace vers Nishapur.[94] Cette période où le *taṣawwuf* se transforma en une école centrée sur Bagdad et Nishapur peut aussi être considérée comme un moment où le mouvement chercha à se légitimer aux yeux de la société et des autorités sunnites. Tous les travaux produits à cette époque avaient pour but de prouver que le *taṣawwuf* était une pensée d'origine islamique sunnite sans contradiction avec la doxa sunnite. Il s'agit d'une certaine manière d'une période où, au sein du *taṣawwuf*, la raison l'emporte sur les émotions et le coeur. A l'opposé des *ṣūfis* apparus dans le sillage d'al-Ḥallāğ (858-922), qui ne se souciaient d'aucune doctrine religieuse, on chercha ainsi à développer une forme de *taṣawwuf* sans contradiction aucune avec les interprétations sunnites de l'islam.[95] Les bases de l'école de Bagdad furent jetées par Ḥāriṯ b. Asad al-Muḥāsibī (m.857), le surnom d'*al-Muḥāsibī* signifiant « celui qui s'exerce à l'examen de conscience. »[96] La principale caractéristique d'al-Muḥāsibī est sa parfaite maîtrise de la signification des principes *ẓāhiris* (exotériques) de la religion et la profondeur de ses analyses psychologiques.[97] La formation d'une école de *taṣawwuf* connut ensuite une grande avancée grâce à Ğunayd b. Muḥammad (m. 910).[98] Les grandes figures à venir du *taṣawwuf* furent toutes des disciples ou des épigones de Ğunayd. Abū Saʿīd al-Ḫarrāz (m. 892 ou 899), Abū l-Ḥusayn al-Nūrī (m. 907), Aḥmad b. ʿAṭāʾ (m. 922) et Sahl b. ʿAbd Allāh al-Tustarī (m. 896) sont les autres personnalités ayant contribué à la fondation de l'école de *taṣawwuf* de Bagdad. La caractéristique la plus remarquable de ces personnalités est qu'elles font toutes partie des élites les mieux éduquées de Bagdad.[99]

---

93 Karamustafa considère le port d'habits de laine par les premiers *ṣūfis* comme une forme de protestation éthique et politique. Voir *Ibid.*, p.6.
94 OCAK Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, *op. cit.*, p.119.
95 *Ibid*, p. 117.
96 SUNAR Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, *op. cit.*, p. 25.
97 *Ibid.*, p. 25.
98 Pour Ğunayd voir KARAMUSTAFA A. T., *Sufism: The Formative Period, op. cit.*, p. 15-19.
99 *Ibid.*, p. 21.

En fait, la personnalité la plus importante de cette époque n'est autre que Manṣūr al-Ḥallāğ.[100] Lui aussi est un élève de Ğunayd mais occupe une place privilégiée au sein du *taṣawwuf* aussi bien par ses idées que par ses prises de position personnelles, ce qui correspond aussi à une expression des discussions et divisions internes de ce mouvement.

La formation de l'école de Nishapur s'est faite presque simultanément avec celle de Bagdad. Issu d'une famille noble de Balkh, Ibrāhīm b. Adham (m.777/8) est la première personnalité notable du *taṣawwuf* au Khurāsān.[101] Ce sont les efforts d'Abū Bakr al-Wāsiṭī (m.932), un proche de Ğunayd, qui permirent le développement du *taṣawwuf* au Khurāsān et le mouvement se transforma en école à Nishapur, essentiellement grâce à Abū Naṣr al-Sarrāğ (m.988).[102] Le *Kitāb al-Luma* (Livre des lueurs) d'al-Sarrāğ, le *Qūt al-qulūb* (La nourriture des cœurs) d'Abū Ṭālib al-Makkī (m.996), l'*al-Taʿarruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf* (Doctrine propre à l'école des tenants du soufisme) d'al-Kalābāḏī (m.990), le *Risāla* d'al-Qušayrī (m.1074), le *Kašfal-maḥğūb li-arbāb al-qulūb* (Le dévoilement de ce qui est caché, pour les gens de cœur) de Huğwīrī (m.1071-1077) et les travaux de Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (m.1022) sont les principales œuvres où l'on cherche à concilier idéologie sunnite et *taṣawwuf*.[103]

Quant à Abū Yazīd al-Biṣtāmī (m. 874-5), l'autre grand penseur *ṣūfî* vivant au Khurāsān, tout comme al-Hallāğ, il doit être considéré comme une personnalité complètement indépendante.[104] Parmi les adeptes les plus importants de l'école de Nishapur se trouvent al-Ġazālī (m.1111), un des noms emblématiques de ce siècle. La relation que Ġazālī entretient avec le *taṣawwuf* a de multiples dimensions (sociales, politiques, personnelles). Comme nous allons longuement revenir sur lui dans le cadre de ce travail, nous dirons pour l'instant brièvement ceci à son propos : considéré comme le plus grand savant religieux de son temps, Ġazālī est en quelque sorte celui à qui revient le mot de la fin quand il s'agit de se prononcer sur les problématiques majeures de l'époque, ce qui est un privilège qu'il a acquis grâce à sa formidable capacité de synthèse philosophique et l'étendue de son savoir en matière de

---

100 Pour Hallāğ voir *Ibid*., p. 25-26.

101 ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit*., p. 30-31.

102 OCAK Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, *op. cit*., p. 119.

103 KARAMUSTAFA A. T., *Sufism: The Formative Period, op. cit*., p. 84-85.

104 Pour al-Biṣtāmī voir *Ibid*., p. 4. C'est ainsi que Biṣtāmī relate sa propre évolution spirituelle : « Douze ans, j'ai été le forgeron de mon moi, et cinq ans le miroir de mon cœur ; un an durant, j'ai épié entre mon moi et mon cœur ; j'ai découvert alors une ceinture d'infidélité (*zunnār*) qui me ceignait au dehors, et j'ai mis douze ans à la couper ; puis je me suis découvert une ceinture intérieure que j'ai mis cinq ans à couper ; enfin j'ai eu une illumination, j'ai considéré la création, j'ai vu qu'elle était devenue un cadavre, – j'ai dit sur elle quatre *takbīrs* (i.e. je l'ai enterrée, elle n'a plus existé pour moi) ! » ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit.*, p.32.

religion. Son autorité étant reconnue de tous, il était extrêmement difficile pour quiconque appartenant aux milieux sunnites de contester une affirmation de Ġazālī une fois que celui-ci s'était prononcé. De fait, les écrits de Ġazālī portant sur le *taṣawwuf*, à commencer par son opus magnum *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (Revivification des sciences de la religion), mirent en grande partie fin aux débats concernant la conformité du *taṣawwuf* à l'islam.[105] Ayant acquis une grande légitimité grâce à Ġazālī, le mouvement du *taṣawwuf* fut progressivement reconnu par les autorités et, avec le temps, les *ṭarīqas*[106] s'imposèrent comme une forme d'organisation essentielle pour le fonctionnement de la société.

B) L'être humain qui cherche Dieu en lui-même

1) La philosophie du *taṣawwuf*

Comme souligné précédemment, la dynamique centrale de la philosophie *ṣūfī* est la quête de la *ḥaqīqa*. Selon les *mutaṣawwifs*, la vérité ne peut être connue que grâce à la science des choses invisibles (*ilm al-bāṭin* ; [la connaissance de l'intérieur ou la connaissance ésotérique]) et non celle des choses visibles (la connaissance de l'extérieur ou la connaissance exotérique [*ilm al-ẓāhir* ; comme le *ḥadīṯ* (la tradition) et le *fiqh* (la jurisprudence)]). C'est précisément la raison pour laquelle la philosophie du *taṣawwuf* est aussi connue sous le nom d'*ilm al-bāṭin.*[107]

Le *taṣawwuf* n'est pas sans avoir des points communs avec la philosophie existentialiste : l'un comme l'autre s'efforcent de répondre à la question de savoir pourquoi l'être humain existe et cherchent à exprimer le positionnement de l'être humain dans la vie par le recours à des valeurs éthiques et pas uniquement par des déductions rationnelles.[108]

---

105 Pour les idées de Ġazālī concernant le *taṣawwuf* voir LAOUST Henri, *La politique de Ġazālī*, *op. cit*., p. 121-133. Voir aussi Voir KARAMUSTAFA A. T., *Sufism: The Formative Period, op. cit*., p. 106-108. ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit* ., p. 46-52. SUNAR Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, *op. cit*., p. 52-56.

106 Nous hésitons à employer le terme de *ṭarīqa* pour les XIe et XIIe siècles car l'ouvrage de Renterghem, qu'elle rédigea après avoir passé méticuleusement en revue toutes les sources écrites disponibles, nous apprend que ce terme n'était pas encore employé à cette époque, du moins pour ce qui est de Bagdad. En revanche, Renterghem montre que les notions fondamentales de l'organisation des *ṭarīqa* que sont *šayḫ* (maître), *šayḫ al-šuyuḫ* (maître des maîtres), *ṣāḥib*, *murīd* ou *talmiḏ* (élève) étaient déjà bien implantées et que les institutions propres au taṣawwuf telles que les *ribāṭs*, *ḫānqāhs* et *zāwiyas* étaient largement répandues. Voir RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, *op. cit*., Vol. 1, p. 99-126. Par contre, dans *Sufism: The Formative Period*, Karamustafa utilise de temps en temps le terme de *ṭarīqa* à partir de la transformation en école du t*aṣawwuf* au Xe siécle.

107 SUNAR Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, *op. cit*., p. 7.

108 MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, *op. cit.*, p. 50. La ressemblance entre la notion d'*al- insān al- Kāmil* (l'Homme parfait) de la philosophie du *taṣawwuf* et le concept nietzschéen du surhomme est par ailleurs tout à fait remarquable.

L'objectif principal du *taṣawwuf* est de rejoindre Dieu, ce qui nécessite que l'être humain s'interroge lui-même et se pose des questions sur ses désirs et sa raison d'être. Si l'homme parvient à connaître son propre *nafs*, il atteindra aussi la connaissance de Dieu.[109] Il ne suffit pas de parler de Dieu : l'important est de Le rejoindre.[110] Pour ce faire, il ne suffit pas simplement de « savoir », encore faut-il « être » en connaissance de cause, c'est-à-dire atteindre la pleine conscience de l'être. C'est ce qui fait que la relation entre Dieu et l'être humain telle que définie par la philosophie du *taṣawwuf* est à mille lieues des conceptions islamiques officielles en la matière. « Être musulman, c'est avant tout s'abandonner à Dieu, s'en remettre à Lui, obéir à sa Loi, non avoir avec Lui une vie d'amour. Et ce que le Coran n'exprime pas, il faudra le compléter par le comportement même du Prophète, par ses dires et ses gestes, c'est-à-dire par la *Sunna*. Coran et *Sunna,* voilà les deux critères suprêmes de la vie musulmane. »[111]

Dans la conception islamique traditionnelle, le rapport entre l'homme et Dieu est celui entre le Créateur et sa créature et il nécessite la soumission absolue de l'être humain à Dieu. Le statut des êtres humains auprès de Dieu est celui d'esclaves. La philosophie du *taṣawwuf* se fonde avant tout sur un refus de cet état de choses. Dans le cadre de celle-ci, le rapport entre *Dieu* et l'être humain est exprimé avant tout en termes d'amour divin.[112] Rejoindre Dieu, c'est rejoindre le bien-aimé. Les poèmes de la littérature *ṣūfî* utilisent fréquemment la métaphore de l'amour unissant deux personnes pour désigner l'amour spirituel que l'on éprouve pour Dieu. De même, un des thèmes de cette poésie est que l'amour vécu dans la vraie vie est un moyen pour atteindre l'amour divin et le véritable bien-aimé qu'est Dieu.

L'expression la plus haute de la relation entre Dieu et l'homme est le fait que tous les êtres, dont évidemment les humains, sont un reflet ou un attribut de Dieu : on appelle cela la philosophie de *waḥdat al-wuǧūd* (monisme de l'être, l'unicité de l'être). Dieu est la nature en personne. Si Dieu est l'être véritable, unique et sans pareil et que tous les êtres sont ses attributs, cela veut dire que l'être humain fait lui aussi partie de Dieu, et qu'il est donc Dieu en personne, car là où il y a un être absolu il ne peut y avoir de division.[113] En disant *anā l-ḥaqq*

---

109 SUNAR Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, *op. cit*., p. 8.
110 *Ibid.*, p. 8.
111 MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, *op. cit*., p.16.
112 ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit*., p. 62-66.
113 SUNAR Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, *op. cit*., p. 68.

(je suis Dieu-la Vérité) al-Ḥallāǧ n'a fait qu'exprimer cette philosophie.

L' *ʿālam* (l'univers) est Dieu ou Dieu est l *ʿālam*. Par conséquent, la *wuǧūd* (existence, être, constant) est une et unique et elle consiste en une *nūr* (lumière), qui est à l'origine de tout, jusque et y compris les maux qui ne sont autres qu'une forme de *nūr* qui s'est stratifiée et rigidifiée. Le stade du *bāṭin* est celui du *tanzīh* (transcendantalisme) ; quant au stade du *zuhūr*, il oblige à passer par le *tašbīh* (l'anthropomorphisme). Dieu possède tous les attributs du *tanzīh* et du *tašbīh*. L'accès à la vérité nécessite donc de tenir compte simultanément de ces deux dimensions qui, prises séparément, nous enferment dans des limites. Chercher à prouver que les attributs de la créature sont ceux du Créateur relève du *kufr* (l'infidélité) et l'inverse relève du *širk* (le fait de s'associer à Dieu). On ne peut faire la démonstration des attributs du Créateur que pour le seul Créateur ; tout le reste de ce qui existe se réduit à des choses qui n'ont été confiées à l'homme que pour une durée provisoire. Et le fait de connaître cette vérité permet à l'être humain d'atteindre la *tawḥīd* (l'unification).[114]

L'homme est l'associé de l'être suprême ; il est par conséquent doté de la capacité de connaître la vérité, qu'il doit atteindre alors qu'il est encore de ce monde. L'homme est en tout et tout est en l'homme. Lorsqu'il atteint le stade où il ne fait plus qu'un avec son essence véritable, cela veut aussi dire qu'il ne fait plus qu'un avec Dieu, qu'il a rejoint Dieu. L'homme n'est pas un être opposé à Dieu, c'est un être qui lui est associé. Connaître Dieu, c'est se connaître soi-même ; se chercher soi-même, c'est chercher Dieu. Pour cette raison, l'être humain doit s'unir avec son véritable *nafs* : cela doit constituer le seul et unique but qu'il poursuit en ce monde.[115]

Dans la philosophie du *taṣawwuf*, la notion d'*al- insān al-kāmil* (l'homme parfait) désigne l'objectif ultime qui sera atteint par l'homme qui est à la recherche de lui-même. « L'homme seul (l'homme parfait, non l'homme animal) le manifeste synthétiquement, et la conscience qu'a Dieu de Lui-même atteint son sommet en cet Homme Parfait. Se réalise alors en lui l'objet de la création, qui est le désir qu'a Dieu de se connaître. Dans le processus de descente de Dieu par rapport à notre connaissance, le Logos est la première Épiphanie de Dieu. (...) L'Homme Parfait est le Miroir qui reflète avec exactitude les perfections de Dieu. »[116]

Après l'exposition de ces points centraux, la pensée du *taṣawwuf* se penche sur les

---

114 *Ibid*., p. 94.
115 *Ibid.*, p. 95-96.
116 ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit*., p. 58-59.

moyens permettant de rejoindre la vérité et de se faire *al-insān al-kāmil*, développant ainsi un langage, une hiérarchie et des rituels qui lui sont propres. L'ensemble des moyens permettant à l'homme d'atteindre la vérité est appelé *ṭarīq,* (pl.*ṭuruk* [la voie, l'ordre, confrérie religieuse]) : c'est pour cela que les ordres *ṣūfis* furent par la suite appelés des *ṭarīqas*.

Tout le long de sa quête de la vérité, l'être humain passe par des *manāzils* (arrêts) et atteint progressivement un *maqām* après l'autre (pl.*maqāmāt* [*degrés*]).[117] Le *ḥāl* (pl.*aḥwāl* [états]) éprouvé à chaque *maqām* est différent. Chose plus importante encore, tous ces processus ne sont vécus qu'à travers l'expérience intérieure de l'individu. Il est néanmoins indispensable que ces expériences soient partagées avec autrui. Les adeptes plus expérimentés transmettent leurs acquis aux autres, ce qui fait que chaque *ṭarīqa* est amenée à mettre en place sa propre hiérarchie et ses propres rituels. Au sommet de cette hiérarchie se trouve le *šayḫ* (pl.*šuyūḫ* [le maître]). Le *murīd* (élève) cherche à cheminer sur sa propre voie en suivant les instructions du *šayḫ* et des autres membres expérimentés (*šayḫ al-taʿlīm* ou *muršid* [directeur spirituel]) de l'ordre. Ce processus implique des activités à la fois intellectuelles, psychologiques et physiques. L'élève sera par exemple chargé d'accomplir des tâches physiquement éprouvantes afin qu'il arrive à vaincre son ego ou subira des brimades vexantes visant à l'inciter à une soumission absolue. Cette étape initiale est difficile et usante. Le *murīd* passe le plus clair de son temps à se plier aux préceptes de la *šarīʿa*, qui est la partie visible de la religion et qu'il essaie de saisir grâce à l'*ʿaql* (intellect). Quant à la *ṭarīqa* qui représente la part cachée de la religion, le processus qui y est vécu est celui d'une *kašf* (illumination) intuitive et spirituelle. Tout le travail accompli par le *murīd* (qui reçoit un *iǧāza* (diplôme d'initiation) de la part de son *šayḫ* chaque fois qu'il arrive au terme d'une étape) a pour but de le préparer à vivre ce processus.

Durant l'étape de la *kašf* spirituelle, l'adepte vit des expériences personnelles par des moyens tels que le repentir (*tawba)*, le renoncement (*zuhd)* ou encore l'abandon à Dieu (*tawakkul*).[118] Ensuite vient le travail d'approfondissement de l'amour de Dieu (*maḥabba*) [119] par le biais du *ḏikr* (remémoration). Le *ḏikr* est un rituel qui se pratique à la fois individuellement et collectivement. Alors que, dans le premier cas, il peut se faire aussi bien à voix haute qu'à voix basse, dans le deuxième, il se pratique toujours à voix haute. Il arrive

---

117 KARAMUSTAFA A. T., *Sufism: The Formative Period, op. cit*., p. 19.
118 ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit*., p.147-161.
119 *Ibid.,* p.161-163.

aussi parfois que le *samā* (oratorio spirituel) soit intégré au *ḏikr*.[120]

L'un des *maqāms* les plus importants du *taṣawwuf* est la *maʿrifa* (connaissance intuitive et savoureuse de Dieu) [121] où l'homme sait ce qu'est Dieu et connaît Dieu. Quant au *maqām* le plus élevé qu'est celui de la *ḥaqīqat*, c'est celui où l'individu est initié à la totalité des *sirrs* (secrets, mystères, arcanes), atteint la *ḥaqīqat al-ḥaqāʾik* (degré unique et universel de toutes les réalités) et ne fait plus qu'un avec Dieu.[122] Sunar exprime cela de la façon suivante : la *šarīʿa* est la mère, le *taṣawwuf* est le père, la *maʿrifa* est le fils, quant à la *haqīqa,* c'est le fils du fils.[123]

Pour le *sūfī*, l'un des stades les plus essentiels est celle où il fait l'expérience du *ḥāl* (état psycho-spirituel) du *wağd*. Il est vraiment difficile de donner une définition précise du *wağd* (qui est généralement vécu lors d'une des étapes du *ḏikr* individuel ou collectif). On utilise généralement le terme d'extase comme synonyme du *wağd*, mais ce mot n'en recouvre pas tous les sens. L. Gardet désigne le *wağd* par la périphrase « rencontre de Dieu ».[124] Pour le dire de façon succincte, lorsqu'il est en état de *wağd*, l'être humain vit la plus élevée de toutes ses expériences personnelles, cesse d'une certaine manière d'être lui-même (perte de la personnalité dans un état d'hypnose) et s'unit à Dieu. Il s'agit d'un véritable paroxysme émotionnel.

2) Les sources de la philosophie du *taṣawwuf*

Les principaux points de référence de la pensée du *taṣawwuf* sont certains versets coraniques ainsi que certains *ḥadīṯs*. C'est à partir de ces fondements que les *sūfīs* ont bâti et développé leur système de pensée, le point le plus important étant la distinction entre le *ẓāhir* et le *bāṭin*. Dans cette optique, les vérités (*ḥaqāʾiq*) ne peuvent être connues qu'à partir de la seule apparence extérieure des êtres. Pour atteindre la vérité, il est également nécessaire de connaître le *bāṭin*, ce qui n'est possible que grâce au *qalb* (le cœur, l'organe ésotérique). Selon G.C Anawati, certains des versets du Coran qui sont à l'origine de la pensée du *taṣawwuf* sont les suivants :

« Voici par exemple une série de textes qui rappellent à l'homme sa vocation : « Quel souvenir pour qui a là un cœur et sait prêter attention » (50,36) ; nécessité de bâtir en son

---

120 Pour *ḏikr Ibid.*, p.187-235.
121 *Ibid.*, p.129-137.
122 SUNAR Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm TasavvufuTarihi*, *op. cit.*, p. 109-110.
123 *Ibid.*, p. 110.
124 ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit.*, p. 175.

cœur un édifice « fondé sur la piété envers Dieu et non sur une terre qui croulera » (9, 110-112 ». La vie de ce monde est comme l'eau qui passe, la récolte qui sèche (6,99 ; 10,25 ; 13,18 ; 18,43 ; 57,19). Au sacrifice rituel du Pèlerinage, « ce n'est pas le sang ni la chair des victimes, c'est la piété qui monte jusqu'à Dieu » (22,38). Une parole d'affection qui pardonne vaut mieux qu'une parole qui blesse (2, 265).

Maints passages insistent sur la séparation des bons et des mauvais. Un abîme sépare le sort des cœurs sincères et le sort des hypocrites (2, 263, 266, 267 ; 68, 17), ceux qui s'appuient sur Dieu, et ceux qui comptent sur eux-mêmes (39, 30 ; 18, 31-40). Les premiers sont comme la graine qui pousse (48, 29), l'épi qui fructifie (2, 263), l'arbre qui grandit (14, 29) ; les seconds, comme des captifs, des muets, des sourds (16, 77-78) ; 11, 26), des égarés qui suivent un mirage, des nageurs pris « dans une vague ténébreuse » (24, 39-40), des passants emportés par un vent glacial (3, 113), leur maison est aussi fragile que la toile de l'araignée (29, 40). Et, au dernier Jour, ces âmes vides de bonnes actions demanderont en vain aux autres : « Attendez-nous, que nous empruntions de votre lumière » (57, 13).

Le Coran rappelle sans cesse au croyant le dogme de la résurrection : Dieu qui vivifie la terre stérile avec l'eau (16, 67 ; 41, 39) et produit du feu avec du bois vert (36, 80), saura bien ramener les âmes à leurs corps comme des oiseaux apprivoisés (2, 262).

Il s'agit là de conseils d'ascèse plus que de mystique. Mais il est des traits coraniques qui peuvent mettre sur la voie d'une vie intérieure, et qui nourriront, comme autant de symboles vécus, la méditation de maints *ṣūfīs*. Les cycles des prophètes en donnent d'abondants exemples. Ainsi : Dieu sonde les pensées secrètes de Muḥammad (33, 37) ; description de la chute de Satan ; de la rivalité des anges désireux de servir Marie au temple, paroles de l'Annonciation ; contestations d'Abraham et de Noé avec Dieu ; discussion de Moïse avec son guide ; le ravissement nocturne (*isrā'*) de Muḥammad à Jérusalem ; lumière de Dieu ressemblant au luminaire mystérieux où brûle une lampe ; Dieu, lumière de lumière (24, 35-38).

Enfin, un certain nombre d'allégories typiques, qui seront fréquentes sous la plume des mystiques, ont leur source, elles aussi, dans le Coran : le feu et la clarté de Dieu (28, 28 ; 24, 35) ; les voiles de lumière et de ténèbres posés sur le cœur (41, 4 ; 39, 8) ; l'oiseau symbole de la résurrection (ou plutôt de l'immortalité) de l'âme (2, 262 ; 3, 43 ; 67, 19) ; l'eau du ciel (50, 9, etc.) ; l'arbre représentant la vocation de l'homme et son destin (28, 30 ; 14, 29 ; 36, 80) ; la coupe, le vin, la salutation, qui symbolisent la cérémonie d'intronisation spéciale

des saints privilégiés en paradis (56, 18, 25 ; 76, 21), etc. »[125]

Certains des *ḥadīṯs* qui servent de sources à la pensée du *taṣawwuf* sont les suivants :

« « Dieu était et rien d'autre n'existait que Lui ».[126] « Il est des moments où je suis avec Dieu ». « Celui qui me voit voit Dieu ». « Celui qui connaît son *nafs* connaît aussi son Dieu » ».[127]

Comme tout courant de pensée, le *taṣawwuf* a évidemment été influencé par les traditions philosophiques qui le précédèrent, ce dont un examen attentif permet de se rendre compte. C'est avant tout la ressemblance que la dialectique du *ẓāhir* et du *bāṭin* présente avec la pensée ismāʿīlienne qui attire l'attention. Cela dit, de même qu'il est possible de soutenir que le *taṣawwuf* a subi l'influence de la pensée ismāʿīlienne, l'inverse est également valable. En effet, les deux courants se sont développés à la même période et dans le même cadre géographique[128] et ont aussi en commun des composantes telles que le gnosticisme et le néoplatonisme. Ils furent aussi tous deux imprégnés par les idées d'al-Fārābī (870-950) et d'Ibn Sīnā (980-1037), qui définissent Dieu comme un être absolu transcendant toutes les formes possibles d'existence et de non-existence. Les influences éventuelles du chiisme sur le *taṣawwuf* sont sujettes à caution. Après avoir affirmé que l'on trouve les prémisses de toute la pensée sufi dans certains propos d'ʿAlī b. Abī Ṭālib, Sunar ajoute que ʿAlī est le chef spirituel de toutes les *ṭarīqas.*[129] Massignon et Trimingham évoquent également cette question de l'influence du chiisme.[130]

L'influence du christianisme oriental sur le *taṣawwuf* est également évoquée de manière fréquente. On sait que Ḏū l- Nūn al-Miṣrī (796-861) importa l'influence du mysticisme chrétien et de la pensée grecque dans le *taṣawwuf* à une époque où celui-ci en était encore à ses balbutiements.[131] Par ailleurs, compte tenu du grand nombre de moines qui

---

125 ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit*., p. 175. Pour les versets coraniques où l'on trouve les termes propres à la pensée du t*aṣawwuf* voir MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, *op. cit*., p. 28-29.

126 AL-TIRMIḎĪ, Ṯalāṯaï muṣannafāt lil-Ḥakīm al-Tirmiḏī : *Kitāb sīraï al-awliyāʾ Ǧawāb al-masāʾil allatī saʾalahu ahl Saraẖs ʿanhā Ǧawāb kitāb min al-Rayy*, al-Nasharāt al-Islāmīyah, Beyrouth, 1992, p. 39.

127 SUNAR Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, *op. cit*., p. 9. Voir aussi MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, op. cit*., p. 124-125.

128 Pour le syncrétisme entre les pensées qarmaṭienne et ismāʿīlienne et les croyances archaïques du Moyen Orient et l'impact qu'il eut sur la pensée du *taṣawwuf* voir MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, *op. cit* ., p. 55-63.

129 SUNAR Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi, op. cit*., p.12.

130 MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, *op. cit*., p. 46-50. Voir aussi TRIMINGHAM J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, *op. cit*., p. 133-137.

131 ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit.*, p. 27. Trimingham souligne également l'influence du christianisme oriental et du néoplatonisme sur la genèse du mouvement du *taṣawwuf* ; Voir

vivaient dans les monastères ou les déserts et passaient leur vie à faire pénitence, il est également possible que leurs pratiques aient influencé les *sūfīs*. L. Gardet fait une comparaison entre le *ḏikr* et le rituel appelé « prière de Jésus » des chrétiens d'Orient en soulignant leurs points communs (sans pour autant négliger de signaler leurs divergences).[132]

Un des points sur lequel les spécialistes de la question insistent tout particulièrement est l'influence des cultures iranienne et indienne sur le *taṣawwuf*. C'est notamment la propagation du *taṣawwuf* au Khurāsān qui l'a rendu perméable à l'apport des croyances et cultures archaïques. Il ne faut pas oublier que l'un des plus grands penseurs *sūfīs* que fut al-Ḥallāǧ était issu d'une famille zoroastrienne.[133] Il semble donc logique que le zoroastrisme et le mazdakisme aient pu avoir des répercussions sur la philosophie du *taṣawwuf*. Les cultures anciennes de l'Iran ont en effet exercé une influence sur tous les courants qui ont été en contact avec elles. De plus, en tant que lieu de passage, la terre d'Iran est le théâtre des échanges culturels les plus denses qui soient, et les éléments du *taṣawwuf* qui portent l'empreinte de l'hindouisme et du bouddhisme ont à voir avec cette particularité iranienne. Dans le même ordre d'idées, on peut aussi supposer que le *taṣawwuf* a été influencé par tous les courants philosophiques et religieux présents dans la région depuis l'Antiquité.

C) Le développement des courants de *taṣawwuf* à l'époque des Seldjoukides

1) La propagation sociale et la diffusion du *taṣawwuf*

Il y eut au Khurāsān un courant de soufisme qui a trouvé un large écho et a débouché sur la formation d'une école du *taṣawwuf* avant l'ère des Seldjoukides. L'intérêt des *ṣūfīs* pour le Khurāsān et le Turkestān remonte en effet à une période bien plus ancienne. Après la conquête de l'Iran par les armées musulmanes, de nombreux *ṣūfīs* dévoués corps et âme à la cause de la religion menèrent des activités, notamment au Khurāsān et au Turkestān, afin de répandre l'islam au sein des populations locales. Il est possible d'affirmer que leur motivation principale était l'idée du *ǧihād* (effort, lutte, combat). Ces terres dont les portes venaient tout juste de s'ouvrir à l'islam offraient une formidable possibilité à ces *ṣūfīs* à la fois sur le plan physique (*ǧihād* mineur) et en termes de lutte contre le *nafs*, c'est-à-dire de *ǧihād -i akbar* (*ǧihād* majeur). Avec le temps, ceux-ci se regroupèrent sous forme de *zāwiya* (cellule),

---

TRIMINGHAM J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, *op. cit.*, p. 2. Voir aussi MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, *op. cit* ., p. 51-55.

132 ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit* ., p. 235-242.

133 Pour les origines perses, grecques, gnostiques, manichéennes, païennes et mazdéennes de la terminologie du *taṣawwuf* voir MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, *op. cit* ., p. 32-33.

ribāṭ[134] et *ḫānḳāhs* (couvent) et poursuivirent leur mission depuis ces centres.

Parallèlement au rôle essentiel qu'ils jouaient dans la conversion des populations locales d'obédiences diverses, les *ṣūfis* subissaient à leur tour l'influence de ces croyances archaïques. Tout en leur offrant la possibilité de se mouvoir librement au sein de ces populations, l'approche extrêmement flexible des *ṣūfis,* qui ne se souciaient guère des interprétations rigides de l'islam, les exposait à un grand risque : celui d'entrer dans l'orbite de courants en lutte avec les autorités officielles. Le Khurāsān était en effet un important centre, aussi bien pour les courants chiites-alévites que pour les courants bāṭinis (ésotériques-hérétiques). Avec la montée en puissance du mouvement ismāʿīlien, ce risque atteignit son degré maximal et les Seldjoukides concentrèrent leurs efforts sur l'élimination de ce danger.[135] Nous pouvons par conséquent constater à ce stade une politique de soutien ouverte de la part de l'État vis-à-vis des courants *ṣūfis.* Omid Safi indique que les Seldjoukides menaient une politique issue d'une synthèse entre thélogie aš'arite, droit šāfiʿte et soufisme, qui était conduite par Niẓām al-Mulk.[136]

On sait également que les Seldjoukides protégeaient les *ṣūfis* et que cela devint avec le temps une politique systématique de leur État. Désignés par des noms tels qu'*abdāl* (substitut), *walī* (ami de Dieu, pl.*awliyāʾ*), *pīr* (vieille personne, ancien), *faqīr* (pauvre), *darwīš, ʿārif* (celui qui connaît Dieu, le gnostique, pl.*ʿārifūn*) ou *baba* (père), les *ṣūfis* jouissaient d'un grand respect populaire et constituaient par ailleurs le pilier central de l'unité et de la solidarité sociales.[137]

Les *ṣūfis* étaient aussi tenus en haute estime, aussi bien par les sulṭāns seldjoukides que par des dirigeants tels que Niẓām al-Mulk qui fixaient les politiques de l'État. Il est également frappant de constater la mise en place de relations de *šayḫ* et *murīd* entre sulṭāns et *ṣūfis*. On sait par exemple que Malik Šāh faisait partie des *murīds* d'Aḥmad al-Ġazālī (m.1126) qui, à la différence de son frère aîné Muḥammad al-Ġazālī, fut d'emblée partie prenante du *taṣawwuf.*[138] Cependant, il est évident qu'un homme épris des plaisirs terrestres

---

134 Les *ribāṭs* étaient en fait des bâtiments situés le long des frontières et utilisés comme garnison militaire. Les *ṣūfis* qui, à leurs débuts, prenaient part aux opérations militaires, logeaient dans ces bâtiments qui, avec le temps, ne furent plus habités que par eux. *Zāwiya*, *ribāṭ* et *ḫānḳāh* sont tous des termes utilisés pour des bâtiments de ce type. Renterghem fournit des informations très détaillées notamment sur les *ribāṭs de* Bagdad. Voir RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, *op. cit*., Vol. 1, p. 115-122.

135 TRIMINGHAM J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, *op. cit*., p. 8.

136 SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran*, *op. cit*., p. 46.

137 OCAK Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092), op. cit*., p. 121.

138 ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit*., p.52. Voir aussi TRIMINGHAM J.

tel que Malik Šāh ne pouvait entretenir que des liens ténus avec la pensée et la philosophie du *taṣawwuf*. Il est tout aussi clair que les rapports entre un sulṭān et un *ṣūfi* avaient forcément des significations différentes de la relation habituelle entre un *šayḫ* et son *murīd*. Cette relation de *šayḫ* et de *murīd* avait avant tout une signification symbolique. Grâce à elle, le sulṭān renforçait sa légitimité sociale tandis que les *ṣūfis* accédaient à des moyens plus importants pour répandre leur influence au sein de la société.

Cela dit, il ne fait aucun doute qu'il ne s'agit pas non plus d'une relation unidimensionnelle. Nous pouvons aussi supposer que, pour des raisons humaines élémentaires, Malik Šāh souhaitait bénéficier de la protection spirituelle d'un *šayḫ*. Comme tout un chacun, un sulṭān peut aussi connaître un sentiment de vide ou de faim spirituels, ce qui fait évidemment partie des raisons pour lesquelles les individus étaient attirés par le *taṣawwuf*. Il ne serait donc pas erroné d'affirmer que Malik Šāh puisait une force morale auprès d'Aḥmad al-Ġazālī. Dans le cadre des croyances archaïques, les personnes âgées et expérimentées jouaient aussi auprès de leur société un rôle de chef spirituel qui les apparentait aux *ṣūfis*. Nous pouvons supposer que la place privilégiée accordée à de telles personnalités chez les anciennes peuplades turques a également pu être un facteur dans l'établissement d'une relation de maître à disciple entre Malik Šāh et Aḥmad al-Ġazālī. Il est possible d'observer des relations de cette nature dès les premières périodes des Seldjoukides. L'on raconte que Sulṭān Ṭuġril avait aussi beaucoup de respect pour les *ṣūfis*. Un jour, alors qu'il était en compagnie de son vizir, il aperçut trois *darwīšs* (Baba Ṭāhir, Baba Ǧaʿfar et Šayḫ Ḥamza) sur le bord du chemin et alla leur baiser les mains. L'un des *darwīšs* lui prodigua des conseils pour qu'il puisse être un souverain juste : le sulṭān les écouta en pleurant. L'on raconte également qu'il conserva le haut d'un broc cassé que ce *darwīšs* lui avait donné avec d'autres affaires dont il pensait qu'elles lui portaient bonheur et qu'il le mettait à son doigt comme une bague lorsqu'il partait faire la guerre.[139] Toujours est-il que, quelle qu'en soit la raison, que le sulṭān qui règne

---

Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, *op. cit.*, p.52-53. Selon Karamustafa, Aḥmad al-Ġazālī fut le premier à explorer le thème de l'amour (*ʿišq*) dans le cadre de la pensée du *taṣawwuf*. Voir KARAMUSTAFA A. T., *Sufism: The Formative Period, op. cit.*, p. 124. Alors que Ġazālī essayait de réintérpréter le *taṣawwuf* sur la base de l'idéologie sunnite, son frère Aḥmad faisait preuve de davantage d'attachement pour le côté spirituel du *taṣawwuf*, ce qui a pu faire dire à des commentateurs que certains discours d'Aḥmad n'étaient pas conformes à la *šarīʿa*. Aḥmad al-Ġazālī accordait plus d'importance à l'amour qu'à l'intelligence.Tandis que Ġazālī conseillait à son frère d'être plus fidèle à la *šarīʿa*, Aḥmad lui disait que « c'est avoir davantage de *maʿrifa* (connaissance) concernant la *ḥaqīqa* qu'il faut. » Ġazālī avait malgré tout de l'estime pour son frère ; l'on raconte même que, parlant de lui, il aurait dit à son entourage « moi, j'ai cherché ; lui, il a trouvé. » AL-QAZWĪNĪ, *al-tadwīn fī aḫbār Qazwīn*, Ed. ʿAzīz Allāh al-Uṭāridī, Dār al-kutub al-ʿilmiyyaẗ, Beyrouth, Vol. IV, p. 98.

[139] RĀWANDĪ Muḥammad Ibn ʿAlī, *Rāḥat al ṣudūr* , Ed. Muḥammad Iqbāl, Luzac, London 1921, p. 98-99.Voir aussi KARAMUSTAFA A. T., *Sufism: The Formative Period, op. cit.*, p. 152-153. Il semblerait que

sur un État d'une telle envergure devienne le *murīd* d'un *ṣūfi* est le signe d'un changement de situation qui voit un souverain, qui ne veut même pas partager son pouvoir avec le calife, se réfugier sous les ailes d'un *ṣūfi* dans le monde de la spiritualité à l'instar d'un individu ordinaire. Cela avait autant à voir avec le prestige désormais inattaquable acquis par le *taṣawwuf* qu'avec le souci de faire en sorte que la forme de croyance destinée à être présentée comme idéale à la société (une fois qu'elle serait rendue conforme à l'idéologie officielle, bien entendu) soit représentée au plus haut niveau de l'État.

Niẓām al-Mulk tenait également les *ṣūfis* en haute estime. On ignore si, comme Malik Šāh, lui aussi avait un maître spirituel mais le grand respect qu'il éprouvait pour al-Fārmadī (m.1084) est bien connu, à tel point que, comme nous l'avons évoqué dans la première partie de notre travail, il se mettait debout lorsque celui-ci venait le voir.[140] Al-Fārmadī était très franc avec Niẓām al-Mulk et, lorsqu'il avait des critiques à formuler à son égard, le faisait sans le moindre détour : c'est ce comportement qui lui valut le respect du grand vizir.[141] Il ne serait pas non plus erroné d'affirmer que Niẓām al-Mulk fut le principal architecte de la politique concernant les *ṣūfis*. Il puisa dans son propre trésor pour leur faire construire des *zāwiyas* et des *ribāṭs* : on relate qu'il lui arriva de dépenser 8000 dinars en une seule fois pour subvenir aux besoins des *ṣūfis*.[142] Bien que ces dépenses firent parfois l'objet de critiques, Niẓām al-Mulk ne dévia pas d'un iota de cette politique.

Karamustafa attire également l'attention sur l'importance d'Abū Saʿīd Abī l- Ḫayr (m.1049), qui joua un rôle très important dans la propagation du *taṣawwuf* au Khurāsān, ainsi que de ses successeurs, pour la carrière politique de Niẓām al-Mulk et le succès politique que les Seldjoukides connurent dans la région.[143] Aḥmad-i Ǧām (m. 1141), qui était également un *ṣūfi* important, continua de soutenir les Seldjoukides à l'époque de Sanǧar.[144] De ces deux *ṣūfis*, qui furent parmi les soutiens les plus importants des Seldjoukides, l'un était šāfiʿte (Abū Saʿīd) et l'autre ḥanafite (Aḥmad-i Ǧām), ce qui est intéressant du fait d'être en résonance avec la politique religieuse seldjoukide qui faisait la part belle au šāfiʿisme et au ḥanafisme.

---

dans les sociétés qui venaient juste d'adhérer à l'islam, les *ṣūfis* étaient vus comme les porteurs de nombreuses traces du temps d'avant et considérés comme des personnes capables de *karāmāt* (prodiges, miracles). L'histoire que nous venons de citer montre qu'un objet très simple appartenant à un *ṣūfi* pouvait se voir attribuer des significations tout à fait particulières.

140 Pour al-Fārmadī voir KARAMUSTAFA A. T., *Sufism: The Formative Period, op. cit.*, p. 124.

141 Bien que n'ayant écrit aucun livre, les idées d'al-Fārmadī influencèrent aussi l'Imām al-Ġazālī. Selon Ocak, al-Fārmadī joua le rôle d'un pont entre Qušayrī et l'Imām al-Ġazālī. Voir OCAK Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, *op, cit*,, p. 131.

142 IBN AL-ǦAWZĪ, *Al-Muntaẓam fī tārīḫ al-mulūk wa-al-umam*, *op. cit.*, Vol. 16, p. 117.

143 KARAMUSTAFA A. T., *Sufism: The Formative Period, op. cit.*, p. 143-145.

144 *Ibid.*, p. 145-148.

Omid Safi se livre à un examen en profondeur de la relation entre les Seldjoukides et le soufisme. Après avoir étudié Baba Ṭāhir, Abū Saʿīd Abī l- Ḫayr et Aḥmad-i Ǧām et indiqué la manière dont ceux-ci légitiment le pouvoir seljdoukide,[145] Safi se penche sur ʿAyn al-Quḍāt al-Hamadānī (m.1131).[146] Selon Safi, al-Hamadānī est un *ṣūfi* dissident, ce qui est remarquable compte tenu du fait que celui-ci est aš'arite-šāfiʿte.[147] Les observations de Safi concernant ʿAyn al-Quḍāt al-Hamadānī sont d'une grande importance car l'attitude du pouvoir vis-à-vis de ce dernier permet de mesurer les limites de son acceptation du *taṣawwuf*. Plus remarquable encore, ʿAyn al-Quḍāt al-Hamadānī s'est engagé sur la voie du *taṣawwuf* grâce à l'influence des deux figures les plus importantes de l'époque, à savoir al-Ġazālī et son frère Aḥmad al-Ġazālī. Al-Hamadānī a lu les livres d'al-Ġazālī et il a assisté aux réunions d'Aḥmad al-Ġazālī.[148] Qui plus est, ʿAyn al-Quḍāt al-Hamadānī considérait Aḥmad al-Ġazālī comme son *šayḫ*, comme le souverain de la pensée et de la voie qui étaient les siennes (*ṣulṭan al-ṭarīqa*).[149] Son sort fut cependant très différent de celui de ces deux frères : ʿAyn al-Quḍāt a en effet été tué sur ordre de Dargazīnī, vizir de Ṣulṭan Mahmūd (m.1131), alors qu'il n'avait que trente-quatre ans.

Un point qui doit être vigoureusement souligné est qu'ʿAyn al-Quḍāt al-Hamadānī s'est opposé à ses propres maîtres, c'est-à-dire les frères Ġazālī, ce qui est très rare dans le domaine du soufisme.[150] Bien qu'entré en soufisme grâce aux frères Ġazālī, ʿAyn al-Quḍāt al-Hamadānī connut le même destin qu'al-Ḥallāǧ.[151] Etablissant une comparaison entre bu al-Ġazālī et ʿAyn al-Quḍāt, Safi fait l'observation suivante : « Ġazālī était le porte-parole du régime seldjoukide, ʿAyn al-Quḍāt a été assassiné par ce régime. Ġazālī était à l'échelon le plus élevé de la madrasa Niẓāmiyya, ʿAyn al-Quḍāt a été tué en face de cette madrasa. Ġazālī était sous la protection du plus puissant vizir de l'époque, Niẓām al-Mulk, ʿAyn al-Quḍāt a été victime du vizir le plus puissant de son temps, Dargazīnī. Alors que les oeuvres et les écrits de Ġazālī furent étudiés des décennies durant dans toutes les terres de l'islam jusqu'au Maghreb, les oeuvres d'ʿAyn al-Quḍāt ne furent connues que dans les milieux privilégiés. »[152]

---

145 SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran*, *op. cit.*, p. 131-155.
146 *Ibid.*, p. 158-200.
147 *Ibid.*, p. 158.
148 *Ibid.*, p. 162.
149 *Ibid.*, p. 162.
150 *Ibid.*, p. 163.
151 *Ibid.*, p. 158-159.
152 *Ibid.*, p. 171-172.

ʿAyn al-Quḍāt al-Hamadānī expose ses idées dans des ouvrages tels que *Tambīdāt*, *Zubdat al-ḥaqāʾiq*, *Nāma-hā*, *Šakwa ʾlʿġarīb*, *Lawāʾih*.[153] Pour commencer, il s'oppose à l'institutionnalisation de l'orthodoxie sunnite par les Seldjoukides et qualifie ouvertement les détenteurs du pouvoir de *padšāhān-i fāsiq* (empereurs scélérats).[154] Qui plus est, tout en ayant des partisans qui le soutiennent au palais, il ne sera jamais proche du pouvoir.[155] Son attachement aux fondements du *taṣawwuf* fait qu'il est ouvert à la philosophie et à la science.[156] Par exemple, al-Hamadānī ne s'arroge pas le droit de juger des courants de pensée déclarés hérétiques à l'époque tel que l'ismāʿīlisme et se livre même à une autocritique à cause de l'attitude qu'il avait adopté à ce sujet par le passé.[157] Tout cela nous montre pourquoi al-Hamadānī était considéré comme un danger par le pouvoir, ce qui finit par lui coûter la vie. Ses idées n'en constituent pas moins une des voies du *taṣawwuf*, qui fut poursuivie pas certains de ses successeurs tel qu'al- Suhrawardī (m.1191).[158]

Le point essentiel à souligner à ce sujet est le fait que les madrasas Niẓāmiyya dont la mise en place fut initiée par lui formèrent un espace de réconciliation entre le *taṣawwuf* et l'idéologie sunnite. Nous y reviendrons en détail dans le chapitre que nous avons consacré à ces madrasas.

2) La politique Seldjoukide en matière de *taṣawwuf*

L'approche de Niẓām al-Mulk et des Seldjoukides à l'égard du *taṣawwuf* est directement liée aux développements politiques de leur époque. Leur principal objectif est d'empêcher les *ṣūfis,* jusque-là ostracisés par les autorités sunnites (on parle de la présence d'ascètes dans les noms ʿabbassides dès le VIIIe siècle), d'entrer dans l'orbite des courants chiite-alévite et bāṭinis. Par ailleurs, les dirigeants seldjoukides avaient pris conscience de l'importance du rôle joué par les *ṣūfis* dans l'islamisation de la région et misaient sur le fait que, ayant d'une manière ou l'autre adopté l'islam, les masses populaires en viendraient progressivement à en accepter la version officielle.[159] Nous constatons donc que l'État

---

153 *Ibid*., p. 164.
154 *Ibid*., p. 182.
155 *Ibid*., p. 186-195.
156 *Ibid*., p. 169-170.
157 *Ibid*., p. 170-171.
158 Pour plus d'information sur al- Suhrawardī voir CORBIN Henry, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*, Courrier, Téhéran 1946.
159 OCAK Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, *op, cit*., p. 146-147. Niẓām al-Mulk nourrissait aussi personnellement un grand intérêt pour les *ṣūfis* : il arrivait même qu'il soit ému aux larmes par leur mode de vie et certaines de leurs initiatives. Voir AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyaï al-kubrá*, *op. cit*., Vol. IV, p. 319.

seldjoukide sut bien analyser la société de l'époque et prendre en compte les inclinations des masses. Il n'est pas difficile de constater rétrospectivement que la politique que les Seldjoukides mirent en œuvre était pertinente à bien des égards.[160]

Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer le fait que les courants mystiques tendent notamment à se développer lors de périodes de grand désordre social. Cela constitua à son tour un facteur qui facilita l'évolution du mouvement du *taṣawwuf*. Les XIe et XIIe siècles, époque où l'État seldjoukide se mettait en place, forment une période où les conflits sectaires atteignirent leur paroxysme. La lutte entre sunnites et chiites ; la concurrence que se livraient partout des forces locales qui profitaient du vide créé par la réduction au néant du pouvoir politique de l'institution califale pour essayer de fonder leur propre dynastie ; le fait que certains groupes d'opposants étaient constamment en état d'insurrection : tout cela nuisait considérablement à la cohésion sociale. Les gens ordinaires aspiraient à l'avènement d'un État fort capable d'assurer la paix et la sécurité au sein de la société. Les masses voyaient par ailleurs d'un mauvais œil l'instrumentalisation à outrance de la religion par la politique. Tirant leurs références et leur légitimité des sources religieuses, les autorités n'étaient en revanche guère enclines à revoir leur attitude en la matière. A l'instar de la population, les mouvements d'opposition étaient révoltés par l'instrumentalisation de la religion par l'État à des fins politiques car eux aussi cherchaient à fonder leur légitimité sur des références religieuses. Par conséquent, il est possible d'interpréter l'intérêt dont le peuple fit preuve vis-à-vis du *taṣawwuf* lors de son émergence comme un mouvement de protestation des masses usées par le chaos politique et les guerres incessantes. Il s'agit d'une réaction aussi bien contre le pouvoir que l'opposition qui aspirait à le remplacer, qui prend la forme d'une dépolitisation massive. En d'autres termes, nous pouvons aussi interpréter le *taṣawwuf* comme une tentative visant à libérer la religion en l'affranchissant de la monopolisation à laquelle elle était soumise aussi bien par l'État que par l'opposition.

Dans ce contexte dominé par une polarisation politique extrême, tandis qu'une part importante du peuple soutenait le pouvoir étatique qu'elle considérait comme légitime et que la radicalisation de milieux plus marginaux en faisait des ennemis aux yeux de l'État, les soucis des masses formant l'essentiel de la population et prises entre deux feux se bornaient

---

[160] La même politique fut aussi appliquée avec succès par l'Empire ottoman. De nombreux mouvements de *taṣawwuf*, à commencer par la *Beqtāššiyya*, jouèrent un rôle important dans l'intégration au système des populations chrétiennes de l'Anatolie ainsi que des Turkmènes alévites. Voir TRIMINGHAM J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, *op. cit.*, p.232.

aux besoins élémentaires que sont la subsistance et la sécurité. De même, les gens ordinaires voulaient pouvoir vivre leur croyance à l'écart des querelles politiques.

Le *taṣawwuf* était un véritable cadeau du ciel pour les secteurs apolitiques de la société, y compris pour les individus qui choisissaient d'être apolitiques en connaissance de cause, pour la bonne et simple raison qu'il ne s'était jamais impliqué dans la controverse concernant l'imamat, raison principale des divisions au sein du monde musulman. Pour le *taṣawwuf*, la question centrale n'était pas l'identité de celui qui arriverait au pouvoir et la manière dont il y parviendrait mais la définition par l'individu de son propre être. En fait, même cela représente un danger gravissime pour l'idéologie dominante sunnite car le fait de ne pas débattre du pouvoir séculier ne signifie pas pour autant qu'on reconnaît l'autorité de celui-ci. Et en effet, de nombreux penseurs *ṣūfis* se firent les représentants d'une forme de résistance passive où il ne s'agit ni de se révolter ni de courber l'échine.[161] Il est aisé de deviner qu'une telle posture ait pu gêner une autorité sunnite de plus en plus fragile, tout en favorisant le renforcement des courants d'opposition.

La politique de l'État seldjoukide consistant à dissoudre le *taṣawwuf* dans l'idéologie sunnite, portée par des savants tels qu'al-Sarrāǧ, al-Qušayrī, al-Sulamī et en particulier Ġazālī, est extrêmement rationnelle et pragmatique. Un de ses aspects les plus importants, ce sont les efforts déployés pour implanter cette politique dont les meneurs sont des savants aš'arites-šāfi'tes dans le centre du califat qu'est Bagdad. Renterghem nous prodigue des informations aussi détaillées que précieuses sur les *ṣūfis* qui vivent à Bagdad, ville dominée par les Seldjoukides. Elle relate que, des trente-et-un *ṣūfis* formés au *fiqh* qu'elle a pu identifier, seuls cinq sont ḥanbalites, les autres étant tous šāfi'tes. Ce groupe ne compte pas un seul *ṣūfi* ḥanafite parmi ses membres. En partant de ce constat, Renterghem attire l'attention sur le lien entre dirigeants seldjoukides et *ṣūfis* šāfi'tes.[162] Renterghem met également l'accent sur l'augmentation du nombre de *ṣūfis* étrangers venus s'installer à Bagdad à partir de la seconde moitié du XIIe siècle, dont 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī (m. 1165) et Abū l-Naǧīb al- Suhrawardī :

---

[161] Le comportement adopté à ce sujet par Ḥasan al- Baṣrī constitua une manière de ligne directrice pour le *taṣawwuf*. Privilégiant l'unité de la *umma* (communauté) par-dessus tout, jamais Ḥasan al- Baṣrī n'organisa ni prit part à un mouvement insurrectionnel. Mais il n'hésitait pas non plus à critiquer ouvertement les mauvaises politiques des Umayyades. « [Q]uant aux Omayyades, Ḥasan exhorte solennellement les habitants de Baṣrah à leur rester soumis, tout en constatant sans ambages que Mu'āwiya a commis cinq fautes graves au détriment de la communauté: « livré l'administration à des parvenus, ses créatures : accaparé l'autorité sans *mašwarah,* sans consultation des Compagnons ni des gens de bien ; rendu le khalifat héréditaire, d'électif qu'il était : en le léguant à son fils [Yazīd], un ivrogne, qui se vêtait de soie, et jouait de la guitare ; légitimé Ziyād [bâtard de son père] ; fait tuer Hoğr (Ibn 'Adī) et ses compagnons , qui le maudirent deux fois ». » MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, *op. cit*., p.159-160.

[162] RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, *op. cit*., Vol. 1, p. 105.

ceux-ci viennent majoritairement de l'Iran et notamment du Khūrasan et de Ǧibāl.[163]

La politique de l'État seldjoukide consiste pour l'essentiel à restreindre la flexibilité de la philosophie *ṣūfī* de manière à privilégier le *ẓāhir* au détriment du *bāṭin* et à mettre le pacifisme du *taṣawwuf* au service de la perpétuation du pouvoir. Comme évoqué précédemment, la distinction entre *bāṭin* et *ẓāhir* occupe une place centrale dans la théorie ismāʿīlienne. Le pouvoir en place était tout à fait conscient de l'importance de l'interprétation du *bāṭin* dans la propagation du courant ismāʿīlien et c'est un fait avéré que l'orthodoxie sunnite n'appréciait guère cette interprétation. C'est même la volonté de forger un argumentaire afin de contrer ces interprétations qui fut un des facteurs importants dans le développement de la science du *kalām*. Les autorités et le pouvoir sunnites, extrêmement rétifs vis-à-vis des interprétations bāṭinis propres au mouvement ismāʿīlien, surent faire preuve d'un certain degré de tolérance envers les interprétations bāṭinis du *taṣawwuf*. De cela un des signes est le fait que l'on ait considéré les interprétations bāṭinis du *taṣawwuf* comme une « quête de la vérité. » Ainsi l'école sunnite a-t-elle probablement (et peut-être par pure réflexe) cherché à faire obstacle à l'expansion du courant ismāʿīlien en opposant à ses interprétations bāṭinis la conception *ṣūfī* du *bāṭin*.

3) La grande réconciliation et la transformation

Suite à la mise en place de ces politiques, le *taṣawwuf,* qui était un courant né au sein de l'élite, connut une formidable expansion et, paradoxe suprême, ce mouvement qui avait été soutenu et organisé en vue de dépolitiser les masses se transforma en un des principaux acteurs de la sphère politique car, avec le temps, les *ṭarīqas* étaient devenues le vecteur principal de l'organisation sociale.[164] Il aurait été impensable que des structures ayant un tel degré d'organisation et de force sociale n'aient pas leur pendant politique, d'autant que les *ṭarīqas* avaient facilement accès aux endroits qui étaient hors de la portée de l'État à cause de facteurs tels que la guerre ou d'autres formes de conflit armé.[165]

---

[163] *Ibid*., p. 114. Pour de plus amples renseignements sur les *ṣūfis* ayant vécu à Bagdad à l'époque seldjoukide voir *Ibid*., p. 109-114.

[164] D'une manière générale, la forme d'organisation la plus répandue dans les sociétés du Moyen-Orient est de type tribal. Le *taṣawwuf*, qui ne s'adressait au début qu'aux élites citadines, parvint à s'infiltrer dans les structures tribales grâce à ses *ṭarīqas*. Le rapport entre tribus et *ṭarīqas* et son impact sur les problèmes sociaux est un sujet d'étude à part entière, qui nécessiterait notamment de s'interroger quant à savoir si les structures tribales ont été renforcées ou affaiblies par les liens qu'elles nouèrent avec les *ṭarīqas*.

[165] Il est possible de dire que, lors des deux grandes invasions mongoles que vécut le monde de l'islam, ce sont essentiellement les *ṭarīqas* qui empêchèrent la désintégration du tissu social.

Cette situation nécessita la refonte de l'ensemble des structures socio-politiques, mais cela eut pour conséquence un éloignement radical du *taṣawwuf* des aspirations et dynamiques de l'époque de sa genèse. Comme souligné précédemment, l'organisation du *taṣawwuf* s'était faite à partir d'une prise de distance aussi bien vis-à-vis du pouvoir (celui des Umayyades ou des ʿAbbāsides par exemple) que vis-à-vis de courants d'opposition tels que les bāṭinis. La principale raison pour laquelle le *taṣawwuf* se tenait à l'écart de ces forces était la réaction engendrée par les formations politiques qui instrumentalisaient la religion et imposaient l'obéissance absolue. Cette réaction avait également pour but d'éviter aux masses populaires de se faire entraîner dans le chaos et la guerre. Or, avec le temps, le *taṣawwuf*, né d'une réaction contre la politisation, reprit à son compte les instruments politiques, à la fois du pouvoir en place et de l'opposition qui aspirait à s'emparer du pouvoir, et commença à se politiser lui-même. Ayant à l'origine pour but de libérer aussi bien la religion que l'individu de l'emprise du pouvoir et de toutes les structures s'apparentant au pouvoir, le *taṣawwuf* finit par intérioriser l'obéissance et la soumission sur la base de la relation entre *šayḫ* et *murīd*, tombant ainsi lui-même dans le piège de la politisation de la religion. La question de savoir comment une philosophie centrée sur l'individu en arriva là est un sujet d'étude à part entière. Nous nous contenterons donc de souligner le fait que l'expansion des *ṭarīqas* et leur transformation en principale charpente de la société changea le fonctionnement de la politique tout entière.

Alors qu'auparavant soit le pouvoir entretenait une relation directe avec le peuple soit il mettait en place son autorité grâce aux servants de l'appareil d'État, allant du plus petit fonctionnaire jusqu'au plus grand vizir, il existait désormais d'autres acteurs qui établissaient des liens entre le peuple et le pouvoir. L'on pourrait considérer et évaluer un par un les aspects aussi bien positifs que négatifs de ce phénomène. En l'occurrence, le point sur lequel nous souhaitons mettre l'accent est le changement qualitatif du pouvoir. Il ne nous est pas possible de savoir si ceux qui voulaient établir un contrôle sur le mouvement du *taṣawwuf* et en faire une entité en harmonie avec l'État avaient prévu une telle conséquence. Nous pouvons cependant constater que, étant donné le fait que la politique prend forme à partir de rapports de force, les organisations du *taṣawwuf* devinrent à leur tour des acteurs politiques grâce au pouvoir qu'elles avaient acquis. A mesure que l'État cherchait à établir un contrôle sur ces structures, elles-mêmes acquirent plus d'influence sur et au sein de l'État. Celui-ci était désormais obligé de prendre en compte ces organisations au moment de mettre en place ses politiques et de convaincre en priorité le leadership de ces structures d'y adhérer, et ensuite seulement le reste de la société.

D'un autre côté, l'on peut aussi avancer que les organisations participant du *taṣawwuf* protégèrent le peuple contre l'oppression de l'État et eurent pour fonction de d'empêcher la dissolution du tissu social (surtout durant les périodes de guerre et d'invasion) en maintenant l'intégrité de la société. En d'autres termes, nous avons affaire là à une réalité à facettes multiples. En revanche, ce que l'on peut dire est que, lorsqu'on considère le mouvement du *taṣawwuf* la lumière des facteurs qui le firent naître et de sa philosophie originelle et qu'on le compare avec la version du *taṣawwuf* dont nous sommes en train de parler, l'on ne peut que constater une transformation considérable. Est-ce que, comme le dit Anawati, les efforts déployés afin de réconcilier le *ṣūfisme* et l'idéologie sunnite par les représentants de celle-ci, à commencer par Ġazālī, ont abouti à un triomphe du *ṣūfisme*[166] ou bien est-ce Sunar qui a raison lorsqu'il affirme que toute cette entreprise de réconciliation, que personnifie Ġazālī, équivaut à rompre les liens entre *taṣawwuf* et philosophie, faisant ainsi en sorte que le *taṣawwuf* cesse d'être le *taṣawwuf* ?[167] Tout cela mériterait d'être débattu.

---

166 ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique musulmane*, *op. cit*., p.41-53.

167 SUNAR Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, *op. cit.*, p. 55. Sunar indique que, après Ibn al-ʿarabī, la production de pensée originale dans le cadre du *taṣawwuf* prit fin et céda la place à la répétition du même. Voir *Ibid*., p. 13.

CHAPITRE 3. LA REFONTE SUNNITE

A) L'État et la religion

1) Les origines du problème de l'imamat

Il est difficile, même de nos jours, de retracer avec certitude les étapes de la transformation de la société musulmane en État. La « Charte de Médine » en est une des bases les plus importantes. Mis en place dans le but de réunir les *muhāğirūn* (émigrés) venus de la Mecque (*hiğra*) et les tribus indigènes de Médine (*anṣār*) autour d'un nouveau contrat social, un des aspects les plus importants de ce pacte était le fait d'inclure les tribus juives de Médine dans ce nouveau système social. La « Charte de Médine » a toujours été un texte fondamental, s'agissant aussi bien des relations des musulmans entre eux que leurs relations avec des tribus ayant des croyances différentes de la leur. Il n'est cependant guère possible de la considérer comme une constitution fondatrice d'un État. La « Charte de Médine », dont l'objectif était de réunir les tribus au sein d'une union de type confédéral, doit plutôt être vue comme l'expression de la part des adeptes d'une nouvelle croyance de leur volonté de bâtir une vie commune. Il est indéniable qu'il s'agit d'un document autant politique que social, annonçant aux ennemis de l'éveil de l'islam (à commencer par ceux qui se trouvent à la Mecque) la formation d'une union politique. Il n'en est pas moins difficile de considérer ce document comme la charte fondatrice d'un État.[168] Pour commencer, jusque-là, il n'y avait jamais eu de tradition étatique chez les Arabes ; les tribus installées dans des villes comme la Mecque et vivant de commerce avaient fondé des unions confédérales tout comme les musulmans. Donc, si tradition il y avait c'était celle de l'union politique mecquoise. Les tribus arabes bédouines, elles, étaient des organisations fondées sur la liberté tribale, loin de toute espèce d'unité. Par conséquent, l'on peut parler tout au plus d'une union politique de type cité-État, mais même une telle définition est souvent loin de refléter la réalité. Car, pour qu'une structure puisse être qualifiée d'État, elle doit répondre à certains critères : la présence d'une armée régulière professionnelle est par exemple un élément essentiel. De même, un État doit avoir des lois, pouvoir prélever des impôts et disposer d'une bureaucratie. Eu égard à tous ces critères, ni la confédération mecquoise ni son équivalent médinois ne peuvent être considérés comme des formations de type étatique. De telles structures confédérales ne sont qu'un premier pas –

---

[168] Pour la « Charte de Médine » voir WATT W. Montgomery, *La pensée politique de l'islam,* Traduit par Sabine Reungoat, Presses Universitaires de France, Paris 1995, p. 3-14.

certes important – vers la formation d'un appareil d'État.

Comme, contrairement à celle de Médine, la confédération mecquoise était en même temps l'expression d'une union religieuse, il est possible d'affirmer qu'il y eut un enchevêtrement entre religion et politique dès la genèse de l'islam. Le dirigeant et meneur de cette union est le Prophète en personne, qui constitue de plus par sa personne même une valeur sacrée de la communauté des croyants. Il était par conséquent inévitable que le Coran fût le plus important réservoir de références pour l'organisation de la vie socio-politique de cette nouvelle union. Il est cependant difficile de trouver une indication dans le Coran selon laquelle cette nouvelle société doit s'organiser sous forme d'un État. Nous savons en revanche qu'on faisait fonctionner le mécanisme de la *šūrā* (consultation) au moment de prendre des décisions importantes et qu'on veillait à ce que ces décisions soient prises dans le cadre d'un *mağlis* (réunion, assemblée). Un détail important à noter à ce sujet est le fait que chaque croyant assistait à ces réunions en individu libre et non en tant que membre de telle ou telle tribu. Autrement dit, tout en fondant une suprastructure de type confédération tribale conforme à la tradition, cette nouvelle formation sociale s'efforçait d'affranchir les individus de tout lien traditionnel. Et celui qui s'en souciait le plus n'était autre que le Prophète lui-même.[169]

Tant que le Prophète était en vie, il n'y avait aucun risque que la communauté musulmane soit confrontée à un problème de leadership. Mais l'absence de tout préparatif concernant la forme que prendrait la direction de la communauté une fois le Prophète disparu fit que sa mort provoqua un véritable choc. Pour les croyants, ce ne fut pas facile d'accepter la réalité de sa disparition. Les meneurs de la communauté prirent très rapidement la mesure de la situation et, convaincus de l'absolue nécessité d'élire immédiatement un successeur, laissèrent même la famille du Prophète s'occuper toute seule de son enterrement, tant le désordre était grand. Les *ṣaḥābas* (compagnons du Prophète; sing. *ṣāḥib*) qui se rassemblèrent au cours de la célèbre réunion dite *saqīfa Banī Sāʿida*, ou *yawm al-saqīfa* (le mot *saqīfa* désigne en arabe un espace communautaire couvert propre à la palabre) décidèrent d'un commun accord d'élire Abū Bakr à la tête de la communauté musulmane.

Ce fut le point de départ d'un problème lié à la question de l'imamat. C'est précisément ce problème qui est à l'origine de la division de la société musulmane entre chiites et sunnites. Cela incita le chiisme à se constituer en tant que mouvement d'opposition

---

169 EVKURAN Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak (2005)*, 3 ème éd., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, p. 62.

sur des bases théologiques et politiques.[170] Selon le chiisme, l'imamat revenait de droit à ʿAlī. Qui plus est, cette responsabilité lui avait été confiée par le Prophète dans un *naṣṣ* (dans le vocabulaire technique des *uṣūl al-fiqh*, ce terme désigne un texte dont la présence dans le Coran ou les *ḥadīṯs* peut être alléguée pour justifier un précepte). Mais personne ne tint compte de tout cela et le choix du nouveau leader fut effectué sans même attendre qu'ʿAlī et les autres proches du Prophète se joignent à la réunion.

Quant aux *ʿulamā* du camp de l'*ahl al-sunna*, pour défendre le choix du calife et contrer cet argument de *naṣṣ*, ils firent appel, eux aussi, à la notion de *naṣṣ*. Selon eux, comme le Prophète le chargeait de le remplacer comme *imām* lorsqu'il était trop malade pour pouvoir mener la prière lui-même, cela constituait la preuve majeure de la légitimité du califat d'Abū Bakr. De nos jours, il est devenu presque impossible de faire la lumière sur la controverse relative au *naṣṣ* car, alors qu'au début, les débats sur la question de la succession du Prophète étaient plutôt à caractère théologique, ils devinrent rapidement politiques, cela engendrant une réinterprétation théologique de l'histoire.[171] Ce qui fait qu'il est extrêmement difficile de démêler le vrai du faux : comme il n'y a pas eu de compte rendu (ou s'il y en a eu, les documents ont été détruits par la suite), il est impossible de faire la preuve de la légitimité des prétentions respectives des deux camps. Tout ce que nous savons, c'est qu'ʿAlī et une partie des *ṣaḥābas* protestèrent contre les modalités de l'élection et le choix du moment pour sa tenue mais que, après avoir refusé d'en reconnaître la légitimité pendant un certain temps, ils se résignèrent à accepter cette situation pour éviter que la communauté se divise, à condition toutefois de pouvoir maintenir leur désaccord de principe.

Selon nous, le point essentiel n'est pas de déterminer qui, d'Abū Bakr ou ʿAlī, méritait le plus le poste de calife mais plutôt le débat sur la question de savoir si le calife

---

170 « Il est bien connu que la chiisme considéra le partage du pouvoir qui eut lieu aux premiers temps de l'islam comme une façon de s'écarter du droit chemin tracé par la religion et qu'elle développa un discours autour des thèmes de l'oppression, de l'usurpation et de l'injustice en avançant que le principe de l'imamat, contenu dans le message divin et énoncé par le Prophète, fut censuré et mis sous le boisseau dès cette époque. Selon ce discours, la plupart des musulmans sont restés passifs face à cette injustice quand ils n'y ont pas pris activement part. La doctrine de l'imamat est portée par une posture de contestation particulière où politique et théologie sont réunies de façon mystérieuse et romantique au sein d'un même discours. Ce discours véhicule un message selon lequel la plupart des musulmans se sont fourvoyés et qu'ils suivent un chemin pavé d'erreurs depuis les débuts de l'islam. » EVKURAN Mehmet, «Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine-Teolojik Açıdan Bir İnceleme», *Milel ve Nihal*, Vol. 4, N° 3, Istanbul 2007, p. 60.

171 C'est ainsi que Makram Abbès décrit ce processus de théologisation de l'histoire : « Cette dynamique de la théologisation de l'histoire est à l'œuvre dans la littérature de l'imamat qui non seulement développe, comme dans la plupart des religions, une idée du salut et de la fin de l'histoire, mais fonde aussi un *telos* lié, paradoxalement, aux jugements portant sur le passé dont elle transforme les événements en figure paradigmatique servant pour les temps à venir. » AL-MĀWARDĪ, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, *op. cit.*, p. 51.

devait être issu de la tribu de Qurayš ou non. Le destin de la société islamique a surtout été façonné par cette question et les initiatives qui y sont liées. En fait, ce n'est pas l'identité du calife qui a été déterminée à *al-saqīfa*. C'était une élection où il s'agissait surtout de choisir entre le nouvel ordre et l'ordre ancien et ce fut l'aristocratie tribale arabe représentée par Qurayš, c'est-à-dire l'ordre ancien, qui l'emporta. On convainquit la société d'accepter l'hégémonie de Qurayš en se référant à un *ḥadīṯ* selon lequelle le Prophète aurait dit que « les chefs doivent être issus de Qurayš ».[172] Il se peut que ce *ḥadīṯ* ait été fabriqué de toutes pièces pour légitimer le califat d'Abū Bakr ou qu'on ait considéré de bonne foi que les autres tribus ne feraient allégeance qu'à un dirigeant issu de Qurayš. Toujours est-il que c'est l'ancienne tradition tribale qui remporta l'élection, et ce sans que les chiites émettent la moindre contestation quant à l'authenticité du *ḥadīṯ* en question. La raison en est que cela aurait eu pour conséquence de les priver eux-mêmes de cet atout car ʿAlī était également issu de Qurayš. La manière dont l'aristocratie tribale mecquoise mit minutieusement en place une politique visant à contrer la grande force morale de l'islam et son considérable potentiel de transformation sociale, parvenant à imposer progressivement son influence à tous les milieux et à légitimer avec beaucoup de subtilité sa propre domination, est un fait dont l'importance doit être soulignée.

L'aristocratie mecquoise commença par exclure ʿAlī, personnalité prestigieuse très attachée aux principes moraux de l'islam. Ensuite, en faisant en sorte que le califat reste aux mains de Qurayš, elle barra le chemin aux *anṣars* (auxiliaires, habitants de Médine), qui formaient un des piliers de la société musulmane. Saʿd b. ʿUbāda, un des *anṣārs* de la réunion d'*al-saqīfa* s'était aussi porté candidat au califat. Jusqu'au jour de sa mort, il refusera de reconnaître l'autorité du calife, quel que soit l'occupant de ce poste. L'attitude de Saʿd montre que, contrairement à ce que l'on a pu dire, l'élection qui eut lieu à *al-saqīfa* ne fut pas le fruit d'un accord sans faille. L'argument selon lequel le califat d'un membre de l'*anṣār* ne serait pas accepté par les autres tribus rivales faisant également partie de l'*anṣār*, ce qui aurait pour conséquence de raviver les conflits tribaux d'autrefois a dû être formulé a posteriori pour justifier cette situation. Le fait que, afin de barrer le chemin de l'*anṣār*, 'Abū Bakr et ʿUmar aient d'emblée déclaré qu'ils étaient de la tribu des premiers musulmans et du Prophète mais que les anṣārs resteraient à leur côté en tant qu'auxiliaires montre que certaines valeurs fondamentales n'avaient pas laissé une empreinte suffisamment forte sur la société

---

172 ABBÈS Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, Puf, Paris 2009, p. 139.

musulmane.[173] L'on ne peut pas dire que la contribution de l'*anṣār* à l'acquisition par l'islam d'une large assise sociale ait été appréciée à sa juste valeur. La tendance générale consiste à dire qu'en se rendant dans leur ville, le Prophète fit un grand honneur aux habitants de Médine et que ceux-ci considérèrent par ailleurs sa venue et ce qui s'ensuivit comme un phénomène parfaitement naturel. Or, l'accueil que les Médinois réservèrent au Prophète et la protection qu'ils lui accordèrent se firent au prix de grands sacrifices et de bouleversements allant jusqu'à la guerre ouverte. Leur comportement est par ailleurs une manifestation de l'esprit de la nouvelle société qui vient de naître. Le Prophète s'était efforcé de mettre en place des liens fraternels dépassant les liens tribaux entre l'*anṣār* et les *muhāğirūn*. Grâce à ces liens, qui constituèrent le principal moteur de la société et renforcèrent la solidarité en son sein, le Prophète parvint à faire en sorte que certains hommes polygames de l'*anṣār* divorcent d'une de leurs femmes pour épouser une « sœur » sans mari d'entre les *muhāğirūn*. Ce n'est qu'en prenant conscience des sacrifices et du dévouement dont l'*anṣār* fit preuve lors de la fondation de cette nouvelle société qu'on peut à la fois comprendre le dépit ressenti par Saʿd b. ʿUbāda, et saisir les raisons pour lesquelles la révolution islamique se trouva en proie à une vacillation morale avant de capituler devant l'ordre ancien.

Or, l'accession d'un *anṣar* au poste de calife aurait eu une signification symbolique considérable. Un tel choix aurait représenté une occasion en or pour une religion aspirant à créer une nouvelle société fondée sur l'égalité de tous. Qui plus est, lorsqu'on posa la question à ʿUmar avant sa mort, celui-ci avait déclaré que, plutôt que la sienne, il aurait proposé la candidature d'un esclave affranchi du nom de Sālim au poste de calife si celui-ci n'était pas déjà décédé.[174] Si un *anṣar* ou un ancien esclave s'était vu élire leader, cela aurait pu briser tous les espoirs des représentants de l'ordre ancien et permettre à la nouvelle religion de se développer avec comme fondement les principes moraux qu'elle s'était donnés comme repères idéaux.

C'est donc l'aristocratie tribale mecquoise qui eut le dessus à *al-saqīfa*. C'est sans doute la pression psychologique engendrée par cette situation qui incita ʿUmar à dire qu'il proposerait la candidature d'un esclave au poste de calife plutôt que la sienne. Même ʿUmar, qui joua un rôle capital dans l'élection d'Abū Bakr comme calife et qui fut le père de la thèse

---

173 EVKURAN Mehmet , *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, *op. cit*., p. 47.

174 IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, Dār-al Ḳuṭb al-ʿilmiyya, Beyrouth 1987, Vol. II, p. 459. Le simple fait que ʿUmar ait pu entretenir l'idée que Sālim, l'esclave qu'il avait affranchi, aurait pu être calife à sa place s'il était encore en vie est en soi une réfutation de la soi-disant obligation pour le calife d'être issu de Qurayš.

selon lequel le chef spirituel devait être issu de Qurayš semble être conscient du piège dans lequel lui-même et ses compagnons étaient pris mais il était désormais difficile de revenir en arrière. Personne n'a pu s'extraire de cette lutte pour le pouvoir doublée d'un cercle vicieux, ʿAlī lui-même n'y faisant pas exception. Comme pour se venger, toutes les composantes de l'ordre ancien étaient passées à l'offensive.

Cette querelle intestine et les luttes pour le pouvoir qu'elle engendra donnèrent lieu au premier grand trauma de la société musulmane. Les mésententes et disputes déjà existantes n'ont dès lors fait que s'aggraver. Tandis que la domination de l'islam continuait de repousser les limites de son territoire à coups de conquêtes, les scissions qui se produisirent en son sein acquirent des bases socio-culturelles et l'écart qui en résulta ne fit que s'élargir avec le temps. La conséquence la plus frappante de celui-ci consiste en deux interprétations différentes de l'histoire et deux formations politico-culturelles opposées l'une à l'autre. « Une comparaison en profondeur entre les deux grands *maḏhabs* de l'islām (formant également ses deux principales orthodoxies, qui existent encore aujourd'hui) permettra par la même occasion de porter un regard différent sur l'histoire musulmane. Ces *maḏhabs* étant tous deux le fruit de facteurs politico-culturels, ils parvinrent à satisfaire de manière substantielle les besoins identitaires des masses et développèrent chacun une endurance à échelle historique tout en résistant l'un à l'autre. L'idée sunnite du califat et la doctrine chiite de l'imamat eurent chacune à prononcer des jugements selon un certain point de vue bien précis sur certains événements qui se sont produits à tel ou tel moment de l'histoire. Les événements en question étant eux-mêmes de nature politique, ces jugements prirent ipso facto la forme d'une prise de position politique. D'un autre côté, du fait d'avancer, en partant d'événements isolés, des explications sur la nature de la société et le caractère des activités sociales dans lesquelles s'engage l'être humain en renvoyant à des principes d'ordre général, ces *maḏhabs* formulèrent aussi en creux une conception de l'histoire qui leur était propre. (...) Tous les *maḏhabs* de la tradition intellectuelle islamique ayant réussi à bâtir un système de pensée conséquent et à avoir une envergure sociologique (dans le sens d'avoir un territoire et une masse de partisans efficients et d'avoir réussi à acquérir une dimension historique) sont porteurs d'un noyau dur social et politique. La théologie développée par ces formations camoufle ce noyau dur et les pare d'une aura d'intemporalité. Pour mener à bien une recherche sur la perception de l'histoire dans les sociétés musulmanes, il est nécessaire de placer la théologie des *maḏhabs* sous le microscope de la philosophie politique et d'analyser les messages perceptuels que véhiculent les

principaux messages de la théologie. »[175]

Tandis que le chiisme rappelait inlassablement les injustices originelles, jusqu'à donner l'impression qu'il était resté figé dans cette période historique, le sunnisme se fixa comme mission d'oublier et de faire oublier les conflits et d'en effacer la mémoire en jouant de différentes techniques théologiques, comme le relève avec pertinence Evkuran.[176] L'interprétation sunnite de l'histoire confirme et légitime l'ordre existant : elle est extrêmement réaliste et pragmatique. Quant au chiisme, il est contre l'ordre existant et adopte une posture d'opposant face à lui.[177] Cependant, aussi bien le sunnisme que le chiisme s'abstiennent de débattre du caractère de l'ordre existant. Il est une vérité essentielle, voilée aussi bien par le fatalisme (ou réalisme) sunnite que la réaction utopiste chiite, à savoir l'existence d'une volonté visant à étouffer dans l'œuf la transformation socio-culturelle réalisée par l'islam. Preuve en est le fait qu'aucun des deux camps ne s'oppose à l'obligation que le calife soit issu de Qurayš. Qui plus est, le chiisme attribue un sens sacré au califat et insiste pour que ce poste reste le monopole des descendants du Prophète qui sont les seuls à posséder les capacités et qualités requises pour être le représentant de la religion musulmane,[178] l'expression la plus extrême de ce postulat étant la notion « d'*imām maʿṣūm* ».[179]

Quant au sunnisme, il se développa dès sa genèse comme une idéologie du juste milieu. Le sunnisme n'a pas été façonné par des principes mais par l'influence de l'opposition et du comportement d'autres groupes,[180] son principal souci étant de préserver et légitimer

---

175 EVKURAN Mehmet, "Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine-Teolojik Açıdan Bir İnceleme", *op. cit.,* p. 59-60.

176 *Ibid.,* p.45.

177 *Ibid.*, p.60.

178 Les chiites ont une tendance prononcée à l'idéalisation et à la sacralisation de certains individus. Comme le relève M. Abbès, pour eux ʿAlī est la « figure de l'homme impeccable et seul être susceptible de revendiquer l'héritage prophétique, qui aurait dû succéder directement au Prophète et prendre en charge la direction de la communauté. » ABBÈS Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit*., p.128. Voir aussi LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit*., p. 418.

179 Il faut préciser qu'en contrepartie, le chiisme fit preuve d'une remarquable capacité à nouer des liens avec les anciens groupes culturels et cultuels présents sur les terres non-arabes de l'aire géographique de l'islam, à commencer par l'Iran.

180 Il s'agit principalement des chiites et des Ḫāriǧites. Nous n'avons pas consacrée une partie à part entière aux Ḫāriǧites mais cela a davantage à voir avec les limites de notre travail que leur importance, qui est non négligeable. En fait, malgré son caractère destructeur, l'opposition ḫāriǧite a au moins la mérite de nous donner une idée et nous fournir des renseignements sur les problèmes socio-politiques auxquels fut confrontée la société islamique. Il est possible, sociologiquement parlant, de définir cette opposition comme celle des tribus arabes bédouines exclues par la hiérarchie tribale traditionnelle et soucieuses de préserver leur ancien statut. Du fait de rester fidèles à la tradition bédouine, il fut impossible aux Ḫāriǧites de se pérenniser et de mettre en place un système qui leur soit propre. Bien que réactionnelle et destructrice, leur opposition n'en était pas pour autant infondée. Pour de plus amples informations sur les Ḫāriǧites, voir WATT W. Montgomery, *The Formative*

l'ordre existant, ce qui fait qu'il fut toujours proche des puissants. L'inclusivité du sunnisme a moins à voir avec des principes qu'avec le pragmatisme et le réalisme qui le caractérisent. Ainsi a-t-il pu mettre à profit les possibilités et la liberté que donne la domination pour attirer vers lui toute une série de formations différentes.

2) La transformation de la communauté musulmane en État, les ʿ*ulamāʾ* et le pouvoir

L'appropriation de l'héritage d'anciennes civilisations durant ce processus de formation de l'État eut aussi pour conséquence de changer le caractère économique, politique et culturel de la société. L'armée se professionnalisa et une culture palatiale se mit en place ; l'économie fut dès lors fondée moins sur le commerce que sur les revenus générés par l'agriculture et c'est cette structure économique qui servit de socle au système des impôts. L'État avait une structure fédérative relativement distendue : les provinces étaient dirigées par des gouverneurs nommés par l'État mais il n'y avait pas encore de direction centrale au vrai sens du terme. La fédération était à cette époque l'équivalent d'un modèle d'État central. La fondation d'une véritable structure fédérative (c'est-à-dire centrale) ne fut possible que grâce à la généralisation du système iranien d'impôt foncier (*iqṭāʿ*), notamment par les Būyides et ensuite par les Seldjoukides.

Durant l'époque des Umayyades et des ʿAbbāsides, le califat se transforma en dynastie : ce n'était plus un poste auquel on accédait grâce à une élection mais un titre héréditaire. De surcroît, les ʿAbbāsides adoptèrent la notion de *ḫalīfat Allāh* (calife de Dieu) à laquelle on avait soigneusement évité de recourir même aux premiers temps de l'institution califale.[181] Une telle désignation, parant le califat d'une aura de sacralité, reflétait l'idée propre aux traditions étatiques anciennes selon laquelle le souverain est l'élu de Dieu. Par conséquent, on n'avait plus affaire à la direction d'une communauté de croyants mais à un système autocratique qui, le cas échéant, n'hésitait pas à recourir à la force pour imposer l'obéissance à une instance sacrée à tout un chacun.

Period of Islamic Thought, Edinburgh University Press, Edinburgh 1973, p. 9-38. LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit.*, p. 36-48.

[181] Les premiers califes insistèrent sur le fait qu'ils ne pouvaient rien dire de nouveau au nom de la religion et utilisèrent le titre de *ḫalīfat rasūl Allāh* (calife du Prophète de Dieu) afin de signifier qu'ils étaient les successeurs du Prophète chargés de préserver son héritage. On relate que, interpelé par le titre de *ḫalīfat Allāh*, Abū Bakr s'y opposa en disant « Je ne suis pas le *ḫalīfat Allāh* mais le *ḫalīfat rasūl Allāh.* » Voir IBN ḪALDŪN, *Muqaddimah*, Ed. Alī ʾAbdal-Wāhid Wāfī, Dār al-Nahḍah, Le Caire 2003, Vol. 2, p. 579.

Face à tous ces développements, la réaction des *ʿulamāʾ*, qui représentaient les têtes pensantes de la société, prenait la plupart du temps la forme d'une valse-hésitation. Quant au peuple, d'un côté il était ébloui par la richesse engrangée par les conquêtes des Umayyades et ʻAbbasides, considérée de surcroît comme un signe du triomphe de l'islam, de l'autre, l'autocratisation grandissante du système étatique se reflétait dans la société sous forme de corruption morale. Avec l'adhésion de nouvelles populations à cette nouvelle religion, non seulement la communauté des croyants s'élargit mais les habitants de chaque nouveau territoire conquis se mirent à apporter leur propres traditions culturelles, cultuelles et intellectuelles dans le monde de l'islam. Il n'était désormais plus possible de parler d'une croyance à l'état pur : il était en effet inévitable que l'islam subisse l'influence d'autres systèmes de pensée, à commencer par la philosophie.

Les *ʿulamāʾ* parvinrent à maintenir peu ou prou leur distance vis-à-vis de l'État, notamment à l'époque des Umayyades, dont le pouvoir fut approuvé et lavé de tout soupçon non pas par les *ʿulamāʾ* de leur temps mais les successeurs de ceux-ci. Du reste, la raison qui poussa dans un premier temps les *ʿulamāʾ* à être distants à l'égard du pouvoir politique a moins à voir avec une question de fond qu'avec une question de forme. Le fait de définir la question de l'imamat comme le problème central de l'islam et d'enfermer celui-ci dans le strict cadre de l'appartenance à Qurayš, suite à une décision unanime de surcroît, allait tôt ou tard finir par rapprocher les *ulamāʾ* du pouvoir en réduisant petit à petit la distance qui les en séparait.[182]

Les *ʿulamāʾ* parvinrent à préserver leur indépendance institutionnelle mais comme la théologie (*ʿilm al-kalām*) qu'ils développèrent était centrée sur le pouvoir et la puissance et qu'elle n'était finalement qu'une servante du droit (*fiqh*), qui l'avait reléguée au deuxième plan,[183] tous les efforts des *ʿulamāʾ* se concentrèrent sur la définition des qualités que devait posséder le calife et les modalités de son élection. Les *ʿulamāʾ* freinèrent les excès du pouvoir et essayèrent de préserver leur indépendance, parfois au prix de grands sacrifices, mais ils oublièrent que leur devoir véritable était de réfléchir plutôt que de croire. Incapables

---

[182] Ibn Taymiyya (m. 1328) rapporte un *ḥadīṯ* selon lequel soixante ans de règne d'un souverain tyrannique est préférable à une seule nuit sans souverain, nous fournissant par là le parfait exemple du rapprochement grandissant entre le pouvoir et les *ʿulamāʾ*. Voir IBN TAYMIYYA, *al-Siyāsa al-šarʿyya*, Dār al-Kutub al-ʾArabī, Le Caire 1955, p.173.

[183] Makdisi voit l'islam comme une nomocratie (société dans laquelle des lois suprêmes définissent la forme du gouvernement) et souligne que la prépondérance du *fiqh* est due au fait qu'il est le reflet le plus abouti de cette originalité de l'islam. Voir MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1981, p. 8.

d'analyser les changements survenus dans le contexte historique qui était le leur, les *ʿulamāʾ* s'efforcèrent d'orienter l'ordre en place dans la direction d'exemples historiques positifs mais, même lorsqu'ils parvinrent à analyser et à interpréter les nouvelles circonstances, c'est-à-dire à commencer à penser (comme attesté par l'exemple de Ǧuwaynī sur qui nous reviendrons longuement), ils mirent une fois de plus cet acquis au service de la légitimation du pouvoir.

Avec le temps, les divisions qui, au départ, avaient des bases sociologiques et étaient issues de soucis politiques furent (la lourde pression exercée par le pouvoir aidant) tirées vers le terrain juridique : les *fiqhs* de *maḏhab* furent les pionniers de ce processus.[184] Le mouvement (ou pensée) de la muʿtazila joua un rôle primordiale dans la formation de ces *maḏhabs*. Le courant des muʿtazilites, désignés comme des innovateurs dans l'univers de la pensée islamique, est un courant important qui influença aussi bien le sunnisme que le chiisme. Le muʿtazilisme qui, en accordant une place privilégiée à l'intelligence, permit à la théologie musulmane d'intégrer le processus de la réflexion, ouvrit tout à la discussion et à la réflexion, de la volonté humaine aux attributs de Dieu et jusqu'au Coran lui-même. Les cinq principes du muʿtazilisme tels qu'énumérés par Laoust sont les suivants : unité de Dieu comportant la négation des attributs ; justice divine impliquant l'existence, en l'homme, du libre arbitre ; promesse et menace divines assorties de l'éternité des peines de l'enfer ; position intermédiaire du musulman coupable d'une faute grave et commandement du bien pouvant aller jusqu'à la révolte armée contre les *imāms* injustes.[185]

Parvenant à maintenir sa distance vis-à-vis du pouvoir et des autres *maḏhabs*, le muʿtazilisme devint une force considérable en peu de temps et s'activa de plus belle. S'il avait pu maintenir cette position, il aurait peut-être exercé une influence radicale sur la pensée de l'islam, mais les relations qu'il noua avec le pouvoir et l'événement dit de *miḥna* (épreuve, examen) qui en résulta occasionnèrent une perte de prestige pour le mouvement. Faisant l'objet d'un intérêt prononcé de la part des ʿAbbāsides sous al-Maʾmūn (m. 833), les muʿtazilites furent impuissants à préserver leur distance à l'égard du pouvoir, en conséquence de quoi, pour la première fois dans l'histoire de l'islam, un *maḏhab* devint le *maḏhab* officiel de l'État. Partout, les *ʿālīms* les plus éminents de l'époque subirent tous des interrogatoires et on essaya de leur faire admettre de force la validité du postulat selon lequel le Coran est une création de Dieu (Il l'a créé, *ḫalq al-Coran*). Les traditionnistes (*ahl al-ḥadīṯ*) qui s'y

---

184 Pour les étapes de l'évolution historique des *maḏhabs* voir MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, *op. cit.*, p. 1-9.

185 LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit.*, p. 450-451.

refusèrent en maintenant que le Coran était *qadīm awwal* (pré-éternel) furent démis de leurs fonctions et subirent interrogatoires, pressions et tortures. Même si la plupart des *ʿālīms* finirent par céder à la pression et accepter la thèse officielle, comme indiqué par Makdisi, Aḥmad b. Ḥanbal (m. 855) ouvrit la voie de la victoire des traditionnistes grâce à sa résistance héroïque.[186] Les effets de la *miḥna* qui, bien qu'avec moins de violence, fut reconduite sous al-Muʿtaṣim, se firent sentir jusqu'en 850-851 mais les traditionnistes finirent par emporter cette bataille.

La thèse selon laquelle le Coran fut créé par Dieu est évidemment importante. Selon le postulat que défendaient les traditionnistes, le Coran est *qadīm awwal* (pré-éternel) et l'être humain ne peut en aucun cas changer le cours de son destin. Dieu a même décidé dès le départ qui serait *muʾmin* (croyant) et qui serait *kāfir* (ingrat). Selon les muʿtazilites, le Coran est une création divine : Dieu a indiqué la voie à suivre et la distinction entre le bien et le mal au moment de créer son livre mais il a aussi doté l'être humain d'une intelligence et d'une volonté propres. L'homme trouvera la juste voie grâce à son libre arbitre et déterminera lui-même son propre destin.

Les traditionnistes déduisirent très probablement de cette thèse qu'il ouvrait la porte à la possibilité de modifier le Coran et considérèrent que cela nuirait à la religion. Cela donna d'ailleurs lieu au débat le plus célèbre de l'époque mais la réduction du muʿtazilisme à un postulat unique et le fait que le califat prenne partie dans ce débat ne pouvait pas ne pas avoir des conséquences néfastes, et tout d'abord pour les muʿtazilites : c'est effectivement ce qui arriva. Nous ne savons pas quelles furent les raisons exactes qui poussèrent al-Maʾmūn à faire du muʿtazilisme le *maḏhab* officiel de l'État. Car l'incident de la *miḥna* fit gagner énormément de prestige aux traditionnistes. Il se peut que des *fiqhs* de *maḏhab* occupèrent le devant de la scène grâce à la vaillante résistance d'Aḥmad b. Ḥanbal : toujours est-il que les rationalistes (*ahl al-raʾy*),[187] très influencés par le muʿtazilisme, se rangèrent aux côtés des traditionnistes.

L'influence exercée sur eux par le muʿtazilisme fut telle que les rationalistes eurent du mal à s'en défaire. Les *kalāmistes* de l'*ahl al-sunna* se mirent à faire un usage intensif de disciplines telles que la logique et la philosophie. L'on développa une méthodologie de

---

186 Pour la *miḥna* et la lutte entre muʿtazilites et traditionnistes, voir MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, *op. cit.*, p. 7-9.

187 Il n'existe pas de consensus parmi les spécialistes quant à savoir quels sont les *fiqhs* de *maḏhab* qui font partie de l'*ahl al-raʾy* mais la tendance générale est de considérer que ce sont ceux fondés par Abū Ḥanīfa, Mālik et al-Šāfiʿ, et non par les épigones d'Aḥmad b. Ḥanbal. La *miḥna* eut pour effet à la fois d'éloigner ces *maḏhabs* des muʿtazilites et de les rapprocher des traditionnistes et, à terme, d'en faire les représentants d'un camp qui allait recevoir le nom d'*ahl al-sunna*.

raisonnement, l'on s'opposa à la thèse selon laquelle le Coran était une création divine et, partant, l'on mit l'accent sur les limites de la volonté humaine. Tout en rejetant le muʿtazilisme, al-Ašʿarī (m. 935) n'en développa pas moins une nouvelle théologie marquée par son influence.[188] Selon cette théologie, la volonté de Dieu, qui est supérieure à toute autre volonté, recrée l'univers à chaque instant. Cependant, les actes de l'être humain sont le fruit du hasard (*ʿarāḏ,* accident) et dépendent de la puissance créatrice qu'est Dieu. Il est donc vain de chercher une causalité derrière les événements et les phénomènes. Si quelque chose se produit, c'est que Dieu en a décidé ainsi. Par conséquent, les actes divins sont arbitraires. L'homme peut déterminer quels seront ses propres actes, mais ceux-ci seront subordonnés au hasard : au bout du compte, ne peut se produire que ce qui a été décidé par la volonté divine.[189]

C'est comme si la théologie ašʿarīte cherchait à dire la chose suivante à l'être humain : « réfléchis, agis, mais accepte aussi ton destin tel qu'il fut écrit. » Elle n'en représente pas moins une étape très importante par rapport à la plupart des traditionnistes qui préféraient croire plutôt que de réfléchir. Ce sont surtout la plupart des *ʿulamāʾ* liés à al-Šāfiʿī sur le plan du *fiqh* qui firent leur et développèrent la théologie ašʿarīte. Cela dit, des personnalités mālikites telles qu'al-Bāqillānī (m. 1013) y apportèrent aussi leur contribution. Ce dernier est considéré comme un des savants à avoir le plus développé le *kalām* en tant que discipline. Leur appropriation commune de la théologie ašʿarīte et leur opposition au chiisme a probablement dû favoriser un rapprochement entre les *maḏhabs* de l'*ahl al-sunna*. A l'instar d'Ibn Qutayba (m. 899), al-Bāqillānī craignait de réfuter les arguments contre des sectes et des groupes, en particulier les chiites. Pour lui et les *ʿulamāʾ* ayant adopté l'approche de l'*ahl al-sunna*, le chiisme représentait un danger grave du fait de menacer le pouvoir et l'ordre établi. De fait, les travaux d'al-Bāqillānī visent à défendre la vérité sunnite contre la pensée bāṭini, se caractérisent par un ton essentiellement polémique que l'on retrouve également chez les autres défenseurs de l'orthodoxie sunnite et, pour ce qui est de leur aspect théorique, ne se concentrent guère sur la société et le pouvoir.[190]

C'est ainsi que la théologie ašʿarīte devint un des bastions les plus importants pour

---

188 La description dans *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyaẗ* de la lutte des *ʿulamāʾ* ašʿarītes-šāfites contre le muʿtazilisme montre aussi la manière dont ils furent influencés par celui-ci. Voir AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyaẗ al-kubrá*, *op. cit*., Vol. 2, p. 37-Vol III, p. 202, 374, 391, 418.

189 Pour la théologie ašʿarīte, voir LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit*., p. 405-407. EVKURAN Mehmet, "Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine-Teolojik Açıdan Bir İnceleme", *op. cit.,* p. 54-60.

190 LAMBTON Ann K.S., *State and Government in Medieval Islam*, Routledge Curzon, London 2013, p. 93.

l'*ahl al-sunna* dans leur opération défensive contre le muʿtazilisme et la pensée chiite. Un des aspects les plus importants de ce phénomène est le fait que les *ʿulamāʾ* sunnites aient formulé leurs réfutations des courants de pensée philosophiques, avec en tête le muʿtazilisme, en faisaint usage des méthodes de la philosophie et de la science. Il est par ailleurs évident que l'*ahl al-sunna* fit un grand bond en avant grâce à la théologie ašʿarīte.

3) Le droit politique, héritage de Māwardī et de Ǧuwaynī

Comme le souligne Makram Abbès, grâce à l'effort considérable déployé par Abū Ḥanīfa (699-760), Mālik (715-795), al-Šāfiʿī (767-820) et Aḥmad b. Ḥanbal (780-855), les quatre grandes écoles de jurisprudence produisirent une quantité considérable de textes relatifs aux pratiques économiques et financières (commerce, héritage, propriété, etc.), rituelles (prières, jeûne, pèlerinage, etc.) et sociales (mariage, divorce, famille, etc.) et établirent des normes pour tous ces sujets.[191] Nous pouvons dès lors affirmer que ces quatre *fiqhs* de *maḏhab* jouèrent un rôle de pionniers à partir du IXe siècle. Nous ne pouvons toutefois guère avancer que ces écoles firent directement preuve d'un quelconque intérêt vis-à-vis du domaine politique, exception faite de questions religieuses relatives à l'organisation et à la direction de l'État, présentées à certains califes par Mālik au VIIIe et par Aḥmad b. Ḥanbal au IXe siècle.[192]

Pour des raisons évidentes, ce fut plutôt les courants d'opposition qui mirent les problèmes ayant à voir avec l'organisation et la direction de l'État à l'ordre du jour. A partir du milieu du VIIe siècle, immédiatement après la guerre civile, des questions telles que la légitimité du califat, les qualités que doit posséder le chef de l'État et les conditions requises pour que celui-ci puisse détenir le pouvoir firent l'objet d'un débat entre théologiens chiites et muʿtazilites et, à partir du VIIIe siècle, l'on commença de traiter la problématique de la direction de l'État sous la rubrique de l'imamat.[193] La focalisation sur ces problèmes des *ʿulamāʾ* sunnites correspond au besoin qu'ils avaient de répondre à certaines critiques. Cela dit, bien que les réponses formulées ait généré une littérature sur la question de l'imamat, on ne peut pas dire que les ouvrages produits dans ce cadre aient suffi à constituer une discipline.[194]

---

191 ABBÈS Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit*., p. 126.
192 *Ibid*., p. 126.
193 *Ibid.,* p.126-127.
194 M. Abbès cite comme exemples le *Taṯbīt al-imāma wa tartīb al-ḫilāfa* (L'établissement de l'imamat et l'ordre du califat) d'al-Aṣbahānī et le *Kitāb al-ʿUṯmāniyya* (La Défense des partisans dʿUṯmān) d'al-Ǧāḥiẓ. *Ibid*.,

La formation d'un droit politique relatif à la question de l'imamat se fit lors de périodes où le califat perdait progressivement de sa puissance. On observe notamment un pic dans des travaux de cet ordre après 945, date à laquelle Bagdad et par conséquent le calife se retrouvèrent sous domination būyide. Jusqu'à l'époque des Būyides, il n'y avait pas de distinction notable entre pouvoir et autorité.[195] En s'autoproclamant *amīr al-umarā* (prince des princes), le souverain būyide Muʿizz al-Dawla (m. 967) fit d'une pierre deux coups : tout en préservant habilement l'autorité du calife (fût-elle désormais purement symbolique), il s'octroyait à lui-même une légitimité en tant que commandant en chef, c'est-à-dire celui qui détient de facto les prérogatives du chef de l'État. Cette situation mit pour la première fois à l'ordre du jour la question du partage de l'autorité, le droit islamique (*fiqh*) ne faisant pas non plus de distinction entre pouvoir et autorité et ne reconnaissant que l'autorité du calife. Ce dernier disposait d'une autorité d'ordre religieux et moral, considérée comme la plus grande qui soit, mais parmi ses prérogatives se trouvait aussi celle de gouverner politiquement le pays. Le calife nommait qui il voulait comme vizir, lui cédant ainsi volontairement une partie de son autorité mais il s'agissait d'une compétence purement exécutive. L'exécutif n'était de ce fait qu'une composante ou extension de l'autorité califale.

La situation de pouvoir à deux têtes qui se présentait à Bagdad était indéniablement un sérieux problème : ceux qui détenaient réellement le pouvoir et l'autorité n'avaient pas de légitimité juridique et celui qui en jouissait n'avait pas de pouvoir. Cela imposa un besoin urgent : celui de la normalisation juridique de la situation de facto. Le point le plus important à souligner à ce sujet est le fait que cette normalisation était avant tout nécessaire pour que le califat puisse continuer d'exister en tant qu'institution : il fallait en effet prendre de toute

---

p. 127. C'est ainsi qu'il décrit la manière dont al-Ǧāḥiẓ aborde ce sujet : « Attachés à la lecture de l'histoire de la fondation de l'islam, ces ouvrages, comme en témoigne celui al-Ǧāḥiẓ, *La Défense des partisans d'Uṯmān*, visent à justifier théologiquement le gouvernement du troisième calife à l'issue duquel s'est déclenchée la guerre civile entre ʿAlī et Muʿāwiya. L'auteur énumère les qualités et les mérites dʿUṯmān contre ses détracteurs chiites et tente également de montrer que la doctrine sunnite en matière de gouvernement et de choix du chef est justiciable d'une argumentation théologique solide et que les gouvernements des trois premiers chefs de l'islam, fortement contestés par les shiites et taxés de gouvernements d'usurpation, sont finalement légitimes (…). » *Ibid*., p. 127.

[195] Makdisi s'en tient à son tour à la définition de Jacques Maritain et souligne la distinction entre autorité et pouvoir : « La vie politique de cette période fut caractérisée par une lutte entre califes et sultans pour le pouvoir. Entre le calife et le sultan il y avait une opposition d'intérêt fondée sur un conflit fondamental. Pour comprendre ce conflit, il nous faut bien comprendre et distinguer les sens de deux notions de philosophie politique ; nous ferons appel à la distinction claire et succincte qu'en a faite récemment Jacques Maritain : « Autorité et Pouvoir, dit-il, sont deux choses différentes : *Pouvoir,* c'est la force par quoi vous pouvez obliger les autres à vous obéir. *Autorité*, c'est le droit de diriger et de commander, d'être écouté et obéi par les autres. L'autorité requiert le Pouvoir. Pouvoir, sans Autorité, est tyrannie. » » MAKDISI George, *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI e Siècle*, Institut Français de Damas, Damas 1963, p. 58.

urgence des mesures pour que les détenteurs du pouvoir n'abolissent pas le califat. Car le fait que les Būyides soient une dynastie chiite compliquait le problème au plus haut point. Pour le chiisme, l'imamat est directement lié à la personnalité religieuse du Prophète, ce qui fait qu'elle insiste sur un élément de *nubuwwāt* (prophétie) qui, selon elle, perdure au sein de l'imamat. En comparaison avec les sunnites, le chiisme utilise la notion d'imamat d'une façon très différente et particulière.[196] Pour le chiisme, l'imamat représente une forme de leadership idéal. Quant au califat, il désigne celui qui est à la tête de la hiérarchie politique dans la réalité des faits. Aux yeux des chiites, l'*imām* est en même temps le calife mais tous les califes ne sont pas des *imāms*.

Comment allait-on faire pour protéger la légitimité juridique du califat contre le pouvoir militaro-politique du chiisme représenté par les Būyides et résoudre la question de la direction de l'État sans négliger aucune de ses multiples dimensions (politique, juridique, sociale et théologique) ? Cela fut possible grâce à l'intervention du grand juriste al-Māwardī (m. 1058), qui permit la mise en place de normes à la hauteur de la complexité du problème. Il serait possible d'affirmer que, en abordant, de manière très inhabituelle dans le contexte sunnite, des questions telles que la nature de l'imamat et les droits et prérogatives du calife (qui, jusque-là, avaient eu valeur de dogme) sous l'angle du droit politique, al-Māwardī opéra une véritable rupture qui préluda à une nouvelle ère.[197]

On peut considérer al-Māwardī comme un des premiers représentants de la discipline juridique qui allait recevoir plus tard le nom de « droit constitutionnel. » Al-Māwardī mena aussi des activités politiques, s'acquittant notamment de nombreuses missions diplomatiques en tant qu'envoyé spécial (*safīr*) du calife al-Qāʾim bi-Amr Allāh (m. 1075).[198] Il eut donc l'occasion d'observer de près les développements politiques de son époque. La domination politique des Būyides n'était pas sans créer son lot de problèmes. Parallèlement à la tension entre chiites et sunnites, devenant de plus en plus forte après que les Būyides aient imposé leur contrôle au calife de Bagdad, des désordres internes et des insurrections militaires éclatèrent à leur tour. D'un autre côté, les Ghaznévides, soutenus par les fractions pro-ʿAbbāsides, avaient émergé en tant que nouvelle puissance centrée sur l'Iran, ce qui incitait les califes ʿabbāsides à tenter de redonner à leur pouvoir sa force d'antan. Cependant, alors que l'est était le théâtre de tous ces développements, à l'ouest émergea le danger représenté par les

---

196 EVKURAN Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, *op. cit.*, p. 132.
197 ABBÈS Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit.*, p.129.
198 AL-MĀWARDĪ, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, *op. cit.*, p. 174.

Fāṭimides. Ceux-ci étaient apparus sur la scène de l'histoire vers la fin du Xe siècle avec des prétentions sur le califat et avaient rapidement gagné en puissance. Le renforcement de l'ismāʿīlisme et le fait qu'il parvienne à fonder un pouvoir donnaient une nouvelle envergure à la menace chiite.

La prise en compte de tous ces événements montre la gravité du chaos politique dans lequel se trouvait le califat, qui devait limiter et faire reculer la tutelle politique qui lui avait été imposée par les Būyides tout en empêchant la formation d'une coalition entre chiisme būyide et chiisme ismāʿīlien. Le soutien de la force sunnite qu'étaient les Ghaznévides revêtait une importance essentielle pour le califat mais impliquait à son tour le risque qu'il puisse se retrouver sous le joug d'une autre puissance, tombant ainsi de Charybde en Scylla. Un facteur supplémentaire, peut-être plus important encore que ceux que nous venons d'énumérer, était le fait que cette situation de chaos politique trouvait son écho social sous forme de révoltes et de soulèvements. L'aspiration de la société à la sécurité et à la stabilité devenait par conséquent l'enjeu politique le plus important du moment.

L'œuvre de Māwardī intitulée *Kitāb al-Ahkām al-sulṭāniyya wa al-wilāyāt al-dīniyya* (Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif) est le fruit de ce contexte très particulier. Le but principal en est de défendre l'autorité des califes ʿabbāsides contre les émirs būyides. Māwardī essaie de définir de manière théorique les domaines respectifs de l'autorité du calife et de celle de l'émir qui tient les rênes du pouvoir. Du fait qu'il définisse les devoirs, prérogatives et responsabilités des deux, il s'agit d'une entreprise juridique – mais comme il est aussi contraint d'avancer une définition du califat, elle est également théologique.

Māwardī propose une théorie de l'imamat qui se veut une alternative à celle des chiites. A savoir : « L'imamat est établi pour succéder à la prophétie [*nubuwwāt*] en matière de sauvegarde de la religion et de gouvernement des affaires du monde. »[199] Les *ʿulamāʾ* sunnites considéraient la direction du monde comme participant de la *nubuwwa* et l'abordaient sous cet angle-là. Cependant l'*ahl al-sunna* mettait l'accent sur le fait que, avec la mort du Prophète, la *nubuwwa* avait été interrompue et concevait de ce fait le califat comme relevant plutôt du domaine du leadership politique. Māwardī, quant à lui, essaie d'établir un lien fonctionnel entre imamat et *nubuwwāt*. Autrement dit, il ne fait pas de distinction entre leadership religieux et leadership politique, car cela aurait pu avoir pour conséquence de

---

199 MAWERDI, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif,* Traduit par E. Fagnan, Typographie Adolphe Jourdan, Paris 1915, p. 5.

légitimer la domination des Būyides. Māwardī est contre le partage des prérogatives et de l'autorité et sa définition de l'imamat en est justement l'expression. Mais ce faisant, il établit, volens nolens, un rapprochement entre les définitions respectives de l'imamat selon l'*ahl al-sunna* et selon le chiisme. Et c'est précisément ce phénomène sur lequel il est nécessaire de braquer le projecteur.

Quelle allait donc être la source de cette prérogative califale ainsi parée d'une aura de sacralité ? Si les devoirs du calife n'étaient pas limités à la gouvernance séculière (*siyāsat al-dunyā*) mais incluaient aussi un rôle de chef religieux, sur quoi son autorité allait-elle reposer ? La réponse apportée par Māwardī à ces questions est la suivante : « Dieu Tout- puissant a élu un chef pour la communauté, afin qu'il succède au Prophète, et qu'il protège la religion. Il lui a ainsi délégué la politique, pour que le gouvernement procède d'une voie légale, et que les opinions suivent le même avis. L'imamat est donc le fondement sur lequel reposent les bases de la religion, et le bon ordre des intérêts de la nation. La stabilité des affaires communes s'y adosse, et c'est d'elle qu'émanent les investitures administratives particulières. Les prescriptions relatives à la direction suprême de l'État doivent donc précéder toutes les autres prescriptions relevant du pouvoir politique, et l'on doit mentionner tout ce qui permet de classer son examen avant celui des autres questions religieuses, de manière à ce que les prescriptions touchant aux diverses fonctions soient classées selon un ordre aux divisions parfaites et aux statuts homogènes. »[200]

Bien qu'il se rapproche ainsi de la théorie chiite de l'imamat sur le plan théologique, Māwardī ne se départit guère de la posture rationaliste de l'*ahl al-sunna* quand il s'agit de définir ce qui est du domaine de la réalité. Pour pouvoir s'assurer l'adhésion de la *ǧamāʿa* (*umma* ; communauté) et s'appuyer dessus à la fois pour défendre la religion et diriger le monde, l'*imām* doit posséder certaines qualités. En tête de celles-ci arrive la justice : le rôle le plus important du calife est en effet d'instaurer la justice. Māwardī souligne ensuite la nécessité pour le calife de posséder le savoir religieux qui lui permettra de prendre des décisions en toute indépendance et pratiquer l'*iǧtihād* (fait de se donner de la peine). Il doit aussi être en bonne santé, aussi bien physiquement que mentalement. Avoir le courage et la détermination nécessaires pour défendre les terres de l'Islam contre ses ennemis fait aussi partie des conditions citées par Māwardī pour occuper le poste de calife, la dernière de celles-

---

[200] ABBÈS Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit.,* p.130-131. Pour la version originale en langue arabe de cette citation, voir AL-MĀWARDĪ, *al-Aḥkām al-sulṭāniyyaï wa al-wilāyaï al-dīniyyaï*, Dār al-kutub al-ʿilmiyyaï, Beyrouth 1978, p. 11.

ci étant l'obligation d'être issu de Qurayš.[201]

A première vue, le fait d'interroger les qualités d'un individu qui est l'élu de Dieu et de souligner que l'imamat se fonde sur un pacte entre le calife et la communauté semble contradictoire. Mais l'on voit qu'il n'en est rien lorsqu'on tient compte des particularités de la théologie aš'arite, car selon celle-ci Dieu se comporte de manière arbitraire. Il ne dirige pas l'univers en respectant les lois qu'Il a lui-même instaurées. Dieu est constamment en train de créer et peut donc abroger quand Il veut une loi qu'Il a lui-même décrétée. Tout le long de ce processus d'infinie création, chaque nouvelle situation est valable tant que sa validité n'a pas été annulée par Dieu. Le monde réel est justement le domaine séparant la création de l'annulation. Cette approche théologique ne rejette pas la possibilité que le monde réel puisse être doté d'une structure normative interne : il est possible de façonner la réalité sans débattre de la volonté et de la puissance de Dieu. Tout en se rapprochant de la théorie chiite de l'imamat par sa manière de définir le califat, Māwardī est un pur representant de la rationalité sunnite quand il s'agit d'aborder le monde réel. Il est difficile d'imaginer que cela puisse être le fruit du hasard. En s'inspirant de la théorie chiite de l'imamat, il se peut que Māwardī ait eu comme motivation supplémentaire la volonté de faire obstacle à l'influence grandissante du chiisme. L'on peut ajouter à cela que la théorie de l'imamat sunnite telle que formulée par Māwardī vise aussi à créer au plan social la perception que cette institution a un caractère sacré. Il va de soi que l'appui et l'assentiment du peuple avaient une importance cruciale pour le califat à un moment où son existence même était menacée.

Il est clair que l'œuvre de Māwardī reçut un accueil positif à son époque en tant que théorie de l'administration de la politique et qu'elle fut une source d'inspiration pour les travaux de ses successeurs. Selon Gibb, le fait que Māwardī produise un discours politique qui place la personnalité du calife sur le devant de la scène à une époque où le pouvoir des califes 'abbāsides est à son nadir, constituant ainsi une vision aux antipodes de la réalité du califat, peut être considéré comme relevant de l'ironie.[202] Mais ce que Gibb ne voit pas (ou ne

---

201 Voir AL-MĀWARDĪ, *al-Aḥkām al-sulṭāniyyaẗ wa al-wilāyaẗ al-dīniyyaẗ*, *op. cit*, p. 11.

202 GIBB Hamilton A.R., *Studies on the Civilization of Islam*, Ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk, Beacon, Boston 1962, p. 162. En parlant d'ironie, Gibb ne fait en vérité que refléter la difficulté qu'ont les chercheurs et intellectuels d'aujourd'hui (y compris nous-mêmes) à saisir les subtilités de cette époque. Le simple fait de penser que Māwardī et ses contemporains ayant le même niveau intellectuel que lui aient pu écrire ne serait-ce qu'un seul mot sans raison valable est en réalité une expression de cette difficulté pour ne pas dire cette impuissance. Il est en effet extrêmement difficile d'effectuer une lecture pertinente et fructueuse des textes de cette époque sans avoir auparavant analysé les conditions sociales, culturelles et politiques de la période et sans avoir pénétré les codes de la littérature de ce temps, qui est fondée sur ces bases. La plupart du temps la simple maîtrise de l'arabe n'est pas suffisante en soit, la langue ayant de nombreuses arcanes. Le style politique de

comprend pas) est que le califat, qui se battait pour sa survie, avait besoin, pour cette raison même, d'être soutenu socialement et glorifié. Māwardī était persuadé de la nécessité de l'institution califale afin de prévenir le risque d'un chaos politique et assurer la sécurité au sein de la société : c'est justement pour cette raison qu'il s'efforce de glorifier le califat. Il est par ailleurs extrêmement rationaliste et indique que, le cas échéant, le calife peut être destitué. On peut donc supposer que son approche a été façonnée par les conditions politiques de son époque. De même, la possibilité de destituer le calife peut être vue comme une concession faite aux détenteurs du pouvoir qui disposent de la puissance politique et militaire. Pour Māwardī, ce qui compte ce n'est pas la personne du calife mais le califat : à partir de là, il est naturel qu'il prévoie qu'un calife qui échoue à remplir sa fonction ou qui est rejeté par le peuple puisse être démis de ses fonctions mais les modalités de cette procédure ne font l'objet d'aucune explication. Qu'un juriste tel que Māwardī passe ce sujet sous silence est significatif. Il est possible que c'est le contexte politique du moment qui l'y a poussé. Il lui aurait été en effet difficile de concevoir une institution ou une instance habilitées à destituer le calife par des moyens juridiques après avoir défini le califat comme une institution auguste voire quasi-sacrée. Il faut dès lors supposer qu'en évoquant la possibilité que le calife puisse être destitué Māwardī prépare en connaissance de cause le terrain de possibles destitutions à venir. Il y avait déjà eu des cas dans l'histoire de l'islam où le calife fut détrôné : mais il s'agit, et ce sans exception aucune, d'exemples où soit on eut recours à la force (*ğabr*) soit on assassina le calife. Exception faite de la passation de pouvoir volontaire entre Ḥasan b. ʿAlī et Muʿāwiya, il n'y a a pas non plus d'exemple – et encore moins une tradition – d'abdication. La réaction des *ʿulamāʾ* sunnites face aux cas où le pouvoir s'obtient par le biais du *ğabr* consista en général à légitimer la situation de facto.[203] La pensée élaborée par Māwardī à ce sujet coïncide avec le comportement traditionnellement adopté par les *ʿulamāʾ*. Compte tenu du chaos qui caractérise cette époque et l'aspiration populaire à la stabilité, l'on peut en déduire que ce qui est visé est que le pouvoir revienne au plus fort.[204] Du reste, comme nous n'allons pas tarder à

---

l'Orient trouve en effet son écho dans la langue : symboles, citations et associations d'idées sont très fréquentes et la quasi-totalité des textes sont dotés d'un sous-texte. L'effort consistant à déchiffrer celui-ci risque quant à lui de nous éloigner de la science et de nos amener à ne voir dans le texte que le reflet de nos propres préjugés. Heureux sont ceux qui parviennent à trouver un juste milieu entre simplication et mésestime d'un côté et glorification à l'excès de l'autre.

[203] EVKURAN Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, *op. cit.*, p. 146.

[204] Sans vouloir lui prêter des intentions qu'il n'avait pas, on peut, en tenant compte du contexte politique de l'époque, supposer qu'une autre raison pour laquelle Māwardī développa un tel discours ait pu être la possibilité que les califes ne puissent jamais se libérer de la domination des Būyides. Auquel cas un autre candidat au poste pouvait proclamer son califat grâce au soutien du peuple et / ou d'une puissance sunnite (comme par exemple les

le voir, al-Ǧuwaynī s'enfonça dans la brèche ouverte par Māwardī pour élaborer une théorie de la puissance et du pouvoir à toute épreuve.

Māwardī énuméra également les devoirs du calife, traçant ainsi un cadre qui allait être adopté par la quasi-totalité de ses successeurs. Ces devoirs sont les suivants : 1- Veiller au maintien de l'orthodoxie religieuse. 2- Rendre la justice et faire régner l'équité. 3- Défendre le pays et assurer la sécurité des routes afin que les individus ne risquent pas leur vie en se déplaçant. 4- Appliquer les peines légales. 5- Fortifier les frontières afin de repousser les ennemis qui pourraient menacer les musulmans et leurs alliés ou protégés. 6- Mener la guerre au nom de l'islam. 7- Prélever les taxes et les impôts. 8- Déterminer les salaires et les charges qui incombent au trésor. 9- Rechercher des hommes de confiance et nommer des gens compétents pour les différentes charges qu'il leur délègue et pour les biens dont il leur confie la distribution. 10- Le chef doit s'occuper directement de ces affaires, et non pas les déléguer aux subalternes pour se consacrer à une vie de plaisir ou à la dévotion. En contrepartie de l'accomplissement de ces devoirs, les sujets lui doivent deux choses : l'obéissance et le soutien.[205]

La forme de droit politique avant la lettre élaborée par Māwardī constitua le noyau dur de l'orthodoxie sunnite en tant que théorie caractérisée par le réalisme politique. Outre Māwardī, l'approche dont il s'agit là a été théorisée et formulée par deux autres penseurs d'envergure, à savoir Ǧuwaynī et Ġazālī. La caractéristique la plus frappante de leur discours commun est le fait de fonder la légitimité du pouvoir sur des bases théologiques. L'influence des conditions de cette époque fait que les deux facteurs les plus déterminants sont la *qahr* (la force) et la sécurité, le besoin de sécurité se taillant la part du lion.[206] A tel point que le souci d'éviter le risque d'un vide autoritaire a même poussé Māwardī à défendre l'idée qu'un calife pouvait céder sa place à une personne dépourvue des qualités nécessaires pour occuper le poste califal.[207]

Al-Ǧuwaynī (1028-1085) fut le deuxième juriste après al-Māwardī à écrire sur le droit politique. Ayant grandi au Khurāsān, région sous domination seldjoukide, al-Ǧuwaynī eut à partager le sort des *ālīms* victimes de poursuites judiciaires abusives et de pressions à cause des politiques anti-aš'arītes du vizir 'Amīd al-Mulk al-Kundurī et dut quitter Nishapur

---

Ghaznévides). Il s'agit là évidemment d'un scénario idéal du point de vue du sunnisme.

205 MAWERDI, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, *op. cit*., p. 30-31.

206 EVKURAN, *Mehmet, Sünnî Paradigmayı Anlamak*, *op. cit*., p. 264.

207 MAWERDI, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, *op. cit*., p. 34-35.

pour Bagdad en 1053.[208] Alp Arslan ayant remplacé al-Kundurī par Niẓām al-Mulk, qui était šāfiʿte-ašʿarīte (1063), cela mit fin à la politique discriminatoire visant les ašʿarītes et les exilés purent rentrer chez eux. Al-Ǧuwaynī enseigna jusqu'à la toute fin de sa vie à la Madrasa Niẓāmiyya de Nishapur fondée expressément pour lui par Niẓām al-Mulk et forma de nombreux étudiants dont Ġazālī. Il mourut à Nishapur en 1085.

Considérée comme la personnalité la plus influente de la doctrine ašʿarīte après Bāqillānī,[209] Ǧuwaynī rationnalisa le sunnisme en instaurant une harmonie entre théologie et métaphysique. L'importance de Ǧuwaynī ne tient pas seulement au fait qu'il ait reconstruit de fond en comble le *kalām* ašʿarīte mais aussi au fait qu'il ait permis l'ouverture du *kalām* sur la philosophie.[210] Dès son émergence, l'ašʿarīsme représenta un nouveau front dans la bataille contre les muʿtazilites. A l'époque de Niẓām al-Mulk, les ḥanbalites de Bagdad en ouvrirent à leur tour un deuxième, nourri pour l'essentiel des idées de Ǧuwaynī. C'est ainsi que Claude Gilliot décrit les points forts et les points faibles de l'ašʿarīsme face aux muʿtazilites : « [L]a grandeur et la faiblesse de la théologie ašʿarite apparaît ici une fois de plus. Elle avait été conçue pour défendre l'expérience de Dieu à l'intérieur du sunnisme contre le rationalisme muʿtazilite. Lorsqu'al-Ašʿari entra en action, les muʿtazilites avaient encore la prétention d'être les seuls à avoir une approche intellectuelle rationnelle de Dieu. Un siècle plus tard, cette prétention était dépassée. Après une transformation hardie de la métaphysique, les ašʿarites opposaient une doctrine sunnite sur Dieu à celle des muʿtazilites. Cette doctrine se faisait fort d'être vérifiable par la raison et de résoudre toutes les contradictions dans lesquelles les opposants étaient empêtrés. Les réflexions perspicaces d'al-Ǧuwaynī constituent le sommet du rationalisme sunnite. Toutefois ce que le savant de Nīsābūr écrit sur les « verbeux » montre avec une clarté déroutante que sa théologie s'est détachée à nouveau depuis longtemps de toute relation avec la religiosité populaire. En elles peuvent bien concorder la théologie et la métaphysique du rationalisme sunnite. (…). »[211]

Le grand juriste que fut al-Ǧuwaynī est l'auteur du livre *Ġiyāṯ al-umam fi-ltiyāt al-ẓulam* (Le secours des nations lorsqu'elles sont entourées par les ténèbres), qui n'a pas été

---

[208] On relate qu'à une époque de sa vie Ǧuwaynī avait des convictions muʿtazilites et qu'il entretenait des liens étroits avec le vizir, ce qui lui valut l'animosité de certains *ʿālīms*, à l'instar d'al-Kušayrī. Ǧuwaynī renonça par la suite à ces idées, ce qui causa une mésentente entre lui et al-Kundurī. Voir AL-ḎAHABĪ, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, Ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Muʾassasat al-Risāla, Beyrouth1985, Vol. 18, p. 472. L'intérêt de Ǧuwaynī pour la philosophie est probablement un legs de l'époque où il avait des convictions muʿtazilites.

[209] WATT William Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, *op. cit*., p. 82.

[210] *Ibid.*, p. 83.

[211] GILLIOT Claude, "Quand la théologie s'allie à l'histoire: triomphe et échec du rationalisme musulman à travers l'œuvre d'al-Ǧuwaynī", *Arabica*, Vol. 39, Fas. 2, Brill, Leiden 1992, p. 250-251.

étudié autant que l'œuvre de Māwardī intitulée *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*. Ǧuwaynī eut en quelque sorte la grande malchance de se retrouver coincé entre Māwardī et Ġazālī. Alors que, sans lui, Ġazālī ne serait probablement pas devenu Ġazālī, il resta toujours dans l'ombre de son étudiant célébrissime. Pourtant, dans la nouvelle ère qui se caractérisait par l'affaiblissement constant du pouvoir du calife, Ǧuwaynī fut un juriste dont l'approche dépassa les limites du discours des écoles juridiques classiques dans le domaine du droit politique et qui contribua à rendre plus flexibles certaines normes. Comme le précise Makram Abbès, « ce livre [*Ġiyāṯ al-umam fi-ltiyāṯ al-ẓulam*] témoigne, à nos yeux, de la maturité de la discipline du droit politique et illustre, plus que les autres textes, les tensions entre le légal et le légitime, la norme et l'exception, le juste et l'injuste qui ont animé le droit politique dès sa naissance. »[212]

A l'instar de celui de Māwardī, les paramètres les plus importants façonnant l'univers intellectuel de ses quasi-contemporains que furent Ǧuwaynī et Ġazālī, étaient la sécurité et la stabilité. Cependant, en tant qu'acteurs politico-intellectuels d'une époque chaotique, ils se démarquent aussi de lui de façon significative. La conquête de Bagdad par les Seldjoukides (1055) mit fin à la tutelle exercée par les Būyides sur le califat sans pour autant consolider ce dernier. Bien au contraire, le califat se trouva sous une tutelle encore plus écrasante que la précédente et, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, les Seldjoukides se montrèrent déterminés à en faire coûte que coûte une composante de leur dynastie. Alors que l'élément central de la pensée de Māwardī était le califat, chez Ǧuwaynī et Ġazālī, qui étaient plus proches des Seldjoukides que leur illustre aîné, celui-ci cède la place à la figure du souverain fort. Pour Ǧuwaynī et Ġazālī, la signification du califat était surtout liée au fait qu'il s'agissait d'une institution qui devait être défendue contre les chiites et les bāṭinis. Pour eux, ce qui importe avant tout est un État fort et puissant qui sera à même de mettre fin à l'éparpillement en fractions du *Dār al-Islam* (le pays de l'islam) pour le remplacer par l'union. Ce qui fait que, dans la pensée de Ǧuwaynī en particulier, la force devient pratiquement le facteur devant lequel s'effacent tous les autres. Māwardī accorde aussi de l'importance à l'unité mais pour lui, il suffit que, quelles que soient leurs prérogatives et croyances, les gens obéissent au calife et qu'en retour celui-ci ne fasse pas de distinction entre les uns et les autres.

La pensée de Māwardī étant toujours centrée sur le califat, il formule ses idées dans le cadre de l'approche politique non centralisatrice et flexible de celui-ci. En revanche, lui est

---

212 ABBÈS Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit.*, p.132.

conscient que cette époque-là est bel et bien révolu, à la fois grâce aux observations qu'il fit au centre du califat qu'était Bagdad et l'étroitesse de ses rapports avec Niẓām al-Mulk. Même le titre de son ouvrage indique sa lucidité et les objectifs qu'il s'était fixés. *Ǧiyāṯ* est en effet une allusion à Niẓām al-Mulk dont un des titres était *Ġiyāṯ al-dawla* (sauveur de l'État). Autrement dit, le livre de Ǧuwaynī est dédié à Niẓām al-Mulk, et ce de façon explicite (c'est écrit dans ses pages). « Le monde entier sait que ceux qui sont l'aube des jours, le refuge des gens et les véritables protecteurs de l'islam, sont désignés par des noms exprimant leur statut et le caractère de celui-ci et ce nom est *Ġiyāṯ al-dawla* [Niẓām al-Mulk]. Une fois terminé, que ce livre ait pour titre *Ġiyāṭ al-umam fi-ltiyāt al-ẓulam* et de même que le précédent est célèbre sous le titre de *Nizamī* [*al-ʿaqīda al-Niẓāmiyya*], que celui-ci soit connu sous le titre de *Ġiyāṯī*. » [213] Il est frappant de constater que, dans ce livre où il traite de la question de l'imamat, Ǧuwaynī affirme que c'est Niẓām al-Mulk, représentant d'un grand et puissant État, et non le calife ou le califat, qui vole au secours de la religion pour la défendre contre les ténèbres qui la menacent. Que Ǧuwaynī ait dédié ses livres (*Ġiyātī* et *Nizamī*) à Niẓām al-Mulk est un fait qui peut ne pas avoir de signification en lui-même ; cependant, ces ouvrages sont imprégnés, aussi bien entre les lignes qu'ouvertement, par la personnalité du grand vizir. Ce qui fait qu'on peut aussi considérer ce livre comme un reflet de la pensée de Niẓām al-Mulk, en qui Ǧuwaynī voit le leader de la nouvelle doctrine politico-religieuse, ce qui explique que les louanges qu'il lui adresse ne sont pas de celles qu'on réserve habituellement à un dirigeant politique à succès. Il n'est en effet guère possible de considérer les propos suivants simplement comme des éloges excessifs :

« [A]près corrections et révisions, j'en ai fait hommage [il évoque son ouvrage] à celui qui est le maître du monde, le défenseur de la religion, le refuge des peuples, le servant de l'épée et de la plume, à celui qui étend l'ombre de sa main sur la patrie et la décore avec les bannières de la Victoire par la grâce de ses précieux efforts. Bien qu'il ait connu de nombreuses fois la dureté de la guerre et qu'il ait fait tourner le moulin de la bataille, jamais il n'en est revenu les mains vides, jamais son éclatante fortune ne s'est assombrie, jamais il ne perdit de son intensité, jamais un de ses coups ne faillit. Son intensité à barré le chemin à bien des dangers, sa direction solide a préservé la patrie ; sa détermination a déjoué les ruses des ennemis, grâce à sa détermination le pays a connu la sécurité, le monde s'est embelli grâce à ses bienfaits et sa bonté ; son exemple a barré le chemin à l'hérésie, sa justice a dissipé les

[213] AL-ǦUWAYNĪ, *Ġiyāṭ al-umam fi-ltiyāt al-ẓulam*, 2 ème éd., Ed. par 'Abd al'Azm al Dib, Maktabat Imām al-Ḥaramayn, Doha 1981, p. 18.

ténèbres de la tyrannie, sa générosité a brisé la nuque de la pauvreté qui régnait avant lui. Ceux qui voulaient que les frontières de l'islam soient sans défense en sont restés bouche bée. Par l'entremise de sa vision acérée, Dieu permit l'unité, par son observation féconde, Il mit fin au désordre ; sa direction donna de l'assurance au peuple, les yeux des faits plongèrent dans un beau sommeil. La religion s'est affranchie de ses chaînes grâce à sa clameur et l'éclat de ses joues ; l'épée s'enorgueillit de se retrouver dans sa main droite ; désespérés et démunis retrouvèrent l'espoir grâce à son amour. Toutes les glorieuses têtes couronnées se baissent lorsque sa voix s'élève, le moindre mot surgi du bout de sa langue fait trembler tous les puissants lions au fond de leurs tanières. »[214]

Par conséquent, dès son titre, son ouvrage exprime un choix clair entre un grand État central et le califat. A ce stade de notre réflexion, il est important de souligner que, avec leur organisation formée d'un grand État ayant pour centre l'Iran, les Seldjoukides dépassent -tout en le révisant- le modèle classique étatique centré sur le califat. Le système consistant à disposer de la terre en la divisant en *iqṭās*, mis en oeuvre avec beaucoup d'habileté par Niẓām al-Mulk, permettait l'existence de grandes et puissantes armées toujours prêtes à la guerre grâce à la présence de soldats dont la subsistance était assurée par ces *iqṭās*. Par ailleurs, les provinces avaient perdu en grande partie leur autonomie interne. Il s'agit là ni plus ni moins de la résurrection de la tradition perse d'un grand État central. Alors que, jusqu'à ce stade de notre travail, il s'agissait de repérer les traces de la tradition étatique perse dans le *Dār al-Islam*, il devient désormais nécessaire de parler de l'islamisation de cette tradition. Il est évident que cette formation étatique centrée sur une armée puissante, rendue également possible par la grande capacité martiale qui était pour ainsi dire le seul talent des Turcs, allait aussi façonner dorénavant les idées et perceptions du peuple. « L'unité comme clé de la stabilité et la sécurité ; la force comme clé de la sécurité » : telle pourrait être l'expression la plus succincte des politiques menées à cette époque.[215]

Il devient dès lors plus facile de comprendre pourquoi Ǧuwaynī fait de la force l'élément central de sa pensée. Comparé à lui, et nonobstant son implication dans la politique,

---

[214] *Ibid.*, p. 12-14.

[215] Ǧuwaynī, s'oppose à l'idée qu'il puisse y avoir plusieurs États et plusieurs dirigeants : « L'objectif de l'imamat, tel que la religion de toute la nation l'a établi, consiste à rassembler les avis divergents, et unir les passions disparates. Il est évident, pour toute personne clairvoyante, que si les États connaissent des troubles, c'est bien à cause de la division de l'autorité, des divergences des opinions, et de l'agitation des passions. Or, la rectitude du pouvoir et le fondement de l'autorité découlent de la soumission à un seul avis qui serait reconnu. Une soumission à l'avis de quelqu'un qui serait doté d'un jugement inébranlable, sans [impliquer qu'il doive] faire fi des avis des autres, ou adopter une attitude despotique. » ABBÈS Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit.*, p.141.

Māwardī fait figure de penseur naïf. Étant resté fidèle à la tradition du *Dār al-Islam*, ce dernier a une conception beaucoup plus flexible et modérée de l'obéissance, fondée surtout sur la nécessité d'obéir à l'autorité, tandis que chez Ǧuwaynī, c'est à la force qu'est due l'obéissance. L'obéissance à l'autorité implique la réciprocité et une part plus ou moins grande de volontariat. Il n'y a nulle trace de réciprocité dans l'obéissance à la force, qui n'implique que des impositions et des obligations.

La définition de l'imamat formulée par Ǧuwaynī met très clairement l'accent sur la force. Selon lui, « [l]'imamat est un commandement qui concerne la religion et la vie mondaine, aussi bien sur le plan individuel que sur le plan social. Ses principaux objectifs consistent à protéger la patrie contre les agressions, diriger le peuple, répandre le message de l'islam (au besoin par la force des armes), remédier aux conflits et réparer les injustices commises par les oppresseurs contre les opprimés. »[216] Comme on peut le constater, d'une part Ǧuwaynī souligne l'importance de la force et de l'usage de la force armée, ce qui constitue l'argument le plus fondamental de cette nouvelle ère. D'autre part, sa définition de l'imamat ne comporte aucune précision théologique. En disant que « l'imamat est un commandement qui concerne la religion et la vie mondaine », Ǧuwaynī livre une définition très générale sans jamais évoquer la question de l'*imām* comme successeur de Prophète. Autrement dit, il affirme de façon extrêmement claire que l'imamat n'est pas une affaire de croyance mais une forme de leadership global.[217] Comparée à celle de Māwardī, la définition de l'imamat par Ǧuwaynī est beaucoup plus réaliste et pragmatique. Car le fait de passer sous silence la dimension théologique de cette question a pour conséquence un téléscopage entre les devoirs, prérogatives, responsabilités et qualités du calife et ceux du souverain. L'on peut considérer cela comme la phase préparatoire non pas d'un partage de pouvoir entre le calife et un souverain puissant mais d'une renonciation pure et simple du calife à l'ensemble de ses prérogatives au profit de ce dernier.

Bien que Ǧuwaynī indique que l'élection du calife est *wāǧib* (*farḏ,* obligatoire),[218] sa conception de l'élection est à son tour axée sur la force. Selon lui, il n'est pas concevable qu'une élection se fasse suite à un accord d'idées collectif (*iǧmāʿ*). En fait, il suffit du *bayʿa* (acte d'acceptation volontaire) ne serait-ce que d'un seul individu qui soit « vertueux, intelligent, possédant les compétences propres aux *imāms* et ayant des connaissances

---

216 AL-ǦUWAYNĪ, *Ġiyāṯ al-umam fi-ltiyāt al-ẓulam*, *op. cit*., p. 22.
217 *Ibid.,* p. 61.
218 *Ibid.,* p. 23.

théoriques et pratiques dans les domaines de l'administration et de la politique. »[219] Pour citer Aš'arī, à partir du moment où un individu se présente, les chiffres de deux, quatre ou quarante perdent leur sens. Lors de l'élection d'Abū Bakr au poste de calife, il n'y avait pas non plus consensus d'idées mais une fois qu'ʿUmar se manifesta pour faire *bayʿa* à Abū Bakr, les autres suivirent son exemple. En fait, il était même nécessaire de disposer d'une force à laquelle nul ne pouvait résister pour que ce premier *bayʿa* soit validé et que les opposants soient neutralisés. Le *bayʿa* devient absolu, se met en place et se renforce par le nombre et la force et se confirme par l'adhésion du peuple.[220] Une fois que l'identité de l'occupant du poste de calife a été déterminée de façon certaine, que chacun a courbé l'échine et rendu les armes, les administrés sont amenés de force à obéir. N'ayant d'autre choix que celle de l'obéissance, ils s'y résolvent bon gré mal gré.[221] D'abord l'imamat se met en place ensuite viennent la sujétion et l'obéissance.[222] Une fois qu'il était devenu calife et avait obtenu le *bayʿa* des Medinois, Abū Bakr n'attendit pas de recevoir celui des autres. Il mit immédiatement son armée en marche et s'assura l'obéissance des autres par la force quand la nécessité s'en fit ressentir.[223] Le cas inverse est également possible : il peut arriver que telle ou telle personne remporte le *bayʿa* d'une large majorité, mais s'il ne dispose pas de force armée, son imamat restera lettre morte.[224]

En somme, pour Ǧuwaynī, de nombreux éléments de l'élection au poste de l'imamat sont de l'ordre de la quantité négligeable. Ce qui compte c'est la force et l'accès au pouvoir du détenteur de la force. Selon cette logique, le califat (et le pouvoir d'une manière générale, car en définissant l'imamat comme une chefferie à portée générale, Ǧuwaynī souligne par la même occasion que le facteur le plus important est le pouvoir) revient à celui qui dispose de la force et non à celui qui le mérite et qui emporte l'adhésion de la majorité de la communauté. En fait, même l'évocation par Ǧuwaynī de l'élection correspond simplement au souci de ne pas se retrouver en porte-à-faux avec la tradition car, dans le cadre de sa théorie

---

219 *Ibid.,* p. 65.

220 *Ibid.,* p. 69-70. Ǧuwaynī va même jusqu'à affirmer que le *bayʿa* peut être secret, et qu'un groupe d'individus peuvent se retrouver entre eux avant une réunion ou une élection pour se metttre d'accord sur une attitude à adopter collectivement. Il affirme cela en évoquant les rumeurs selon lesquelles ʿUmar aurait fait son *bayʿa* en secret à Abū Bakr avant que l'élection n'ait eu lieu, en soulignant que cela n'a rien de condamnable. Voir *Ibid.,* p. 74. Agir en groupe est une chose qui va de soi dans le domaine de la politique mais le faire en secret peut être considéré comme relevant de la machination. Qu'une telle logique puisse trouver une expression et une justification juridiques sous la plume d'un juriste distingué n'est pas sans laisser songeur.

221 *Ibid.*, p. 57.

222 *Ibid.*, p. 57.

223 *Ibid.*, p. 67.

224 *Ibid.*, p. 72.

de la force, l'élection est réduite à une simple fonction d'arrière-plan, ce que confirme le fait que, contrairement à ce que voudrait le consensus qui prévaut chez les *'ulamā'*, Ǧuwaynī ne considère pas que l'individu unique susceptible de choisir l'*imām* doit satisfaire à l'obligation d'avoir la compétence nécessaire à l'*iǧtihād* et donc être un *muǧtahid*, se contentant d'indiquer qu'il suffit que ce soit une personne de bonne volonté disposant de la force armée.[225] En fait, ce que Ǧuwaynī appelle élection n'est autre que la désignation de la personne de son choix au poste de calife par celui qui détient la force. Il ne s'agit là évidemment pas de propos vains. En fournissant toutes ces explications, Ǧuwaynī est en train d'élaborer une théorie justifiant la nécessité que le détenteur de la force armée (le sulṭān, peut-être?) choisisse l'occupant du poste de calife. Māwardī voulait instaurer un équilibre entre autorité (califat) et pouvoir (*amīr al-umarā'*) et faire en sorte que le partage de prérogatives se fasse une fois que la situation de facto avait été placée dans un cadre juridique, tandis que dans le cadre de la théorie politique qui est la sienne, Ǧuwaynī minimise considérablement l'autorité tout en mettant sur un piédestal le pouvoir qui, pour lui, est de l'ordre du sine qua non. Il ne s'agit donc plus d'un partage de prérogatives mais de passation de pouvoir. Dans la théorie de Ǧuwaynī, le califat n'a plus qu'une signification symbolique. Comme nous le verrons par la suite, chez Ġazālī le califat sera même conçu comme un poste qui peut être assumé par un individu qui exerce sa fonction par personne interposée, c'est-à-dire en déléguant certaines de ses compétences à autrui. Même la moindre discussion sur les qualités que doit posséder le calife devient ainsi inutile.

L'ouvrage de Ǧuwaynī est particulièrement précieux[226] car il y remet en question pour la première fois l'obligation pour le calife d'être issu de Qurayš. Il fait cela en procédant avec précaution, sans doute en prévision d'éventuelles réactions, en indiquant d'emblée que le calife doit être issu de Qurayš ;[227] il est cependant tout à fait clair que son intention véritable est d'ouvrir le débat sur cette question. Ǧuwaynī commence par préciser qu'il n'est pas certain que le *ḥadīṯ* selon lequel « l'autorité ne doit pas quitter cette tribu des Qurayš » soit

---

225 *Ibid.*, p. 72.

226 C'est ainsi que Makram Abbès résume les idées de Ǧuwaynī quant aux qualités que doit posséder le calife : « Al-Ǧuwaynī met l'accent sur les vertus scientifiques dont le souverain doit se parer. Grâce à la bonne connaissance de la loi, et de ses statuts, il acquiert une autonomie de jugement qui le dispense d'être tributaire des jugements des savants, même si la consultation des autres avis reste une qualité louable. Vertu cardinale aux yeux d'al-Ǧuwaynī, l'autonomie du souverain concentre et fédère plusieurs qualités : la *kifāya*, capacité à exercer la fonction, la science (*'ilm*), la crainte de Dieu (*taqwā, wara'*), la liberté (*ḥurriya*) et la masculinité (*ḏukūra*). Elle constitue, avec l'appartenance à la tribu de Qurayš, la condition de l'accession à la charge suprême de la direction de la communauté. Lorsqu'elles sont réunies, ces deux qualités font du chef le véritable artisan de l'unité de la communauté. » ABBÈS Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit.*, p.139-140.

227 AL-ǦUWAYNĪ, *Ġiyāṯ al-umam fi-ltiyāt al-ẓulam*, *op. cit.*, p. 79.

authentique. Selon lui, bien que le principe de cette condition sine qua non soit défendu par l'ensemble des *ʿulamāʾ* sans exception aucune et que cela soit compréhensible pour des raisons historiques, que l'accès au poste de calife puisse dépendre du fait de descendre de telle ou telle lignée est illogique.[228]

Il faut avant tout souligner que c'est très courageux de la part de Ǧuwaynī d'entamer ce débat, fût-ce de manière hésitante, surtout dans le contexte historique qui était le sien. Quant à savoir ce qui l'a poussé à prendre cette initiative, c'est une question à laquelle il est difficile de répondre brièvement. Une première possibilité est que, s'étant rendu compte, grâce aux liens étroits qu'il entretient avec Niẓām al-Mulk, du fait que les Seldjoukides ont l'intention de s'emparer du poste califal, Ǧuwaynī est en train d'en poser les premiers jalons.[229] Autre possibilité : Ǧuwaynī en est arrivé à souhaiter que l'autorité et le pouvoir soient réunis entre les mains d'une seule personne suite à une analyse purement théorique. Il se peut qu'il ait considéré que, même réduit à un rôle purement symbolique, la simple présence du califat pourrait, en tant qu'instance de pouvoir séparé, provoquer une remise en cause de la légitimité du pouvoir et que cela aurait pour effet d'aggraver le désordre et le chaos existants. On ne pouvait en effet jamais tout à fait écarter la possibilité que les opposants puissent éroder le pouvoir en s'appuyant sur cette deuxième instance. L'idéal serait donc qu'autorité et pouvoir soient concentrés entre les mains d'un seul individu, et que la détention du pouvoir ne soit possible que grâce à la force armée. Or, les ʿAbbāsides n'en disposent pas et ne sont pas non plus susceptibles d'en acquérir à l'avenir. Dès lors, il devient légitime que le poste califal revienne au plus fort. « Cela [le califat] est une faveur que Dieu accorde à qui Il veut. »[230] Il s'agit là de l'une des différences les plus importantes entre Ǧuwaynī et Ġazālī. S'agissant de la question du partage de l'autorité, Ġazālī s'efforce de trouver un compromis entre le calife et les Seldjoukides alors que Ǧuwaynī pense que la puissance doit avoir un détenteur unique. En affirmant que « [l]e pouvoir, aujourd'hui, est

---

228 *Ibid.,* p. 80. Ǧuwaynī n'hésite pas non plus à discuter de la condition d'appartenance à Qurayš dans les chapitres suivants de son livre. Voir *Ibid.,* p. 308-315.

229 Il semble évident qu'aux yeux de Ǧuwaynī le détenteur véritable du pouvoir était, non pas les Seldjoukides, mais Niẓām al-Mulk, qu'il définit comme le maître de l'Est et de l'Ouest. Voir *Ibid*., p. 305.

230 *Ibid.,* p. 82. Le fait que Ǧuwaynī voie tout comme une émanation de la volonté de Dieu est lié à la thélogie ašʿarite. « Selon Ǧuwaynī, al-Ašʿari aurait voulu exprimer trois choses dans son œuvre: 1) que la destinée de l'homme est fixée a chaque instant par Dieu ; 2) qu'il n'y a dans la nature aucune puissance agissante qui soit indépendante de lui ; 3) que la puissance de l'homme n'est que dérivée, autrement dit que la capacité de l'homme est contingente et qu'elle est constamment en relation avec tel ou tel pouvoir, créé par Dieu. » GILLIOT Claude, "Quand la théologie s'allie à l'histoire: triomphe et échec du rationalisme musulman à travers l'œuvre d'al-Ǧuwaynī", *op. cit.*, p. 249.

synonyme de puissance »,[231] Ġazālī rejoint la théorie de la puissance de Ǧuwaynī ; en revance, dans la hiérarchie qu'il prévoit, le calife et le sulṭān occupent le même rang.[232]

Dans le cinquième chapitre de son livre, Ǧuwaynī définit les conditions nécessaires pour la destitution ou démission de l'*imām*.[233] Une fois de plus, les idées qu'il formule à ce sujet sont axées sur la chaîne que forment force, sécurité et unité mais là où le bât blesse est que, comme Māwardī, il ne fournit pas d'explication satisfaisante, ni concernant le cadre juridique de cette destitution ni quant à savoir qui a la compétence nécessaire pour mettre en branle ce mécanisme. La seule solution que propose Ǧuwaynī consiste à proposer la réorganisation d'une élection pour élire un nouveau calife mais il s'agit, là aussi, d'une prise de position qui légitime les situations de facto. Il ne dit pas mot sur un éventuel organisme qui aurait pour fonction d'évaluer et au besoin destituer le calife. Il y a l'idée que le nombre d'électeurs peut être réduit à une seule personne.

Un autre point épineux, présent aussi bien chez Māwardī que Ǧuwaynī, est la question que l'occupant du poste califal puisse être désigné par délégation. Ǧuwaynī entérine à son tour le principe selon lequel le choix du calife peut se faire par la désignation d'un *walī al-ʿahd* (successeur), ce dont la justification est le fait qu'Abū Bakr ait désigné ʿUmar comme son *walī al-ʿahd*.[234] C'est ainsi que la posture des *ʿulamāʾ* de l'*ahl al-sunna* tendant à légitimer a posterori des faits historiques qui sont autant de faits accomplis provoque une confusion méthodologique duelle qui constitue un énorme problème sur le plan juridique. De plus, le fait qu'aucune explication ne soit fournie (ni aucune condition formulée) quant aux situations nécessitant qu'une nouvelle élection ait lieu ou qu'un *walī al-ʿahd* soit nommé, ouvre la porte aux initiatives arbitraires et légitimer l'arbitraire revient à légitimer la loi du plus fort. De fait, nous pouvons aisément constater que les puissants de l'époque ont transformé l'institution califale en dynastie dès que l'occasion s'en est présentée. Ǧuwaynī lui-même le reconnaît clairement mais comme il lui est impossible de trancher clairement entre élection et nomination, il est impuissant à résoudre ce dilemme.[235] Une conséquence encore plus importante de son entreprise est que, s'agissant de situations où il n'y a ni élection ni *walī al-ʿahd*, elle établit une équivalence entre l'imamat d'un individu qui a accédé à cette fonction par la force des armes et suite à une invasion et celui d'un individu élu, cela étant justifié par

---

231 AL-ĠAZĀLĪ, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, Dār al-Maʿrifaẗ, Beyrouth 1990, Vol. 1, p. 13.
232 *Ibid*., p. 141.
233 AL-ǦUWAYNĪ, *Ġiyāṯ al-umam fi-ltiyāt al-ẓulam,* 2 ème éd., *op. cit*., p. 98-116.
234 *Ibid.,* p. 134.
235 *Ibid.,* p. 138-139.

la nécessité d'éviter que la société se retrouve sans dirigeant.[236]

L'éloge du pouvoir, de la puissance, de l'unité et de la stabilité qui irrigue l'ouvrage de Ğuwaynī de part en part atteint son point culminant avec le fait qu'il aille jusqu'à en consacrer une partie à la question de la possibilité pour Niẓām al-Mulk de partir en pèlerinage.[237] Il n'est pas *ğāʾiz* (admissible d'un point de vue religieux) qu'une personne chargée des affaires de l'État parte en pèlerinage, car cela l'amènerait ipso facto à négliger ses devoirs. En termes islamiques, en s'acquittant de ses responsabilités Niẓām al-Mulk accomplissait le plus grand acte de dévotion qui soit, ce qui le libérait de l'obligation du pèlerinage. Nous ne savons pas ce qui a amené Ğuwaynī à traiter de ce sujet : il se peut que Niẓām al-Mulk lui-même ait demandé à avoir une *fatwā* portant là-dessus. Alors qu'il n'y a pas le moindre mot sur les Seldjoukides ou le sulṭān dans son livre, Ğuwaynī ne se contente pas d'y évoquer explicitement Niẓām al-Mulk mais le range de surcroît parmi les *vizirs de l'islam*.[238] Non seulement le sens de cette expression est tout sauf clair sous la plume de Ğuwaynī mais sa légitimité juridique est sujette à caution. Le calife ʿabbāside a déjà un vizir et Niẓām al-Mulk est celui du sulṭān seldjoukide. De toute évidence, Ğuwaynī est en train de déployer ouvertement un effort considérable pour faire approuver les politiques menées par Niẓām al-Mulk et le représenter comme le véritable défenseur de l'islam.

Qui plus est, tout en plaçant Niẓām al-Mulk dans le cadre de la catégorie générale des *vizirs de l'islam*, Ğuwaynī souligne également qu'il serait plus judicieux que, durant les périodes sans *imām*, le pouvoir décisionnel revienne au *vizir de l'islam* (alors que par ailleurs les décisions prises sans l'accord de l'*imām* par des insurgés qui imposent leur domination à celui-ci sont valables à ses yeux). En fait, il est en train de dire en filigrane que la domination ʿabbāside est arrivée à son terme, qu'il est possible de définir l'époque comme une ère sans *imām* et, qu'en une période pareille, c'est le défenseur véritable de Islam qu'est le *vizir de l'islam* (c'est-à-dire Niẓām al-Mulk) qui devrait disposer du pouvoir décisionnel. Dans les pages suivantes de son ouvrage, Ğuwaynī légitimisera du reste le rôle qu'il attribue à Niẓām al-Mulk dans une partie intitulée non pas « devoirs et responsabilités du vizir » comme on

---

236 *Ibid.,* p. 317. A la suite de Ğuwaynī, les *fuqahā* de l'*ahl al-sunna* se mirent à déclarer, fût-ce avec hésitation, qu'ils préféraient un dirigeant cruel mais fort à un dirigeant pieux mais faible. Les impératifs imposés par les conditions de l'époque furent justifiés et formalisés de manirèe théologique grâce à l'évocation de l'idée qu'il serait risqué de s'écarter de la voie, droite et rassurante, de l'*al-salafal-ṣāliḥ* (les Pieux Prédécesseurs) et qu'une éventuelle révolte sèmerait la zizanie au sein de la communauté des croyants. Voir EVKURAN Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, *op. cit*., p. 267.

237 AL-ĞUWAYNĪ, *Ġiyāṯ al-umam fi-ltiyāt al-ẓulam, op. cit*., p. 364-373.

238 *Ibid.,* p. 375.

aurait pu s'y attendre mais « devoirs et responsabilités de Niẓām al-Mulk. »[239] Le fait de formuler une définition de responsabilités et de devoirs conçue sur mesure pour un individu, dans le cadre d'un texte juridique de surcroît, ne peut que servir à créer un culte de leader (ce qui est du reste en accord avec la tradition étatique perse).

En résumé, que les *ʿulamāʾ* sunnites, en la personne de Māwardī et Ǧuwaynī, aient élaboré une nouvelle discipline et produit des oeuvres dans le domaine du droit politique est un phénomène lié de près aux crises politiques de cette époque.[240] Tout en essayant de trouver ainsi des solutions pour résoudre ces crises, les *ʿulamāʾ* sunnites sont aussi en train de répliquer, volens nolens, aux thèses chiites sur l'imamat qui les ont déclenchées. L'un des points communs les plus importants – si ce n'est le plus important – de tous ces ouvrages de droit politique est le fait de polémiquer avec le chiisme et les autres mouvements politiques de cette époque. L'on constate aisément que, face aux thèses de chiisme, les *ʿulamāʾ* sunnites étaient en difficulté et qu'il leur arrivait souvent de tomber dans la contradiction. Il est par exemple paradoxal que, tout en affirmant que le problème de l'imamat relève de l'*iǧtihād*, les *ʿulamāʾ* de l'*ahl al-sunna* n'aient pu éviter d'en débattre au plan de l'*iʿtiqād* (croyance).[241] Malgré cela, il est tout aussi vrai que l'intérêt considérable que les *ʿulamāʾ* avaient pour les développements politiques de l'époque leur permit de produire un corpus d'oeuvres non négligeable.[242] Cette entreprise eut pour effet de rapprocher les *ʿulamāʾ* de la politique et

---

239 *Ibid.,* p. 373-384.

240 C'est ainsi que Makram Abbès résume les raisons de l'émergence de ce genre et les objectifs visés par les écrits qui en relèvent : « Ecrits après les nombreuses crises politiques que le monde musulman a vécues du XIe au XIIIe siècle (Croisades, invasions mongoles, chute de Bagdad et du califat abbaside en 1258), les ouvrages tardifs de droit qui portent le plus souvent le titre de Politique légale (*al-Siyāsa al-šarʿiyya*) renoncent à la réflexion juridique pour insister sur les peines légales (*ḥudūd*), et continuent même à ressasser les thèmes théologiques des premiers ouvrages sur l'imamat, dans le but de faire régner l'orthodoxie. » ABBÈS Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit*., p.132-133.

241 Voir EVKURAN Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, *op. cit*, p. 129.

242 Ce sont surtout Ǧuwaynī et Ġazālī qui ont forcé les limites des schémas de pensée traditionnels de l'*ahl al sunna*, notamment grâce au grand intérêt dont ils font preuve pour la philosophie. Tout en enrichissant leur pensée, cela eut aussi pour effet d'aggraver leurs contradictions. Ġazālī et Ǧuwaynī se ressemblent par bien des aspects : le premier s'est engagé dans la voie du *taṣawwuf* après avoir vécu une crise intime profonde et on peut également en déceler l'influence chez le deuxième. Dans les premières pages de son livre, Ǧuwaynī utilise des notions propres au *taṣawwuf* telle que le *waǧd* (extase) et dit que « [c]elui qui plonge dans le *kalām* a le coeur assoiffé, celui qui connaît Dieu a la langue courte. » Voir AL-ǦUWAYNĪ, *Ġiyāṯ al-umam fi-ltiyāt al-ẓulam*, *op. cit*., p. 3-5. Cette formule trahit clairement l'influence du *taṣawwuf*. Aussi bien Ǧuwaynī que Ġazālī se plongèrent tellement profondément dans le *kalām* (ou plus généralement la philosophie) qu'ils finirent par se réfugier dans le havre de paix qu'était le *taṣawwuf* pour se libérer des doutes et du bouleversement psychologique que cela avait provoqué chez eux. Nous reviendrons plus tard sur les crises vécues par Ġazālī. Quant à Ǧuwaynī, la légende veut qu'il ait dit ceci à ceux qui l'entouraient alors qu'il était sur son lit de mort : « Mes amis ! N'étudiez pas le *kalām*. Si j'avais su quelles allaient en être les conséquences pour moi, jamais je n'aurais étudié le *kalām*. Soyez témoins du fait que je renie toutes les paroles en contradiction avec le *sunna* que j'aie pu prononcer et que je meurs rempli des mêmes sentiments religieux que n'importe quelle vieille femme de

même de les placer au centre de celle-ci, ce qui contribua de manière significative à la transformation qualitative de la classe des *ʿulamā'*. A partir de cette période, il devient possible de parler de rapports relevant de l'association, de l'enchevêtrement ou de l'alliance entre savoir et pouvoir. Que la nature de cette association ait changé avec le temps au profit du pouvoir n'est pas dû à l'impuissance ou au manque de compétence des *ʿulamā'* mais aux choix qu'ils firent eux-mêmes.

Nous reviendrons sur la relation entre *ʿulamā'* et le pouvoir lorsque nous aborderons Ġazālī mais il nous semble utile de souligner d'ores et déjà le point suivant : la religion fut placée sous le contrôle de l'État et, en plus d'être autocratique, celui-ci acquit également un caractère théocratique. Cela doit être considéré comme un triomphe de l'ancienne tradition étatique parvenue à imposer sa domination sur la religion comme sur tous les autres aspects de la société. Alors qu'il était possible de parler jusque-là de l'influence de la religion sur l'État, il s'agit désormais de l'hégémonie de l'État sur la religion, dont il fera un de ses instruments pour ne pas dire une de ses extensions.

B) Al-Ġazālī

1) Ġazālī en tant que figure emblématique

De même que Niẓām al-Mulk était le plus important acteur politique de l'idéologie sunnite, de même al-Ġazālī était la figure emblématique par excellence de cette période sur le plan intellectuel. De ce fait, il n'est pas facile d'évaluer et de catégoriser al-Ġazālī dont l'influence demeure intacte dans le monde musulman malgré le passage de mille ans, ce dont témoigne le fait qu'il y suscite encore des réactions aussi bien négatives que positives. Il est vrai qu'al-Ġazālī est un penseur très important pour le dogmatisme sunnite. Ce serait cependant manquer de pertinence que de qualifier Ġazālī de penseur dogmatique et de faire l'économie d'une réflexion sur ses écrits. Car, même lorsqu'il s'oppose à la philosophie, Ġazālī fait lui-même œuvre de philosophe, initiant ainsi d'une certaine manière à la philosophie des milieux qui y étaient complètement hermétiques.[243]

Nishapur. AL-ḎAHABĪ, *Siyar aʿlām al-nubalā', op. cit*., Vol. 18, p. 474. Ġazālī et Ǧuwaynī nous fournissent chacun un exemple amer, aussi bien du climat de chaos dont sont victimes les intellectuels de cette époque que des contradictions de taille qui sont les leurs.

[243] Abdolhossein Zarinkoob, qui est l'auteur de plusieurs ouvrages sur l'histoire et la littérature iraniennes, définit Ġazālī comme un philosophe qui s'oppose à la philosophie dans son livre intitulé *Farār az madrasa* (L'évasion du madrasa), qui est consacré à la vie et l'oeuvre de Ġazālī. ZARRĪNKŪB ʿAbdul Ḥusayn, *Farār az madrasa*, Amīr Kabīr, Téhéran 1974, p. 166. Dans le même ouvrage, sont cités les propos suivants d'Abū Bakr Ibn al-ʿArabī sur Ġazālī: « Notre Šayḫ Abū Ḥāmid a bel et bien avalé la philosophie mais quand il a voulu la

Il faut souligner avant tout que Ġazālī a des affinités méthodologiques avec la pensée scientifique. Même s'il s'oppose à une pensée, Ġazālī s'efforce d'acquérir le plus de savoir possible la concernant. En résumé, il cherche à bâtir son opposition intellectuelle sur des bases solides et n'hésite pas à exprimer clairement la teneur des thèses auxquelles il s'oppose au moment de formuler ses contre-arguments. Cette approche lui a permis d'intégrer avec beaucoup de bonheur la logique,[244] qu'il considère comme une branche de la philosophie, à sa propre pensée.

Engagé dans une recherche permanente, al-Ġazālī est très studieux et prolifique.[245] Son intelligence est également indéniable. Quant à sa culture, il maîtrise le savoir relatif aux progrès qui eurent lieu à son époque dans tous les domaines. Al-Ġazālī n'est pas seulement un penseur : c'est également une figure politique et c'est peut-être cet aspect de sa personnalité qui l'a empêché de devenir encore plus brillant qu'il ne le fut sur le plan intellectuel. C'est probablement aussi cela qui fut à l'origine des crises personnelles que vécut Ġazālī. Il était en effet inévitable qu'il y eût un conflit en lui entre le penseur aspirant à tout savoir et l'homme politique qui avait très tôt choisi son camp dans un conflit politique majeur. De ce fait, et bien que son œuvre constitue la référence la plus souvent citée par les politiciens dogmatiques qui vinrent après lui, on peut aussi affirmer que Ġazālī était prisonnier des dilemmes politiques de son époque.

Malgré l'étendue de ses recherches et malgré tout ce qu'il a pu dire, en dernière analyse Ġazālī était un partisan et non un opposant de la politique sunnite dominante de son temps. A titre d'exemple, lorsqu'on compare les écrits de Ġazālī et les actes de Niẓām al-Mulk, on constate une parfaite harmonie entre discours et action. Là aussi on est confronté au problème, probablement insoluble, consistant à déterminer lequel des deux fut influencé par l'autre ; on peut évidemment aussi supposer qu'ils s'influencèrent mutuellement. Mais les

---

vomir, il n'y est pas parvenu. » Voir *Ibid.*, p. 181. Cet ouvrage de Zarinkoob n'est malheureusement disponible ni en français ni en anglais. Bien qu'il s'agisse d'une œuvre comportant des passages dont le sentimentalisme nuit à son objectivité, il s'agit d'un des livres les plus riches consacrés à Ġazālī : on voit notamment que l'auteur a méticuleusement passé en revue les sources historiques et littéraires iraniennes relatives à Ġazālī.

244 AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl*, *op. cit.*, p.76-77.

245 Zarinkoob relate une rumeur selon laquelle, tout en poursuivant ses études à la Madrasa de Nishapur, Ġazālī prenait en secret des cours de mathématiques et d'astronomie auprès du grand poète et mathématicien ʿUmar Ḫayyām. Ḫayyām était mal vu dans les milieux religieux à la fois à cause de son mode de vie et ses activités, ce qui explique pourquoi ces cours se faisaient secrètement – à supposer que la rumeur en question soit véridique, bien entendu. Voir ZARRĪNKŪB ʻAbdul Ḥusayn, *Farār az madrasa*, *op. cit.*, p. 43. Lorsqu'il passe en revue les thèmes de la philosophie, Ġazālī indique qu'il n'est pas contre les mathématiques, ce dont on peut déduire qu'il avait des connaissances dans ce domaine. Ġazālī a cependant également souligné que le fait de se consacrer de façon excessive aux mathématiques était dangereux et pouvait mener à l'hérésie. Voir AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl , op. cit.*, p. 74-76.

écrits même de Ġazālī nous montrent qu'il accordait de l'importance aux personnalités politiques. Voici ce qu'il dit dans son ouvrage autobiographique *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl* :

« Je comptais me mettre à l'étude de leur doctrine, lorsqu'un ordre formel du Calife vint m'enjoindre d'écrire un traité sur ce sujet. Je ne pouvais me dérober. A mon impulsion personnelle s'ajoutait un moteur externe. J'entrepris donc la collecte des textes et des propos dus aux partisans de l'« Enseignement. »* Je tins compte de discours récents, différents de ceux que tenaient les premiers représentants de la secte. J'ai, de la sorte, composé un recueil bien classé, où j'ai apporté des réponses complètes. »[246]

« Je vis donc que la foi avait faibli à ce point, pour tous ces motifs. Je me sentais capable de dévoiler ces ambiguïtés : démasquer ces gens-là m'était plus facile que boire un verre d'eau, tant j'avais fréquenté leurs sciences et leurs voies — je veux dire celles des Mystiques, des Philosophes, des partisans de l'Enseignement et des prétendus savants. Alors, ma décision jaillit, comme un silex, nette et précise : « A quoi bon la solitude et la retraite, quand le mal est universel, que les médecins sont malades, et les hommes sur le point de périr ? » Là-dessus, je me mis à réfléchir : « Tu vas donc entreprendre de dissiper cette tristesse et de chasser ces ténèbres, alors que le temps est à la torpeur et l'époque à la vanité. Toi qui voudrais remettre tes contemporains dans le droit chemin, sache bien qu'ils vont tous se retourner contre toi. Comment leur tenir tête, et comment vivre avec eux, si le moment n'est pas propice, et sans l'appui d'une autorité religieuse contraignante ? ».

Il me semble donc que Dieu m'autorisait à continuer ma retraite, sous prétexte que j'étais incapable d'administrer victorieusement la preuve de la vérité. C'est alors que, par la volonté de Dieu, les autorités se décidèrent spontanément, sans pression extérieure, et me donnèrent l'ordre strict de me rendre à Nishapur, pour combler le vide de mon absence. L'injonction fut assez impérative pour m'exposer, en cas de refus, à tomber en disgrâce. »[247]

Comme on peut le constater, Ġazālī a toujours été proche de l'autorité étatique, considérant, selon ses propres termes, les désirs des puissants comme des ordres. Zarinkoob indique quant à lui que, une fois engagé dans la voie du *taṣawwuf*, Ġazālī prit la décision de ne jamais se présenter devant aucun souverain et de n'accepter aucun cadeau, bien ou titre de leur part, ce dont il fit serment devant Dieu. [248] Watt relate de son côté que dans son ouvrage

---

246 AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl* , *op. cit*., p. 85-86.
**Ta'līmīyya* (ta'limisme), ismā'īlisme.
247 *Ibid*., p.112-113.
248 ZARRĪNKŪB 'Abdul Ḥusayn, *Farār az madrasa*, *op. cit*., p. 138 et 145.

intitulé *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, Ġazālī écrit que les vrais savants ne doivent en aucun cas ni avoir affaire aux dirigeants ni accepter une quelconque charge de leur part. Le savant doit même refuser d'être payé pour son travail.[249] Ces critiques de Ġazālī visaient les *ʿulamāʾ* qui nouaient des rapports étroits avec le pouvoir dans l'espoir d'en tirer des bénéfices matériels, certains allants même jusqu'à faire eux-mêmes directement de la politique. Malgré cela, il est lui-même retourné à la madrasa en 1105. Qu'il ait pu s'accorder le privilège de déroger à la règle qu'il avait lui-même définie doit être motivé par le fait qu'il n'espérait aucune récompense en retour. Mais il est de toute façon évident que Ġazālī se voyait lui-même comme l'exception confirmant la règle en toute circonstance. Il se peut également qu'il considérait que ce sont des hommes d'État comme Niẓām al-Mulk, qui partageaient ses idées, qui constituaient une exception : par conséquent, les relations que l'on pouvait nouer avec eux n'entraient pas dans le cadre des critiques qu'il formulait vis-à-vis d'autres *ʿulamāʾ*.

Nous ne pouvons cependant guère considérer ses écrits comme le fruit d'une quelconque pression : il n'existe aucune donnée susceptible de confirmer une telle hypothèse. Bien au contraire, Ġazālī écrit avec l'état d'esprit de quelqu'un qui se sent chargé d'une mission et avec la croyance que les raisons qui le poussent à écrire sont d'ordre divin[250] : c'est une chose que l'on ressent très fortement à la lecture de ses ouvrages. C'est peut-être parce qu'il avait la conviction d'avoir été chargé d'une mission par Dieu en personne que Ġazālī considérait qu'il avait le droit de prononcer des jugements définitifs.[251] En effet, le style de Ġazālī est celui d'un auteur qui a la prétention de formuler des vérités valables pour la Terre entière avec la certitude d'être infaillible, phénomène auquel sa longue carrière d'enseignant n'est sans doute pas étrangère non plus. Du fait de considérer qu'il est de son devoir de dire la vérité sur tous les sujets, la majeure partie de son œuvre est consacrée à l'analyse des courants intellectuels et politiques de son temps avec le but de démontrer qu'ils se fourvoient. Il n'est pas difficile d'imaginer qu'il s'agit là d'une tâche qui comporte toutes sortes de risques, dont il serait impossible de s'acquitter tout seul. C'est la raison pour laquelle Ġazālī est obligé de prendre appui sur les détenteurs du pouvoir politique afin d'accomplir ce travail qu'il

---

249 WATT W. Montgomery, *The Muslim Intellectual (1963)*, Kazi Publications, [EBook], Chicago 2001, p. 198-199.

250 Voir AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl* , *op. cit*., p.114-115.

251 Selon un *ḥadīṯ* le Prophète aurait dit « Dieu enverra un meneur qui ravivera la religion au début de chaque siècle. » Il existe des indices selon lesquels l'entourage proche et les amis de Ġazālī entretenaient l'idée que le meneur de son époque n'était autre que lui et que Ġazālī lui-même y croyait. Voir AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl, op. cit*., p.114. Voir aussi WATT W. Montgomery, *The Muslim Intellectual, op. cit*., p. 251.

considérait comme un devoir sacré.

En fait, la posture de Ġazālī reflète parfaitement l'atmosphère psychologique de son époque : en effet, du pouvoir politique à l'homme de la rue, le camp sunnite est dominé par le sentiment de la peur, chacun croyant tout à fait sérieusement que la religion est en danger. Les révoltes dévastatrices du bāṭinisme, l'approche sectaire et exclusive du chiisme et la pluralité caractérisant la sphère des idées avaient engendré une grande peur dans les milieux dominants. Le caractère de la peur éprouvée variait évidemment en fonction de celui à qui l'on avait affaire : les uns craignaient la perte possible de leur pouvoir et de leur influence, d'autres la vengeance qui pouvait s'abattre sur eux ; d'autres encore redoutaient sincèrement que la religion musulmane et toutes ses valeurs puissent définitivement disparaître. Ġazālī fait partie de ceux qui luttaient de bonne foi pour la survie de l'islam. Selon lui, le socle sur lequel repose la religion Islamique est la croyance en Dieu et en l'au-delà. Les commandements de la religion doivent être suivis à la lettre et ne sauraient souffrir nulle hésitation ou excuse. Dans le cas contraire, et quelle que soit la thèse qu'on avance, on serait coupable d'apostasie.

C'est cela qui explique la rigidité de Ġazālī quand il s'agit d'avoir le dernier mot alors que, dans sa vie quotidienne, il n'hésitait pas à entrer en contact avec des individus de tous les milieux et s'efforçait de comprendre tout un chacun. De même, bien que son approche soit méthodologiquement compatible avec la pensée scientifique, ses jugements sont toujours radicaux et définitifs.[252] C'est pour cette raison que les chefs de file d'une politique dogmatique sunnite érigèrent les jugements prononcés par Ġazālī en loi. Quant à savoir si l'indéniable culture intellectuelle de Ġazālī, le soin qu'il mettait à construire des liens de thèse-antithèse dans ses raisonnements, sa capacité à classifier les phénomènes et son talent dans l'utilisation de la logique ont été considérés comme un héritage à préserver, il y aurait là matière à débattre.[253]

---

[252] Watt indique que Ġazālī était plus modéré que les *kalāmistes* de son époque et qu'il était gêné par le fait que ceux-ci n'hésitaient pas à émettre des jugements sans appel au moindre prétexte en décrétant que telle ou telle personne s'était rendue coupable d'apostasie. Ġazālī était pour que, une fois établi un consensus concernant les principes essentiels de la foi, les différenciations ne se fassent qu'à partir de notions telles que le péché. Watt relate que Ġazālī formule cette solution pacifique en détail dans son oeuvre intitulée *Fayṣal al-tafriqa bayn al-islām wa-l-zandaqa*. Voir WATT W. Montgomery, *The Muslim Intellectual, op. cit.*, p. 199-200. En fait, Ġazālī a surtout rédigé *Fayṣal* en opposition à la pensée bāṭiniste : un examen attentif révèle que la solution pacifique à laquelle Watt fait allusion est surtout valable pour le camp sunnite. Ġazālī cherche d'une certaine manière à inciter les sunnites à laisser de côté leurs querelles internes pour se concentrer sur le véritable danger qui les guette. Pour *Fayṣal al-tafriqa bayn al-islām wa-l-zandaqa* voir AL-ĠAZĀLĪ, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance,* Traduit par Mustapha Hogga, Vrin, Paris 2010.

[253] Watt fait probablement allusion à ces caractéristiques de Ġazālī lorsqu'il affirme que celui-ci a des affinités avec la pensée moderne européenne et américaine. Voir WATT W. Montgomery, *The Muslim Intellectual*, *op. cit*., p. 9.

2) La vie de Ġazālī

Al-Ġazālī, dont le vrai nom était Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ṭūsī est né en 1058 au Khurāsān, dans la ville de Ṭūs.[254] La période où il vécut est celle où les Seldjoukides fondèrent une dynastie et un État, processus dont le point de départ géographique fut le Khurāsān. Ġazālī a passé toute sa vie sous le règne des Seldjoukides. Les sources historiques nous indiquent que son père était fileur de laine et qu'il faisait commerce du fruit de son travail dans le magasin dont il était le propriétaire. Sur son lit de mort, celui-ci chargea un ami *ṣūfī* de veiller au bien-être de ses fils Abū Ḥāmid et Aḥmad et faire en sorte qu'ils reçoivent une bonne éducation, lui confiant une somme d'argent pour ce faire.[255] Le *ṣūfī* qui s'occupa des deux garçons et leur apprit à lire et à écrire était un homme pauvre. Une fois épuisés les fonds légués par le père, il orienta les deux frères vers une madrasa pour qu'ils y poursuivent leur éducation. Après avoir reçu un enseignement selon les préceptes de l'école šafīʿite pendant quelque temps dans sa ville natale, Ġazālī se rendit à Ǧurǧān avant de rentrer à Ṭūs où, pendant trois ans, il consolida le savoir qu'il avait acquis durant son voyage. Il alla ensuite à la Madrasa Niẓāmiyya de Nishapur[256] pour suivre l'enseignement d'al-Ǧuwaynī, célèbre sous son nom honorifique d'*imām al-ḥaramayn* (imam des deux villes [la Mecque et Médine]) et demeura auprès de son maître jusqu'à la mort de ce dernier.

Ġazālī apprit le *fiqh* (droit) selon l'école šafīʿite d'al-Ǧuwaynī, qui était le chef de file de l'école ašʿarite, se spécialisant en *uṣūl al-fiqh* (sources du droit), dialectique, théologie dogmatique (*kalām*) et logique (*manṭiq*) ainsi que dans le domaine des différences entre écoles juridiques. Il étudia également la philosophie.[257] Après la mort, survenue en en 1085, d'al-Ǧuwaynī dont il était l'élève préféré,[258] Ġazālī se rendit auprès de Niẓām al-Mulk dans

---

254 De son vivant, Ġazālī était surnommé *zayn al-dīn* (parure de la religion). Après sa mort, il reçut le sobriquet de *ḥuǧǧat al islām* (ornement de la religion). Voir HOGGA Mustapha, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam*, Vrin, Paris 1993, p. 21. Laoust relate que le titre de *zayn al-dīn* fut donné à Ġazālī par Niẓām al-Mulk, qui lui accorda également celui de *šaraf al-a'imma* (honneur des *imāms*). LAOUST Henri, *La politique de Ġazālī*, *op. cit*., p. 55.

255 HOGGA Mustapha, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam*, *op. cit*., p. 21.

256 Watt indique qu'un des facteurs ayant poussé Ġazālī à étudier à la Madrasa Niẓāmiyya de Nishapur était la possibilité d'obtenir une bourse. L'attribution de bourses aux étudiants est une idée de Niẓām al-Mulk et cela fut un facteur non négligeable dans le développement des madrasas. Voir WATT W. Montgomery, *The Muslim Intellectual, op. cit.*, p. 47.

257 AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl, op. cit*., p.18.

258 Ġazālī est le successeur d'al-Ǧuwaynī sur tous les plans. Al-Ǧuwaynī a lui-même dit de son élève qu'« Il est une vaste mer ». Voir ZARRĪNKŪB ʿAbdul Ḥusayn, *Farār az madrasa*, *op. cit*., p. 36. Du vivant même d'al-Ǧuwaynī, Ġazālī écrivit un livre intitulé *al Manḫūl* à partir des notes qu'il avait prises dans les cours de son maître. Celui-ci y réagit en lui disant « Toi, tu m'as enterré vivant sans même attendre que je sois mort », reconnaissant ainsi que son étudiant l'avait dépassé. Voir *Ibid*., p. 35. Zarinkoob indique quant à lui qu'al-Ǧuwaynī était mécontent de la rédaction de ce livre : d'une part parce qu'il était jaloux de son élève et d'autre part

son quartier général.[259] Remportant malgré son jeune âge tous les débats qui eurent lieu en présence du grand vizir, il acquit le respect et l'estime de celui-ci, devenant ainsi très célèbre en peu de temps.[260]

En 1091, Niẓām al-Mulk chargea Ġazālī d'aller enseigner à la Madrasa Niẓāmiyya de Bagdad.[261] Il n'avait alors que trente-quatre ans mais sa renommée était déjà au plus haut et il était désormais en charge d'un poste qui lui valait le respect de tous. Après avoir formé trois cents étudiants durant quatre ans, Ġazālī traversa une crise d'ordre personnel et se coupa du monde (1095).[262] Bien qu'il ait dit à son entourage qu'il partait en pèlerinage, son véritable but était d'aller à Damas, où il demeura quelque temps avant de se rendre à al-Quds (Jérusalem) et al-Ḫalīl (Hébron). Ġazālī visita également la Mecque et Médine avant de rentrer à Damas, où il resta environ deux ans avant d'aller à Bagdad à la fin de l'année 1097. Il n'y passa que peu de temps et rentra à Ṭūs afin de subvenir aux besoins de sa famille.[263]

Après avoir vécu pendant environ onze ans en état de recueillement tel un *ṣūfī* démuni, Ġazālī reprit son enseignement à Nishapur en 1105 sur l'insistance de Faḫr al-Mulk, le fils de Niẓām al-Mulk qui était lui-même le vizir du Sulṭān Sanğar. Mais il quitta de nouveau la madrasa au bout d'un certain temps pour rentrer à Ṭūs où il fit construire un *ḫānqāh* pour les *ṣūfis* à proximité de sa maison. Ġazālī mourut en 1111 dans la ville où il était né alors qu'il n'avait que cinquante-trois ans.[264]

3) La quête de la « vérité » de Ġazālī

La vie de Ġazālī fut une recherche permanente. C'est ainsi qu'il en parle lui-même :

« Pour moi, je n'ai jamais cessé, dès ma prime jeunesse, dès avant mes vingt ans jusqu'à ce jour (j'en ai plus de cinquante), de me lancer dans les profondeurs de cet océan. Je plonge dans ses gouffres en homme audacieux et non en homme craintif et timoré. Je m'enfonce dans les questions obscures ; je me précipite sur les difficultés ; je me laisse choir

---

parce qu'il était gêné que celui-ci ait relaté les opinions négatives qu'il avait concernant Abū Ḥanīfa. Voir *Ibid*., p. 35.

259 On raconte également qu'après avoir écrit *al Manḫūl* Ġazālī fut victime de pressions et de harcèlements à la fois de la part des ḥanafites qui étaient majoritaires à Nishapur et de la part d'individus qui convoitaient le poste d'al-Ğuwaynī et voyait en Ġazālī un rival susceptible de prétendre à la succession de son maître une fois que celui-ci serait mort. C'est cela qui aurait incité Ġazālī à se rendre auprès de Niẓām al-Mulk afin de bénéficier de sa protection. Voir ZARRĪNKŪB 'Abdul Ḥusayn, *Farār az madrasa*, *op. cit*., p. 56.

260 AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl*, *op. cit*., p.19.

261 WATT W. Montgomery, *The Muslim Intellectual*, *op. cit.*, p. 48.

262 *Ibid*., p. 229-231.

263 HOGGA Mustapha, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam*, *op. cit*., p. 24.

264 AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl*, *op. cit*., p.24-25.

hardiment dans les précipices ; je scrute la croyance de chaque secte ; j'examine les aspects cachés de chaque groupe religieux du point de vue doctrinal.

Je le fais pour séparer vrai et vain, tradition et innovation [*bidʿa*]. Je ne quitte pas un « Intérioriste [*bāṭini*] » sans désirer connaître sa doctrine, ou un « Extérioriste [*ẓāhirī*] », sans chercher à savoir ce qu'est la sienne. Je tiens à connaître la réalité de la pensée du «Philosophe [*falsafī*]». Je tâche de comprendre à quoi mènent la « scolastique [science de la foi islamique, *ʿilm al-Kalām*] » et sa dialectique. Je veux pénétrer le secret du « Mystique (*ṣūfī*) ».

J'observe le dévôt et ce qu'il tire de sa dévotion, aussi bien que le matérialiste (*zindīq*) négateur, pour épier les mobiles de son audacieuse attitude. »[265]

Selon Ġazālī, la formation des êtres humains et de leur identité se faisait sur la base de l'imitation. Lui, ce qu'il voulait, c'était s'écarter de la voie de l'imitation pour bâtir sa foi sur un socle fait de savoirs sûrs :

« Une force intérieure me poussa à rechercher l'authenticité de la nature originelle et celle des croyances issues du conformisme des parents et des maîtres. Je cherchai à discerner, parmi ces traditions dont les prémisses sont reçues de manière passive, et dont la discrimination laisse place à la controverse. »[266]

Affirmant la nécessité de s'appuyer sur les principes fondamentaux de la raison pour atteindre la vérité et dissiper les doutes, Ġazālī connut un moment d'hésitation après avoir constaté les limites de la raison. Cependant, vivre dans cet état de doute permanent ne pouvait mener qu'à des crises personnelles. Il finit donc par se rendre compte de l'inutilité de chercher autre chose derrière la réalité qu'il avait sous les yeux et fut définitivement acquis aux principes fondamentaux de la raison.[267] Ayant franchi cette étape, Ġazālī s'attela à l'étude de tous les courants engagés dans la quête de la vérité. Selon lui, ceux qui étaient à la recherche de la vérité (autrement dit, ceux qui déterminaient l'orientation de la vie intellectuelle et de la société à cette époque) se divisaient en quatre groupes :

« 1) Les « Scolastiques » *(mutakallimūn, [ʿilm al-Kalām]),* qui prétendent au discernement et à la spéculation ;

2) Les « Intérioristes » (bāṭiniyya), qui tiennent pour l'Enseignement (taʿlīm) et (c'est leur caractéristique) pour la nécessité d'un *Imām* infaillible ;

---

265 *Ibid.*, p.59-60.
266 *Ibid.*, p.61.
267 *Ibid.*, p.61-62.

3) Les « Philosophes » *(falāsifa),* qui sont férus de logique et de preuve ;

4) Les « Mystiques » (*ṣūfiyya*), qui veulent avoir le privilège de la Présence, de la Vision et de la Révélation. »[268]

Après avoir procédé à ce classement, Ġazālī explique la raison pour laquelle, à l'exception du *taṣawwuf*, aucun de ces courants n'est suffisamment armé pour atteindre la vérité et explique la manière dont il a étudié chacun de ces courants en se référant à ses ouvrages précédents. Comme nous en avons déjà fait mention, la méthode de Ġazālī consistait à traiter chaque idée qu'il analysait en indiquant les arguments des défenseurs de celle-ci. Il cherchait ainsi à la fois à donner une assise plus solide à son propre argumentaire et à l'emporter sur la partie adverse en usant de ses talents de polémiste. On sait que l'approche de Ġazālī suscitait un malaise chez les *ʻulamāʾ* sunnites et que cela lui attirait des critiques : on lui reprochait notamment de faire de la propagande pour des idées considérées comme hérétiques en en faisant état dans ses livres. Ġazālī répliqua à ces critiques de la manière suivante : « Certains des *ahl al-ḥaqq* « Gens de la Vérité » [*ahl al-ḥaqq* ; les sunnites ašʿarites, (partisan d'al-Ašʿari)] m'ont alors reproché mon parti pris favorable. Ils me disent: « tu as travaillé pour eux! Sans toi, sans ton étude minutieuse et la logique de ton exposé, ils n'auraient jamais pu préciser le vague de leur pensée ».

Ce reproche n'est pas dépourvu de fondement. Lorsqu'Aḥmad b. Ḥanbal critiqua al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī pour ses attaques contre les « Scissionnistes » (*Muʿtazila)*, al- Ḥāriṯ lui répondit qu'il est « d'obligation de réfuter l'innovation ». Mais Aḥmad rétorqua: « Sans doute, mais tu as commencé par citer leurs incertitudes, avant d'y répondre. Comment saurais-tu qu'un de tes lecteurs n'aura pas absorbé les incertitudes, sans prendre garde à ta réponse, sans l'approfondir » ?

Cette remarque d'Ibn Ḥanbal est juste, à condition toutefois qu'il s'agisse d'une incertitude, d'une équivoque qui ne soit pas encore répandue. Sinon, il faut bien y répondre, c'est-à-dire commencer par l'exposer. Bien entendu, inutile de parler d'un propos équivoque que les partisans de l'« Enseignement » n'auraient pas tenu... Je ne l'ai pas fait. Mais un de mes amis, qui est devenu des leurs, m'a rapporté ce propos. Il me dit que la secte en question se moque de ses détracteurs et prétend qu'ils n'ont rien compris à sa position. C'est alors qu'il m'exposa leur thèse. Je l'ai reprise, à mon tour, pour ne pas être taxé d'ignorance, et je l'ai clairement exposée, pour qu'on ne puisse m'accuser de n'y avoir rien compris. Je l'ai même

---

268 *Ibid.*, p. 67-68.

poussée jusqu'à l'absurde, pour faire la preuve apodictique de ses erreurs. »[269]

C'est ainsi que Ġazālī justifie sa méthode. Il va même jusqu'à dire que, selon lui, le fait d'ignorer l'existence de tels courants ne ferait que les renforcer.

4) La posture politique de Ġazālī

Ġazālī est très sûr de lui et, par voie de conséquence, de la vérité des idées dont il est le représentant. D'une certaine manière, ce qu'il cherche à faire est de mettre fin à une attitude consistant à ignorer tous les courants d'opposition, à commencer par le chiisme, et à être sur la défensive vis-à-vis d'eux. De fait, Ġazālī fait le choix d'être dans l'offensive. La compréhension de ce choix nécessite d'analyser à la fois la situation politique de l'époque et les motivations de Ġazālī sous toutes les coutures. Ce dernier pense en effet que le sunnisme, qui s'est façonné comme une idéologie du juste milieu, disparaîtra s'il persiste dans cette voie-là. Tout son effort tend par conséquent à restructurer le sunnisme sous la forme d'une idéologie dominante. Cette restructuration se veut centrée non pas sur le califat mais sur un grand et puissant État à même de maintenir le califat sous son contrôle. Il est clair que, dans la conjoncture qui est celle de l'époque, il est impossible de bâtir l'union du monde musulman sur le califat. Or, un État comme celui des Seldjoukides peut mettre fin aux divisions et établir l'union que tout le monde appelle de ses vœux.

Les motivations de Ġazālī dont nous venons de faire état a pu faire dire à certains qu'il était l'éminence grise de l'État seldjoukide. Cela est vrai jusqu'à un certain point, mais il ne faut pas négliger l'importance du rôle joué par Niẓām al-Mulk auprès de qui Ġazālī resta durant six ans.[270] Même si on ignore quel était son titre officiel, il est évident que cette longue collaboration a eu des effets sur chacune des deux parties concernées. Il est par conséquent difficile de faire une séparation nette entre Ġazālī d'un côté et la politique de l'État seldjoukide et Niẓām al-Mulk de l'autre.[271] Il serait même plus réaliste de dire que le rôle de Ġazālī consista moins à déterminer les politiques de l'État que d'y conférer une légitimité. Au moment de sa rencontre avec Niẓām al-Mulk, Ġazālī était âgé de vingt-six ou vingt-sept ans et, nonobstant son brio intellectuel, n'avait aucune expérience politique. Nous pouvons donc raisonnablement supposer qu'il a engrangé tous ses acquis relatifs à l'État durant le temps qu'il

---

269 *Ibid.*, p. 86-87.

270 WATT W. Montgomery, *The Muslim Intellectual*, *op. cit*.,, p.48.

271 Pour une lecture plus détaillée de ce point voir le chapitre « La Thélogie Ġazalienne: La Lutte Pour Le Pouvoir » de l'ouvrage de Hogga. HOGGA Mustapha, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam*, *op. cit.,* p. 91-114. Voir aussi WATT W. Montgomery, *The Muslim Intellectual , op. cit.,* p. 29-33.

a passé auprès de Niẓām al-Mulk.[272]

Formé au sein de la culture étatique perse, celui-ci avait tendance à vouloir établir une équivalence entre religion et État. Niẓām al-Mulk agissait selon un adage que l'on retrouve aussi dans les écrits de Ġazālī, selon lequel « l'État et la religion sont des jumeaux. »[273] Selon nous, cette phrase a une signification cruciale dans ce contexte. On ne peut s'attendre à une approche objective de la part d'un penseur qui a un tel point de vue sur les rapports entre État et religion et Ġazālī est effectivement loin d'être objectif. De plus, il n'hésite pas à déformer les faits historiques en fonction de ses propres jugements idéologiques. Comme souligné également par Hogga, il déploie par exemple des efforts considérables afin de nier la responsabilité de Yazīd, le fils de Muʿāwiya, dans l'affaire du meurtre du petit-fils du Prophète al-Ḥusayn à Karbalā (10 muḥarram 61/680) par les soldats de Yazīd.[274]

Il s'agit là d'une initiative d'une audace sans précédent de la part d'un savant religieux sunnite. Il existe en effet au sein de l'islam un large milieu d'*ʿulamāʾ* sunnites qui gardent leur distance vis-à-vis des Umayyades qui ont transformé l'institution califale en un poste de sultanat héréditaire. Pour ceux-ci, rien ne peut justifier la catastrophe de Karbalā : al-Ḥusayn est un membre de l'*ahl al-bayt* (les gens de la Maison) du Prophète et il est de surcroît son petit-fils chéri. Certains *ḥadīṯs* relatent les sentiments du Prophète vis-à-vis de ses petits-enfants. Voici quelques exemples :

« Qui les aime, c'est moi qu'il aime, qui les hait, c'est moi qu'il hait. » « Al-Ḥasan et al-Ḥusayn sont les *sayyids* de la jeunesse du Paradis. »[275]

En résumé, la famille du Prophète constitue le plus précieux héritage de la société musulmane, aussi bien au sens matériel que spirituel. Karbalā n'est pas un incident anodin : il

---

272 « [L]a conception de l'État comme instance en laquelle se résolvent les contradictions de la société domina la pensée de Niẓām al-Mulk; Ġazālī adopta cette idée, médiatisée par la definition d'une doctrine officielle magnifiée par de nombreuses références religieuses (...). » HOGGA Mustapha, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam*, *op. cit*., p. 93.

273 « C'est la raison pour laquelle on a dit : « La religion et le pouvoir sont jumeaux » ; on a également déclaré : « la religion est un fondement et le sultan une sentinelle, ce qui est sans base est voué à la destruction, et ce qui est sans garde est condamné à la perte. » » *Ibid*., p. 253. Hogga a traduit certains écrits de Ġazālī qu'il considère comme politiques et les a réunis sous forme d'annexe dans son livre. La référence qu'il indique pour cette traduction est la suivante : *Al-Iqtiṣād fī-l-iʿtiqād,* 3e chapitre, De l'imāmat, Dar al amānat, Beyrouth, 1ère éd., 1969, p. 213-220.

274 *Ibid*., p. 71-74. Hogga indique la référence suivante pour la *fatwā* de Ġazālī qu'il considère également comme un texte politique : *Fatwā fisha'an al-Yazīd in mu'allafāt al-Ġazali par A. Badawi,* wakālat al maṭbuʿāt, 2ème édition, p. 47-49, Koweit 1977. Voir *Ibid.,* p. 231-232.

275 VAGLIERI L.Veccia, "(al) Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib", *Encyclopédie de l'islam*, BrillOnline, Consulté le 6 mars 2017.

s'agit d'une attaque directe contre cet héritage. La catastrophe de Karbalā, qui s'est produite alors qu'il ne s'était même pas passé cinquante ans depuis la mort du Prophète, a été un véritable ravage moral pour la société musulmane. Malgré cela, Ġazālī adopte l'attitude d'un juge chargé d'une banale affaire criminelle, avançant avec beaucoup de sang-froid qu'il n'existe aucune preuve que Yazīd a ordonné la mise à mort d'al-Ḥusayn et qu'il s'est passé trop de temps depuis cet événement pour qu'on puisse en éclairer tous les aspects. Il met aussi particulièrement en avant le fait que Yazīd est un homme qui a la foi.

Comment expliquer une telle interprétation de sa part ? Il ne fait aucun doute que Ġazālī est motivé par des soucis politiques et qu'il adopte un comportement en accord avec la stratégie politique dominante de son époque. Comme indiqué précédemment, son but n'est autre que la restructuration de l'idéologie sunnite à travers une réinterprétation de l'histoire. Une des étapes les plus importantes de cette entreprise consiste à faire abandonner au sunnisme la posture défensive qu'il avait adoptée jusque-là sienne face à l'idéologie chiite. En d'autres termes, il s'agit de priver celle-ci des éléments les plus importants de son argumentaire par le biais d'une nouvelle lecture de l'histoire. Selon Laoust, il est également possible qu'en rédigeant cette *fatwā*, Ġazālī ait voulu s'attirer les bonnes grâces des ḥanbalites, qui avaient beaucoup de pouvoir à Bagdad et chérissaient la mémoire de Muʿāwiya et de Yazīd.[276]

En effet, pour l'idéologie chiite et pour l'univers moral qui s'est construit autour de celle-ci, l'événement de Karbalā est beaucoup plus important que la dépossession d'ʿAlī du poste de calife qui lui revenait de droit selon les chiites. A Karbalā, les membres d'un convoi ne comportant qu'environ soixante-dix guerriers furent assiégés par une armée, privés d'eau et de nourriture pendant plusieurs jours avant d'être tous massacrés, à l'exception d'un petit groupe formé de femmes.[277] Ensuite, tandis que les prisonnières ainsi que la tête coupée d'al-Ḥusayn étaient envoyées à Damas, les corps des victimes furent laissés sans sépulture. S'agissant des chiites, Karbalā et les martyrs de Karbalā occupent la place la plus importante dans la construction de leur identité. Tout d'abord, avec cet événement, s'est formée pour eux la figure d'un leader idéal en la personne d'al-Ḥusayn : celle d'un chef qui ne courbe pas

---

[276] LAOUST Henri, *La politique de Ġazālī*, *op. cit*., p. 66.

[277] Zayn al-ʿĀbidīn est le seul enfant mâle d'al-Ḥusayn à avoir échappé au massacre de Karbalā, sa survie n'ayant été possible que grâce à l'ntervention in extremis du commandant de l'armée umayyade ʿUmar b. Saʿd. Zayn al-ʿĀbidīn qui était gravement malade et n'avait pas participé aux combats faisait partie du même groupe que les femmes et put ainsi survivre. L'autre fils d'al-Ḥusayn, ʿAlī al-Šahīd (également appelé ʿAlī al-Akbar), les fils de son grand frère et se frères furent aussi massacrés à Karbalā. Même un fils nouveau-né d'al-Ḥusayn ne put échapper à ce sort funeste. Voir VAGLIERI L.Veccia, "(al) Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib", *op. cit.*

l'échine devant l'oppresseur et persiste à résister contre lui malgré toutes les pressions et les cruautés qu'on lui inflige.

Un autre point important est l'effet traumatique que le fait d'avoir abandonné à son sort ou, pour le dire mieux, trahi al-Ḥusayn a exercé sur la société chiite En effet, celui-ci s'est engagé dans la lutte suite à l'insistance des chiites de Kūfa qui ne voulaient plus vivre sous la domination des Umayyades après la mort de Muʿāwiya et ont fait appel à lui pour qu'il vienne prendre la tête de leur mouvement. Cependant, malgré le fait qu'al-Ḥusayn et les siens furent assiégés des jours durant à Karbalā, qui est tout près de Kūfa, ses habitants ne sont pas venus à leur secours, étant impuissants à faire autre chose qu'enterrer les victimes dont les corps furent abandonnés sur le champ de bataille. Les sentiments traumatisants de culpabilité et de regret qui en ont résulté furent transmis de génération en génération et cette psychologie, qui engendre un état de réclusion permanent, joua un rôle important dans la formation du sectarisme borné du chiisme. Que les responsables du massacre de Karbalā fussent restés impunis n'a fait que décupler la colère des chiites, ce qui engendra une idéologie de plus en plus rétive à la réconciliation.

Dans le même temps, Karbalā est devenu l'argument central de la propagande chiite. L'effet que ce massacre a eu sur les consciences a contribué de façon notable à l'expansion du chiisme. Il faut reconnaître que le camp sunnite était quelque peu désarmé face à la propagande chiite, le massacre de Karbalā étant une grande catastrophe aux yeux de tout musulman ayant véritablement la foi.

Ġazālī s'attaqua ensuite à la question de l'imamat, qui fournissait un de ses arguments politiques les plus importants au chiisme et, une fois de plus, ne ménagea pas sa peine pour que le camp sunnite l'emporte. Il rédigea son livre *Faḍā' iḥ al-bāṭiniyya wa faḍā' il al-Mustaẓhiriyya*, connu sous le nom d'*al-Kitāb al-Mustaẓhirī*, à la demande du calife al-Mustaẓhir bi-llāh (m. 1118) avec pour but explicite de démontrer la légitimité du pouvoir de celui-ci et d'attirer l'attention sur le danger que représentait le bāṭinisme.

Cette œuvre rédigée en 1095[278] est d'une très grande importance, à la fois parce qu'elle reflète parfaitement l'atmosphère de cette époque et parce que Ġazālī y expose clairement sa position politique.[279] En fait, sous prétexte de combattre le bāṭinisme, Ġazālī

---

[278] Laoust indique que Ġazālī mit environ vingt mois à rédiger ce livre et qu'il l'acheva à la suite de *Tahāfut al-falāsifa*. Voir LAOUST Henri, *La politique de Ġazālī*, *op. cit*., p. 77. Que ces deux ouvrages aient été achevés à très peu d'intervalle nous montre que Ġazālī travaillait sur plusieurs livres en même temps, ce qui nous donne une idée sur son érudition et sa productivité.

[279] Le troisième des textes politiques traduits par Hogga est le neuvième chapitre, intitulé « Consacré à

mettait en ligne de mire tous les mouvements d'opposition, à commencer par le chiisme. Il faut d'abord souligner que *Faḍā' iḥ al-bāṭiniyya* est un livre très solide du point de vue méthodologique. Ġazālī commence par exposer l'historique des mouvements bāṭiniens et explique les raisons pour lesquelles ils sont connus sous des noms différents avant d'informer le lecteur sur les efforts entrepris par les bāṭiniens dans les domaines de l'organisation et de la propagande.[280] Toutefois, quand il s'agit d'analyser les raisons pour lesquelles ces mouvements ont pu se répandre, il évite d'évoquer des facteurs socio-politiques, car cela aurait eu pour conséquence un questionnement de tous les pouvoirs sunnites ayant existé. Ce qui fait que, bien qu'il s'appuie sur certaines données véridiques dans son classement de ceux qui prennent part à ces mouvements, son point de vue est celui de l'idéologie dominante.

C'est ainsi que Ġazālī classifie ceux qui croient en la propagande bāṭinien : 1- Ceux qui sont dénués de raison : il s'agit des Noirs, du petit peuple kurde et iranien et des bédouins. 2- Des gens dont le cœur déborde de haine, comme les zoroastriens qui cherchent à se venger de l'islam pour avoir aboli leur religion et aspirent à la restaurer. 3- Ceux qui convoitent le pouvoir. 4- Des individus qui veulent à tout prix se distinguer des autres tout en pouvant ne pas manquer d'intelligence. 5- Ceux qui singent les philosophes en pensant pouvoir tout comprendre par la raison. 6- Une partie des chiites. 7- Les philosophes, les dualistes et les hérétiques. 8- Ceux qui, tenant à leur plaisir personnel par-dessus tout, sont indisposés par les interdits de la *šarīʿa.*[281]

En faisant cette classification, Ġazālī prépare le terrain pour permettre au pouvoir d'accuser tous les opposants de bāṭinisme tout en avouant malgré lui que ces mouvements ne sont pas si marginaux que cela : il est en effet difficile de qualifier ainsi des mouvements auxquels adhérent toutes les couches sociales, du petit peuple aux philosophes, ainsi que tous les groupes ethniques, y compris les Arabes, les Perses et les Kurdes.

Ġazālī relate ensuite les idées de ces mouvements relatives à des questions essentielles. Il procède de nouveau de façon méthodique et il est à noter qu'il expose ces idées sans déformation ni crainte aucune. Il procède ensuite à la critique et la condamnation de celles-ci en utilisant de nouveau des méthodes bien précises. Ġazālī explique comment on

---

l'imāmat », de l'ouvrage de Ġazālī *Faḍā'iḥ al-bāṭiniyya wa faḍā'il al-Mustaẓhiriyya*. Hogga indique que sa traduction est basée sur une édition de ce livre datant de 1964 et publiée au Caire. Voir HOGGA Mustapha, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam*, *op. cit*., p. 233-257.

280 AL-ĠAZĀLĪ, *Faḍā' iḥ al-bāṭiniyya wa faḍā' il al-Mustaẓhiriyya,* Ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī , Dār al-Kawmiyya, Le Caire 1964, p. 18-20.

281 *Ibid.,* p. 33-36.

peut combattre ces mouvements en se référant aux principes fondamentaux de la raison et aux dogmes de la religion.[282]

Ġazālī rétorque à la thèse de la *taʿlīmiyya*[283] selon laquelle seul l'*imām maʿṣūm* (le Maître infaillible et impeccable) peut enseigner ce qu'est la vérité en mobilisant les ressources de la polémique, art dans lequel il était passé maître, et prétend que les bāṭiniens rejettent la raison. Quant à leurs arguments concernant l'*imām maʿṣūm*, il y répond en affirmant que le véritable *imām* des musulmans n'est autre que le Prophète en personne.[284] Il est évident que Ġazālī ne vise pas tant à convaincre les membres de la *taʿlīmiyya* (qui ne rejetaient guère la raison et remettaient encore moins en cause le Prophète) qu'à dissiper les doutes des sunnites et leur fournir des éléments de contre-propagande. Quant à son argument concernant le « Maître infaillible et impeccable », il s'agit d'une tactique politique : Ġazālī est en effet suffisamment intelligent pour ne pas opposer à ce dernier les califes ʿabbāsides dont même la légitimité politique est presque sujette à caution. Selon Ġazālī, les *imām*s contemporains, c'est-à-dire les califes, ne sont ni innocents ni exempts d'erreurs. Ils ont évidemment des qualités aussi bien innées qu'acquises mais ne sont pas pour autant supérieurs aux autres. De plus, nul ne peut être tenu d'apprendre la vérité d'eux car le véritable devoir du calife n'a rien à voir avec les vérités religieuses mais consiste à être un leader politique et rien d'autre.[285]

Bien que son sujet supposé soit le bāṭinisme, Ġazālī traite aussi du chiisme et de ses arguments concernant l'imamat. Il commence par affirmer que, contrairement à ce que prétendent les chiites, il n'existe pas de *naṣṣ* (*naṣṣ wa-taʿyīn*) [286] du Prophète concernant l'imamat d'ʿAlī et qu'il s'agit d'une simple rumeur.

Selon Ġazālī, même en admettant qu'il existe un tel testament, la transmission de l'imamat de père en fils nécessite que soient remplies un certain nombre de conditions. Premièrement, il faut que preuve soit faite qu'ʿAlī n'était pas stérile et qu'il a eu des enfants

---

282 AL-ĠAZĀLĪ, *Faḍā' iḥ al-bāṭiniyya wa faḍā' il al-Mustaẓhiriyya*, *op. cit.*, p. 73-131.

283 Laoust explique que, ayant exposé un bref historique de tous les mouvements définis comme bāṭinis par le sunnisme et ayant indiqué la manière dont chacun est désigné, Ġazālī fait part de sa préférence pour l'utilisation du terme de taʿlīmiyya (doctrine de « l'enseignement » [*taʿlīm*]) pour les désigner collectivement. Voir LAOUST Henri, *La politique de Ġazālī*, *op. cit.*, p. 79. Nous savons que taʿlīmiyya est un des noms de la branche de l'ismāʿīlisme fondée par Ḥasan-i Ṣabbāḥ en Iran. En englobant tous les mouvements bāṭinis dans l'appellation de taʿlīmiyya, Ġazālī montre toute l'attention qu'il accorde à ce qu'il considère comme la menace politique la plus sérieuse envers son camp.

284 AL-ĠAZĀLĪ, *Faḍā' iḥ al-bāṭiniyya wa faḍā' il al-Mustaẓhiriyya*, *op. cit.*, p. 142-145.

285 *Ibid.,* p. 144-145.

286 A l'origine, le mot *naṣṣ* signifie « parole dont la véracité et la source la rendent indiscutable » (comme par exemple des versets du Coran). Dans ce cas précis, il veut dire « parole dont la véracité est prouvée par des témoignages ».

qui lui ont survécu. Comme on sait que cela était bien le cas, la même preuve doit être fournie concernant ses fils. Deuxièmement, tout descendant d'ʿAlī ayant des prétentions sur l'imamat doit avoir proclamé un *naṣṣ* désignant son propre héritier avant sa mort. Troisièmement, tous ces *naṣṣ* doivent avoir été annoncés par le Prophète. Autrement dit, il est nécessaire de prouver que la charge de l'imamat n'a pas été léguée seulement à ʿAlī mais également à ses enfants. Quatrièmement, on doit prouver que la personne à propos de qui une proclamation de *naṣṣ* a été faite était digne de remplir la charge de l'imamat au moment du *naṣṣ* et ce jusqu'à sa mort. Il est également nécessaire que l'on ait assurance qu'au moment où elle déclare elle-même son *naṣṣ*, il soit de notoriété publique que cette personne est demeurée à l'écart du péché et n'a jamais commis de malhonnêteté.[287]

Ġazālī affirme également savoir que, malgré tout ce qu'il peut dire, les chiites ne renonceront pas à leur revendication concernant l'imamat d'ʿAlī, soulignant que l'essentiel est qu'ils renoncent à prétendre qu'il existe un *naṣṣ* à ce sujet. Autrement dit, les chiites ont le droit d'affirmer que l'imamat revenait de droit à ʿAlī mais ils ne peuvent pas fonder cette revendication sur un prétendu *naṣṣ* du Prophète.[288]

Ġazālī cherche, de façon très subtile, à la fois à attirer les chiites dans un débat dont ils ne pourraient pas sortir vainqueurs et à leur dérober tout leur matériau de propagande. A vrai dire, les conditions qu'il formule à l'intention de ceux qui prétendent à l'imamat sont le reflet d'une attitude aussi courageuse que provocatrice. Après toutes ces explications, Ġazālī en arrive au point crucial de la question dont il est en train de traiter. Il s'agit du comportement à adopter vis-à-vis des chiites et des bāṭiniens et de la proclamation des *fatwās* (consultation sur un point de droit [*fiqh*]) concernant la légitimité du pouvoir du calife du moment. Selon Ġazālī, les chiites ne sont pas des *kāfirs* (infidèles, ingrats) ; ce sont des partisans du *bidʿat* (innovation) qui se sont fourvoyés mais il n'est pas pour autant *ḥalāl* (conforme aux principes religieux) de verser leur sang. La seule chose qu'on ait le droit de faire consiste à les ramener sur le droit chemin.[289] Cependant, s'ils se soulèvent contre le calife légitime et lui font la guerre, ils seront massacrés. En revanche, s'ils renoncent à la guerre et s'enfuient, ils ne seront pas poursuivis ; par contre, on ne s'occupera pas des blessés qu'ils auront laissés derrière eux.[290]

---

287 *Ibid.,* p. 134.
288 *Ibid.,* p. 135.
289 *Ibid.,* p. 146.
290 *Ibid.,* p. 156.

Quant aux bāṭiniens, ce ne sont même pas des *kāfirs* mais des *murtads* (apostats). Il est possible de prononcer quatre verdicts à l'endroit des *kāfirs* : les gracier, les libérer contre le paiement d'une rançon, en faire des esclaves ou les mettre à mort. L'autorité politique est libre de recourir à l'une ou l'autre de ces options. En revanche, l'unique sort qu'on puisse réserver aux bāṭiniens est la mort. Ils doivent être éradiqués de la surface de la Terre. Ils doivent être tués, et pas seulement s'ils guerroient contre l'autorité légitime : on doit les exterminer partout où ils se trouvent, au besoin en ayant recours à la ruse et à la tromperie. On ne peut épouser leurs femmes ni consommer la viande d'animaux abattus par l'un d'eux et leurs biens sont *ḥalāls* pour les musulmans. Si leurs femmes déclarent être de cette obédience, elles seront tuées. Leurs enfants auront la possibilité de rester en vie si, arrivés à l'âge adulte, ils acceptent de vivre selon les règles de la religion musulmane, mais s'ils choisissent de suivre la même voie que leurs pères, eux aussi seront mis à mort.[291] Comme on peut le voir, Ġazālī et les puissants de son époque cherchent à empêcher la propagation du chiisme en mobilisant, en plus de l'arsenal juridique et idéologique que l'on vient d'évoquer, la peur d'une menace venue de l'extérieur alimentée par les Fāṭimides.

Rétrospectivement parlant, la raison pour laquelle le pouvoir sunnite adopta une politique consistant à assimiler les *Iṯnāʿašariyya* (duodécimains) aux bāṭiniens et les traiter également en ennemis demeure un mystère. Les conséquences de cette stratégie politique dont il est évident qu'elle aurait pour résultat de provoquer le camp chiite et en obliger les divers éléments à agir ensemble mériteraient de faire l'objet d'une étude à part entière.[292]

Bien que Ġazālī établisse une distinction juridique entre chiites et bāṭiniens, un examen attentif de son travail révèle qu'il pointe aussi le danger que représente selon lui le chiisme. Les chiites ne sont certes pas des *kāfirs* qu'on peut massacrer sans merci mais s'ils se soulèvent, cela leur vaudra d'être eux aussi mis à mort. Ġazālī semble vouloir faire obstacle

---

291 *Ibid.,* p. 156-160.

292 Il est compréhensible que Ġazālī et les stratèges de la nouvelle ère aient pu avoir du mal à distinguer les composantes du camp ennemi les unes des autres. Le mouvement ismāʿīlien et l'Iṯnāʿašariyya partageaient les mêmes origines et il n'était pas encore possible de savoir lequel de ces deux courants allait l'emporter sur l'autre et l'assimiler. De toute façon, qu'il s'agisse des Ismāʿīliens ou d'Iṯnāʿašariyya, tous les chiites avaient en permanence une posture d'opposition et de révolte. La stratégie en question a pu être motivée à la fois par la difficulté de faire une distinction entre ces deux mouvements et l'envie de profiter de circonstances favorables pour mettre fin une fois pour toutes à la division du monde musulman, aspiration brûlante s'il en fut. En fin de compte, le camp sunnite fut complètement dévié d'une voie alternative modérée et orientée dans une direction où l'héritage des Umayyades était pleinement assumé. Il ne s'agit pas d'une position anti-chiite au sens étroit du terme, mais d'une entreprise qui va bien au-delà de cela : le chiisme serait désormais considéré et traité comme une idéologie ennemie. Nous reviendrons sur ce sujet dans la troisième partie de notre travail, consacré à l'étude du *Siyāsat-nāma* de Niẓām al-Mulk.

aux excès du camp sunnite dans ce domaine, mais il est clair que, compte tenu du fait que les chiites ne reconnaissent la légitimité d'aucun calife et sont de ce fait constamment en révolte, son effort n'a pas vraiment de sens.

La *fatwā* qui se trouve dans la neuvième chapitre du livre intitulé *Faḍā'iḥ al-bāṭiniyya* de Ġazālī porte sur la légitimité du pouvoir du calife al-Mustaẓhir. C'est ainsi que Ġazālī entame ce chapitre :

« Ce chapitre a pour objet d'établir la conformité de l'imamat d'al-Mustaẓhir aux dispositions de la loi religieuse, et l'obligation qui incombe à tous les docteurs de la loi de notre époque, de prononcer de façon catégorique et irrévocable un avis juridique prescrivant à toutes les créatures le devoir d'obéissance à al-Mustaẓhir, et l'application selon la loi religieuse de ses directives ; cet avis devra reconnaître la validité de son investiture des gouverneurs et des juges. Il affirmera également que les personnes juridiquement responsables [majeures et saines d'esprit], en confiant la défense des droits de Dieu, qu'Il soit exalté, à l'*imām* ont dégagé leur propre responsabilité à cet égard, et que celui-ci est le vicaire de Dieu pour les créatures, de même que son obéissance leur est à tous prescrite. »[293]

Après avoir précisé que « [l]es docteurs de la loi islamique ont dénombré dix qualités et conditions requises pour la charge d'*imām* : six sont innées et quatre acquises, ou susceptibles de se développer par la pratique. » Ġazālī indique qu'al-Mustaẓhir possède indiscutablement les six qualités innées que voici : La première : puberté. La seconde : être doué de raison. La troisième : la liberté. La quatrième : la masculinité. La cinquième : le lignage qurayshite. La sixième : l'intégrité du sens de l'ouïe et de la vue.[294]

De ces conditions, cinq sont parfaitement raisonnables et font consensus. En revanche, l'obligation pour le calife d'être issu de la tribu de Qurayš est discutable. Ġazālī justifie cette condition en se référant au propos du Prophète selon lequel « [l]es *imāms* doivent appartenir à la tribu de Qurayš. »[295]

Et voici ce que Ġazālī dit des quatre qualités susceptibles d'être acquises ultérieurement par le calife :

« Quant aux quatre qualités acquises : l'énergie, la compétence, la science religieuse et la piété, les penseurs sont d'accord sur leur contenu. Nous allons démontrer à présent que l'*imām* al-Mustaẓhir bi-llāh, commandeur des croyants, que Dieu affermisse son pouvoir,

---

293 HOGGA Mustapha, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam*, *op. cit.*, p. 233.
294 *Ibid.,* p. 241.
295 *Ibid.,* p. 241.

possède la mesure requise de ces qualités pour la validité de son imamat. »

En fait, lors de son exposition de ces qualités acquises, Ġazālī montre aussi que le califat est désormais devenu un poste symbolique. Il explique par exemple longuement que les deux premières qualités, à savoir l'énergie et la science religieuse, peuvent ne pas appartenir directement au calife mais qu'elles peuvent être représentées par d'autres personnes auxquelles le calife accorderait une sorte de délégation. S'agissant de l'énergie, Ġazālī reconnaît en toute objectivité l'impuissance militaire et politique du calife, mais puisque cette qualité peut être représentée par autrui, et que ce sont les Turcs qui détiennent le pouvoir à cette époque, ceux-ci mettraient leur puissance au service de l'islam et du calife. »[296]

Le but de Ġazālī consiste en fait à faire la preuve d'une légitimité à double face. D'une part, si le calife manque de pouvoir, il peut déléguer ses prérogatives et devoirs à une autre instance politique ; d'autre part, à partir du moment où elle reçoit la bénédiction du calife, la puissance la plus importante du moment peut jouer un rôle hégémonique en tant qu'autorité légitime.

Quant à la science religieuse, Ġazālī sait pertinemment que le calife al-Mustaẓhir, qui n'a alors que seize ou dix-sept ans, manque cruellement de compétence dans ce domaine.[297] La solution qu'il préconise pour résoudre ce problème consiste encore une fois à recourir à la délégation. Tout en s'efforçant d'améliorer ses compétences dans ce domaine, le calife pourra d'un côté bénéficier des conseils de docteurs en religion et de l'autre charger le plus compétent et le plus expérimenté de ceux-ci d'agir à sa place si le besoin s'en fait vraiment ressentir.[298] Tout cela peut donner à penser que le véritable objectif de Ġazālī est de réformer le califat. Même en laissant de côté la question de l'impuissance politique, le fait que le calife puisse déléguer jusqu'à ses compétences religieuses veut tout simplement dire qu'on a affaire à une institution qui ne parvient plus à se maintenir. On peut d'ailleurs remarquer que les docteurs religieux les plus éminents, à l'instar de Ġazālī lui-même, sont sous la tutelle de ceux qui détiennent le pouvoir politique. Du reste, la place que Ġazālī assigne aux *ulamāʾ* est

---

[296] *Ibid*., p. 241. Laoust souligne que, s'agissant des qualités du calife et de l'imamat, *al-Mustaẓhiriyya* se situe dans la lignée du *Kitāb al-Aḥkām al-ṣulṭāniyya* d'al-Māwardī. LAOUST Henri, *La politique de Ġazālī*, *op. cit*., p. 79.

[297] Le dixième et dernier chapitre de ce livre est consacré à des conseils et de recommandations à l'intention de ce très jeune calife. AL-ĠAZĀLĪ, *Faḍā' iḥ al-bāṭiniyya wa faḍā' il al-Mustaẓhiriyya, op. cit.*, p. 195-226.

[298] Voir HOGGA Mustapha, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam*, *op. cit*., p. 248-251. Les Ottomans, qui affirmèrent leur prétention au poste califal à partir de 1517, adoptèrent précisément la posture décrite par Ġazālī. Le sultan ottoman était à la fois calife et chef d'État mais seul le *šayḫ al-Islām* pouvait prendre des décisions concernant les sujets religieux, le calife souverain ottoman n'ayant aucune prérogative dans ce domaine.

tout à fait claire dans la hiérarchie des êtres humains qu'elle décrit dans *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* : « [C]'est pour cela aussi que celui qui pratique ce métier utilise l'ensemble des métiers et de la politique pour gérer les affaires des gens et les orienter dans la voie droite salutaire ici-bas et dans l'au-delà, et ce selon quatre degrés : le premier et le plus haut est celui de la politique des prophètes (sur eux le salut) et leur jugement de l'élite des gens et des communs parmi eux, dans leurs apparences et leurs secrets, le deuxième est celui des califes, des rois et des sulṭāns et leur jugement de l'élite des gens et des communs d'entre eux, mais d'après leurs apparences et non d'après leurs secrets. Le troisième est celui des savants érudits, connaisseurs de Dieu et de sa religion, qui sont les héritiers des prophètes et leur seul jugement des secrets de l'élite, sans que le raisonnement des communs des gens ne s'élève jusqu'à tirer profit d'eux ni que leur force arrive à disposer de leurs apparences par l'obligation, l'interdiction et la Loi. »[299] Bien qu'il considère les savants comme les héritiers des prophètes, la manière dont Ġazālī établit cette hiérarchie a de fait pour conséquence de les placer sous le contrôle du pouvoi. D'ailleurs, une fois cette hiérarchie décrite, Ġazālī définit également la nature de la relation entre les *ʿulamāʾ* et le pouvoir, ainsi que les devoirs qui leur incombent : « [C]'est là leur commencement et leur devenir et ce sont là leurs demeures. La création de ce bas monde est une provision pour l'au-delà afin de s'approvisionner de ce qui est convenable comme provisions. Si les gens s'en approvisionnent avec équité, les différends cesseraient et les jurisconsultes n'exerceront plus. Mais ils s'en approvisionnent avec leurs passions, ce qui engendre les différends. Cela rend nécessaire voire impératif la présence d'un sulṭān qui gère leurs affaires. De son côté, le sulṭān a besoin d'une loi pour gérer leurs affaires. C'est le jurisconsulte qui connaît la loi de la politique et la voie de médiation entre les gens lorsqu'ils diffèrent en vertu de leurs passions. De ce point de vue, le jurisconsulte est l'enseignant du sulṭān et son guide dans la voie de la gestion des affaires des gens et de leur organisation afin que leurs affaires temporelles et spirituelles soient bien gérées en fonction de leur bon comportement. Certes, le sulṭān est lié aussi à la religion, mais pas en soi, mais à travers ce bas monde qui est le champ de semence de l'au-delà. La vie de l'au-delà ne peut se concrétiser qu'avec ce bas monde. L'État et la religion sont deux frères jumeaux, car la religion est le fondement et le sulṭān est un gardien. Ce qui n'a pas de fondement va vers la destruction, et ce qui n'est pas gardé va vers la perte. L'État ne peut être organisé et stabilisé qu'avec la présence d'un sulṭān. Quant à la voie de la gestion des gouvernements, elle découle

---

[299] AL-ĠAZĀLĪ, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, *op. cit.*, Vol. 1, p. 13.

de la jurisprudence.»[300] A titre d'exemple, ce sont les Seldjoukides qui nomment les enseignants des institutions à l'importance cruciale que sont les madrasas. Ce qui veut dire que la classe des savants religieux est devenue une des composantes du pouvoir. Ġazālī ne fait que donner une expression juridique et théologique à cette réalité.

5) La crise de Ġazālī et son engagement dans la voie du *taṣawwuf*

La manière dont Ġazālī aborde le *taṣawwuf* est à son tour influencée, non seulement par ses quêtes intimes mais aussi par sa posture politique.[301] Le *taṣawwuf* n'est pas une *terra incognita* pour Ġazālī qui, rappelons-le, a grandi chez un *ṣūfī* en compagnie de son frère qui, lui, fit le choix de s'engager durablement dans cette voie spirituelle. Par ailleurs, Ġazālī compte le *ṣūfī* Abū ʿAlī al-Fārmaḏī parmi ses professeurs.[302] Ġazālī a donc été exposé très tôt à la pensée du *taṣawwuf* mais n'est pas allé plus loin dans cette direction. Ce n'est que plus tard qu'il commence à interroger son propre comportement sous cet angle. C'est ainsi qu'il en fait part :

« Je suis donc rentré en moi-même : j'étais empêtré dans les liens qui me ligotaient de partout. J'ai réfléchi à mes actes — l'enseignement étant le meilleur — et j'ai vu que mes études étaient futiles, sans utilité pour la Voie.

Et puis, à quelle fin dispensais-je mon enseignement ? Mon intention n'était pas pure, elle n'était pas tendue vers Dieu. Mon propos n'était-il pas plutôt de gagner la gloire et la renommée ? J'étais au bord branlant d'un précipice ; si je ne me redressais pas, j'allais tomber dans le Feu. »[303]

Ġazālī avait constamment mobilisé ses considérables ressources (son intelligence, sa culture, sa force de volonté) pour atteindre des échelons toujours plus haut. Nous savons que sa soif de « gloire » et de « renommée » l'amena très tôt à s'intéresser à la politique tout en menant sa carrière d'enseignant. Son ascension fulgurante fut couronnée par sa nomination au poste de professeur à la Madrasa Niẓāmiyya de Bagdad par Niẓām al-Mulk en personne. Il est bien connu que, au terme des six années qu'ils passèrent ensemble, la confiance du grand vizir

---

300 *Ibid*., p. 17.

301 Laoust indique également les raisons politiques de la crise qui poussa Ġazālī à quitter Bagdad. Voir LAOUST Henri, *La politique de Ġazālī*, *op. cit.,* p. 90-92.

302 WATT W. Montgomery, *The Muslim Intellectual*, *op. cit.,* p. 229.

303 AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl*, *op. cit.,* p. 97. Lorsque Ġazālī se rendit à Bagdad pour commencer son travail d'enseignant à la Madrasa Niẓāmiyya, il portait un vêtement en soie avec des ornements dorés digne d'un vizir. Ces habits de luxe lui attira les critiques de certains docteurs pour qui même le témoignage de quelqu'un portant une bague dorée était inacceptable. Voir ZARRĪNKŪB ʿAbdul Ḥusayn, *Farār az madrasa*, *op. cit*., p. 77-78.

était entièrement acquise à Ġazālī, et ce dans tous les domaines. Jabre va même jusqu'à définir leur relation comme étant de l'ordre du compagnonnage et de l'amitié.[304]

Alors qu'il était au faîte de sa gloire, Ġazālī disparut soudainement en 1095 et s'engagea dans la voie du *taṣawwuf*. Il explique lui-même cela par sa passion personnelle pour la quête de la vérité. La gloire, les honneurs et l'argent n'avaient pas suffi à le satisfaire et il finit par traverser une crise psychologique grave, n'arrivant même plus à s'alimenter. C'est ainsi que Ġazālī décrit la crise psychologique qu'il a vécu :

« Je ne cessais d'y penser, tout en restant encore indécis. Un jour, je décidais de quitter Bagdad et de changer de vie ; mais je changeais d'avis, le lendemain. Je faisais un pas en avant, et un autre en arrière. Avais-je, au matin, l'ardente soif de l'Au-Delà, que, le soir, l'armée du désir venait l'attaquer et l'abattre. La concupiscence m'enchaînait sur place, tandis que le héraut de la foi me criait : « En route ! En route ! La vie est brève, long le voyage. Science et action ne sont pour toi qu'apparence et que faux-semblant. Si tu n'es pas prêt, dès maintenant, pour l'Autre Vie, quand le seras-tu ? Et si tu ne romps pas maintenant tes amarres, quand donc le feras-tu ? ». A ce moment, l'impulsion était donnée : ma décision de partir était prise.

Mais Satan revenait me dire: « Ce n'est qu'un accident ! Ne te laisse pas aller, cela va passer vite... Si tu cèdes, tu perdras ces honneurs, cette situation stable et tranquille, cette parfaite sécurité sans rivale. Tu risques de te reprendre et de les regretter : revenir en arrière ne serait pas facile... ».

Ces tiraillements, entre la concupiscence et les appels de l'Au-Delà, ont duré près de six mois - à partir du mois de Rağab 488 pendant lequel je passai du libre - arbitre à la contrainte. En effet, Dieu me noua la langue, m'empêchant ainsi d'enseigner. J'eus beau lutter, pour parler au moins une fois à mes élèves, ma langue me refusa tout service. Et ce nœud sur la langue fit naître dans mon cœur une mélancolie. Je ne pouvais plus rien avaler, prendre aucun goût aux aliments, à la boisson. »[305]

Il est évident que ses quêtes intimes ont joué un rôle dans l'entrée de Ġazālī en *taṣawwuf*. Sa sincérité à ce sujet ne saurait être remise en cause.[306] Il est cependant difficile d'expliquer la crise qu'il a vécue par le seul souci de la recherche de la vérité. Comme nous l'avons déjà indiqué, Ġazālī n'est pas étranger au *taṣawwuf* mais il n'a commencé à l'étudier

---

304 AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl*, *op. cit*., p.49.
305 *Ibid.,* p. 97-98.
306 LAOUST Henri, *La politique de Ġazālī*, *op. cit*., p. 104.

sérieusement que durant son séjour à Bagdad en tant qu'enseignant.[307]

La crise politique de cette époque a probablement dû jouer un rôle de catalyseur dans cette quête. On peut en effet supposer qu'un des plus grands tournants de la vie de Ġazālī, qui avait pris part dans les politiques menées par les Seldjoukides et notamment par Niẓām al-Mulk, a dû être le meurtre de ce dernier, qui fut immédiatement suivi par la mort (ou peut-être le meurtre) de Malik Šāh. Cela déclencha une crise d'une gravité considérable à la tête de l'État : c'était le début d'une période de luttes dévastatrices entre prétendants au trône seldjoukide.

Cette crise a forcément dû secouer Ġazālī qui, jusque-là, croyait fermement que le monde musulman allait s'unir sous l'impulsion d'un grand et puissant État.[308] Ses rêves et ses espoirs se heurtèrent violemment aux luttes pour le trône d'un côté, et à la menace que représentaient les mouvements bāṭiniens de l'autre. L'absence notamment de Niẓām al-Mulk, qui était à la fois le créateur et le maître d'oeuvre de cette politique, a dû ainsi confronter Ġazālī à un grand vide.

Telles sont les circonstances dans lesquelles Ġazālī s'est orienté vers le *taṣawwuf*. Une orientation de cet ordre s'accorde parfaitement avec le caractère même du *taṣawwuf*, le souhait de s'éloigner du monde réel et de s'isoler étant inhérent au mysticisme. Nous avons déjà eu l'occasion de souligner que les courants mystiques tendaient à se renforcer au lendemain de grandes défaites ou de périodes de dévastation. Pour Ġazālī, qui avait atteint tous ses buts personnels grâce à sa détermination et à son talent, ces pertes successives, accompagnées des intrigues politiques qui se déroulaient sous ses yeux, a dû provoquer un profond questionnement intime. En plus de tout ce que nous venons d'évoquer, Ġazālī devait sans doute aussi subir l'effet psychologique des menaces provenant du camp ismāʿīlien. Selon Jabre, pensant qu'il serait la prochaine cible après Niẓām al-Mulk, Ġazālī craignait

---

[307] Ġazālī indique qu'il étudia le *taṣawwuf* en dernier au cours de sa recherche de la vérité : « Mais la science m'était plus aisée que l'action. Je commençai par lire les ouvrages des mystiques : « L'Aliment des Cœurs», par Abū Ṭālib al-Makkī, les oeuvres d'al-Ḥāriṯ, d'al-Muḥāsibī, des citations d'al-Ǧunayd, d'al-Shiblī ou d'Abū Zayd al-Bisṭāmī et d'autres cheikhs. J'appris ainsi la quintessence de leur dessein spéculatif et ce qu'on peut acquérir par l'enseignement et l'ouïe. Mais il m'apparut que ce qui leur est spécifiquement propre ne se peut atteindre que par le « goût », les états d'âme et la mutation des attributs. » AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl*, *op. cit.,* p. 95-96. Ġazālī ne précise pas quand il a commencé à étudier le *taṣawwuf*. D'après ses écrits, ses interrogations intimes s'approfondirent jusqu'à atteindre les proportions d'une crise : il a donc dû effectuer cette recherche juste avant que sa dépression ne se manifeste.

[308] Ġazālī reconnaît que ce sont les Turcs qui ont le plus de puissance à son époque et ajoute : « [D]e toutes les espèces de créatures, la force coercitive à notre époque est l'apanage des Turcs. Dieu, qu'Il soit exalté, les a comblés en les destinant à soutenir et aimer al-Mustaẓhir, de telle sorte qu'ils le défendent et répriment les ennemis de son pouvoir par désir de se rapprocher de Dieu. (...) » HOGGA Mustapha, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam*, *op. cit.*, p. 242.

sérieusement pour sa vie, avec ce que cela suppose d'angoisse et de stress.[309]

Jabre indique que c'est pour cette raison qu'il prétendit aller en pèlerinage au moment de quitter Bagdad pour Damas. En fait, durant cette période, Ġazālī disparut pour ainsi dire de la surface de la Terre pendant deux ans : nul ne savait ni où il se trouvait ni ce qu'il faisait.[310] Il est fort probable qu'il agissait dans le plus grand secret par crainte d'être poursuivi. Quant à Watt, il cite dans son livre une hypothèse émise par D. B. Macdonald. Selon Macdonald, après la mort de Malik Šāh, Ġazālī se rangea aux côtés de son frère Tutuš, qui était également soutenu par le calife et dut quitter Bagdad quand Barkyārūq élimina son oncle. Bien que Macdonald souligne que le retour en 1105 de Ġazālī à l'enseignement eut lieu immédiatement après la mort de Barkyārūq afin d'étayer son hypothèse,[311] celle-ci aurait besoin de l'apport de sources supplémentaires pour être confirmée. On ne peut certes négliger la possibilité que Ġazālī ait pu jouer un rôle dans les luttes pour le pouvoir. Il paraît cependant peu probable qu'il ait soutenu Tutuš plutôt que Barkyārūq, qui était le candidat préféré de Niẓām al-Mulk pour le trône Seldjoukide. L'idée de Jabre selon laquelle les actes de Ġazālī étaient liés aux menaces ismāʿīliennes semble par conséquent plus vraisemblable. Par ailleurs, et comme nous l'avons déjà souligné, la crise politique provoqua une crise intime chez Ġazālī, ce qui permet de mieux comprendre pourquoi il choisit de s'orienter vers le *taṣawwuf* à ce moment précis de sa vie.[312]

Ġazālī est avant tout fidèle au sunnisme,[313] et l'influence de ce facteur se fait clairement ressentir dans son choix de s'engager dans le *taṣawwuf*.[314] Ġazālī déploie en effet

---

309 AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl*, *op. cit*., p. 21-23.

310 *Ibid.,* p. 21-23.

311 WATT W. Montgomery, *The Muslim Intellectual*, *op. cit.,* p. 230-240. Selon Watt, les hypothèses, aussi bien de Jabre que de Macdonald, ne sont guère solides. En revanche, le long article datant de 1899 que Macdonald consacre à la vie et aux idées de Ġazālī est une étude importante qui a su résister à l'épreuve du temps. Voir MACDONALD Duncan B., "The Life of al-Ghazzālī, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions", *Journal of the American Oriental Society,* Vol. 20, Yale University Press, New Haven 1899, p. 71-132.

312 Il y a une ressemblance remarquable entre le moment où Ġazālī part refaire une retraite peu de temps après avoir repris ses cours à la Nizammiya de Nishapur et l'événement que nous venons d'évoquer. C'est suite à l'intervention de Faḫr al-Mulk, fils de Niẓām al-Mulk, que Ġazālī était retourné à la madrasa. Faḫr al-Mulk est le continuateur de l'oeuvre de son père par bien des aspects, ce qui explique qu'il ait pu persuader Ġazālī de sortir de sa retraite. Après l'assassinat de Faḫr al-Mulk par les *fidāʾīs* d'Ḥasan-i Ṣabbāḥ, Ġazālī quitta l'enseignement, cette fois définitivement, et reprit son recueillement. Voir AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl, op. cit.*, p.24. Il est intéressant de noter que Ġazālī fut pris de doutes et se réfugia dans le *taṣawwuf* chaque fois qu'une personnalité politique dont il se sentait proche mourut.

313 La question de savoir si Ġazālī s'éloigna ou non de la tradition ašʿarite après s'être orienté vers le *ṣūfisme* a fait l'objet d'un débat entre spécialistes. Voir MAKDISI George, "The Non-Ash'arite Shafi'ism of Abū Ḥāmid al-Ghazzālī", *Revue des études islamiques*, Vol. 54, Geuthner, Paris 1986, p. 239-257.

314 Lorsqu'il traite du *taṣawwuf*, Ġazālī indique clairement que le sunnisme n'est autre que la voie du Prophète. Voir AL-ĠAZĀLĪ, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, *op. cit*., Vol. II, p. 230.

des efforts considérables pour réconcilier *taṣawwuf* et sunnisme car il est parfaitement conscient du fait que seul le *taṣawwuf* est à même de faire barrage aux courants bāṭinis. Par ailleurs, la pensée du *taṣawwuf* est de toute manière de facto reconnue par les Seldjoukides.

Bien que Ġazālī traite du *taṣawwuf* dans ce qui est considéré comme son oeuvre la plus importante à la fois en termes de contenu et d'envergure, à savoir *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (Revivification des sciences de la religion), ce terme de revivification désigne en fait plutôt la révision ou refonte du sunnisme. Ġazālī considère désormais le *taṣawwuf* comme le seul moyen qui permettrait de restructurer un système bloqué, voire malade - mais il s'agit d'une version du *taṣawwuf* qui sera adaptée au sunnisme.

Dans son ouvrage, Ġazālī offre une réinterprétation des fondements théologiques de la religion en mobilisant avec habileté les ressources de la logique. Il est généralement admis que Ġazālī s'est attelé à la rédaction de son opus magnum, qui totalise 1500 pages réparties en quatre tomes, après s'être engagé dans le *taṣawwuf* et qu'il lui a fallu beaucoup de temps pour l'achever. Il ne s'agit pas uniquement d'un livre de théologie : l'auteur y formule également des idées - en accord avec sa vision du *taṣawwuf* - sur les modalités du culte musulman et l'éthique. D'une certaine manière, son texte a pour ambition d'exprimer les moyens de satisfaire tous les besoins religieux d'une nouvelle société rêvée par Ġazālī.[315]

Quel que soit le degré du désir qu'avait Ġazālī pour la recherche de la vérité, sa quête connaissait certaines limites. C'est ainsi qu'il explique les fondements de sa quête pour le *taṣawwuf* :

« Or, j'ai compris avec certitude que les mystiques ne sont pas des discoureurs, mais qu'ils ont leurs états d'âme. Ce qui pouvait s'apprendre, je l'avais acquis. Le reste, c'est affaire de gestation et de bonne voie. Grâce à mes recherches dans le domaine des sciences, tant religieuses que rationnelles, j'avais acquis une foi inébranlable en Dieu, en la Révélation et en le Jugement Dernier.

Ces trois principes religieux s'étaient fortement gravés dans mon cœur, non comme l'effet d'arguments choisis et rédigés, mais à la suite de motifs, de circonstances et d'expériences qu'il ne m'est pas possible d'énumérer. »[316]

Plutôt que de rejoindre la pensée du *taṣawwuf*, Ġazālī la tire vers lui. Ce qui veut dire qu'il essaie de réinterpréter le *taṣawwuf* à la lumière du sunnisme.[317] Le trait le plus saillant de

---

315 WATT W. Montgomery, *The Muslim Intellectual*, *op. cit.,*p. 257-263.
316 AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl, op. cit*., p. 96-97.
317 WATT W. Montgomery, *The Muslim Intellectual*, *op. cit.,*p. 286-288.

cette entreprise consiste à rompre les liens entre *taṣawwuf* et philosophie. Ġazālī voit le *taṣawwuf* davantage comme un mode de vie et un mode de dévotion et ce sont ces aspects-là qu'il met en avant :

« [E]lle vise à lever les obstacles personnels et à purifier le caractère de ses défauts. Le cœur finit ainsi par être débarrassé de tout ce qui n'est pas Dieu, pour se parer du seul nom de Dieu. »[318]

« Ma période de retraite a duré environ dix ans, au cours desquels j'ai eu d'innombrables, d'inépuisables révélations. Il me suffira de déclarer que les Mystiques (*ṣūfīs*) suivent, tout particulièrement, la Voie de Dieu. Leur conduite est parfaite, leur Voie droite, leur caractère vertueux. Que l'on additionne donc la raison des raisonnables, la sagesse des sages, la science des Docteurs de la Loi ! Peut-on compter ainsi améliorer leur conduite, ou leur caractère ? Sûrement point ! Car tout ce qui, en eux, bouge ou repose, leur apparence et leur for intérieur, tout s'allume à la flamme de la Prophétie dans sa niche. Et il n'y a pas d'autre Lumière de la prophétie sur la face de terre... »[319]

Pour ce qui est de la relation entre Dieu et l'être humain, qui constitue un des thèmes fondamentaux de la pensée du *taṣawwuf*, tout en critiquant les idées déjà formulées sur cette question, Ġazālī essaie d'empêcher qu'on en débatte. Selon lui, les hommes doivent garder pour eux leurs expériences relatives à ce domaine et éviter d'en faire part à autrui :

« Que dire d'une Voie où la purification consiste, avant tout, à nettoyer le cœur de tout ce qui n'est pas Dieu ; qui débute (au lieu de « l'état de sacralisation » qui ouvre la prière) par la fusion du cœur dans la mention de Dieu ; et qui s'achève par le total anéantissement en Dieu ? Et encore cet aboutissement n'est-il qu'un début par rapport au libre arbitre et aux connaissances acquises. En fait, c'est le commencement de la voie, dont ce qui précède n'est que l'antichambre.

Dès le début, c'est le commencement des Révélations et des visions. En état de veille, les Mystiques contemplent les anges et les esprits des Prophètes ; ils entendent leurs voix et profitent de leurs conseils. Puis ils se haussent, de la vision d'images et de symboles, à des degrés ineffables. Nul ne peut tenter d'exprimer ces états d'âme, sans courir à l'inévitable échec.

Bref, les Mystiques en arrivent à une Proximité qui, pour certains, pourrait presque être l'Inhérence, pour d'autres l'Union et, pour d'autres, la Connexion. Ce qui est faux,

---

318 AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl* , *op. cit*., p. 95.
319 *Ibid.,* p. 100.

comme nous l'avons montré dans notre traité d'*al-Maqṣad al-asnā.* Tout ce que devrait dire celui qui est dans cet état, c'est ce distique:

« Quoi qu'il se soit passé, je n'en parlerai point.

Toi, penses-en du bien : ne m'interroge point! » »[320]

Comme nous l'avons déjà indiqué, Ġazālī est conscient de l'intérêt que le *taṣawwuf* suscite au sein de la société. La pensée du *taṣawwuf* attire d'autant plus le peuple tourmenté par les querelles politiques qu'elle se tient résolument à l'écart du débat portant sur l'imamat. Mais comme on vient de le voir, Ġazālī cherche à purifier la version du *taṣawwuf* qu'il propose de tout « danger » et de tout « risque ». C'est ce qu'il veut souligner lorsqu'il dit : « Il me suffira de déclarer que les Mystiques suivent, tout particulièrement, la Voie de Dieu. Leur conduite est parfaite, leur Voie droite, leur caractère vertueux. » « La Voie de Dieu » est la clé d'une foi vraie, pure et indépendante du contexte politique.

Évidemment, le fait d'inciter la société à adopter un comportement apolitique est une prise de position politique de la part de Ġazālī (de même que, tout en critiquant les philosophes il fait de la philosophie et tout en préconisant de ne pas discuter de l'histoire, il discute lui-même de l'histoire). Car réduire le *taṣawwuf* à un mode de vie et de dévotion et essayer de couper les liens qu'il entretient avec la philosophie sert surtout à élargir la marge de manœuvre du sunnisme. On comprend mieux quelle cause servent les efforts entrepris par Ġazālī en prenant en compte la politique seldjoukide qui peut se résumer par le slogan « non au bāṭinisme, oui au *taṣawwuf.* »[321]

Ġazālī n'a pas pu (ou voulu) être un *ṣūfî* au sens habituel du terme. Il n'a par exemple pas élaboré une pensée originale ou mis en place une organisation qui lui soit propre dans ce domaine. Il n'existe par ailleurs aucun document attestant qu'il a intégré la hiérarchie d'une *ṭarīqa*. Ġazālī n'a fait qu'avancer une certaine définition du *taṣawwuf* et critiquer certaines idées dont il considérait qu'elles étaient erronées ; il a surtout déployé des efforts considérables pour intégrer le *taṣawwuf* dans le sunnisme. Il est également possible d'interpréter son opposition à l'expression d'expériences mystiques personnelles comme une manière de s'opposer aux *tarīqas*. Il aurait en effet été impossible qu'un homme aussi brillant que Ġazālī ne se rende pas compte que ces organisations étaient susceptibles d'affaiblir

---

320 *Ibid.,* p. 100-101.

321 Selon certains commentateurs, Ġazālī, qui désespérait désormais des dirigeants de l'État, aurait essayé de développer le projet, que Niẓām al-Mulk essayait de mettre en oeuvre de façon autocratique, en s'appuyant sur le peuple. Voir KARADAŞ Cağfer, *Gazzâlî*, İnsan Yayınları, Istanbul 2004, p. 50-51.

l'autorité de l'État. Cela dit, il n'a jamais pris ouvertement position contre les *tarīqas* : il ne fait pas la moindre remarque, positive ou négative, à leur sujet dans ses écrits.[322]

Malgré ses tentatives pour se retirer du monde réel et laisser son être se dissoudre dans la quête de Dieu, Ġazālī n'y est jamais tout à fait parvenu : il a toujours fait partie de la vie politique de son époque d'une manière ou d'une autre.[323] Ġazālī a été avant tout et par-dessus tout un maître qui a passé sa vie à traquer ce qu'il considérait comme des perceptions erronées de la religion chez les autres et à y remédier. Selon ses propres termes, il s'agit là d'un devoir quasi sacré qui lui a été communiqué en rêve. Il a donc toujours défini des critères, prononcé des jugements et tracé des limites dans le domaine religieux, toutes choses qui ne sont guère compatibles avec les principes qui sous-tendent le comportement d'un *ṣūfi*. Pour Ġazālī, le *ṣūfisme* fut comme un havre où s'abriter aux moments de sa vie où il était confronté à de grands bouleversements psychologiques.

Après avoir fait part de tant d'expériences et de confessions intimes, c'est ainsi que Ġazālī s'explique sur son retour à l'enseignement en 1095 :

« Je vis donc que la foi avait faibli à ce point, pour tous ces motifs. Je me sentais capable de dévoiler ces ambiguïtés : démasquer ces gens-là m'était plus facile que boire un verre d'eau, tant j'avais fréquenté leurs sciences et leurs voies — je veux dire celles des Mystiques, des Philosophes, des partisans de l'Enseignement et des prétendus savants. Alors, ma décision jaillit, comme un silex, nette et précise: « à quoi bon la solitude et la retraite, quand le mal est universel, que les médecins sont malades, et les hommes sur le point de périr ? ».

---

322 Watt, qui s'efforce d'élucider quelle est la part de responsabilité de Ġazālī dans l'organisation des *ṭarīqas*, argue du fait que la Qādiriyya, dont il considère que c'est la première *ṭarīqa* à avoir formé une organisation, a été fondée ultérieurement pour soutenir que Ġazālī n'a pu jouer au mieux qu'un rôle de chef spirituel dans ce domaine. Voir WATT W. Montgomery, *The Muslim Intellectual*, *op. cit.*, p. 299. Or, à partir du moment où une relation de *šayḫ* à *murīd* se met en place, cela donne aussi le signal de départ d'une organisation de *ṭarīqa* : on ne peut faire autrement qu'admettre la réalité de ce fait, indépendamment de son degré d'expansion ou de systématicité.

323 Un article rédigé par Jonathan AC Brown comporte des éléments intéressants sur ce sujet. Brown y étudie une lettre contenant des conseils politiques rédigée par Ġazālī à l'intention du fils de Faḫr al-Mulk (et donc petit-fils de Niẓām al-Mulk), qui était lui-même vizir. BROWN Jonathan AC., "The Last Days of al-Ghazzālī and the Tripartite Division of the Sufi World, Abū Ḥāmid al-Ghazzālī's Letter to Seljuq Vizier and Commentary", *The Muslim World*, Vol. 96 , N° 1, Hartford 2006, p. 89-113. Zarinkoub indique quant à lui que Ġazālī a écrit un *Naṣīḥat al-mulūk* en persan pour le sulṭān Sanǧar. Il est manifeste que l'on a fait beaucoup de rajouts ultérieurs à ce livre dont il n'est pas certain que l'auteur soit Ġazālī. Zarinkoob relate également que Ġazālī a envoyé à la même époque des lettres aux dirigeants de l'État pour leur faire part des griefs du peuple. ZARRĪNKŪB 'Abdul Ḥusayn, *Farār az madrasa*, *op. cit.*, p. 253-260.

Là-dessus, je me mis à réfléchir: « tu vas donc entreprendre de dissiper cette tristesse et de chasser ces ténèbres, alors que le temps est à la torpeur et l'époque à la vanité. Toi qui voudrais remettre tes contemporains dans le droit chemin, sache bien qu'ils vont tous se retourner contre toi. Comment leur tenir tête, et comment vivre avec eux, si le moment n'est pas propice, et sans l'appui d'une autorité religieuse contraignante ? ».

Il me semble donc que Dieu m'autorisait à continuer ma retraite, sous prétexte que j'étais incapable d'administrer victorieusement la preuve de la vérité. C'est alors que, par la volonté de Dieu, les autorités [il s'agit d'une allusion à Faḫr al-Mulk] se décidèrent spontanément, sans pression extérieure, et me donnèrent l'ordre strict de me rendre à Nishapur, pour combler le vide de mon absence. L'injonction fut assez impérative pour m'exposer, en cas de refus, à tomber en disgrâce.

(…)

— Je consultai alors plusieurs hommes de bon conseil et de prière. Ils convinrent de m'indiquer de renoncer à ma retraite et de sortir de mon « coin » (*zāwiya*). De plus, des hommes de bien firent, plusieurs fois, des rêves à mon sujet, annonciateurs des bons et heureux effets de mon départ. Telle fut la volonté de Dieu, au début de ce (sixième) centenaire.

Mon espoir s'affermit et se renforça de tous ces témoignages. Finalement, grâce à Dieu, je partis pour Nishapur, le onzième mois de l'année 499. Ma retraite avait duré onze ans. Ce changement est l'œuvre de Dieu. Je n'en avais jamais eu l'idée, dans ma solitude. C'était déjà Lui qui m'avait inspiré de quitter Bagdad et d'abandonner mon poste : je n'y aurais pas pensé tout seul. C'est Dieu qui change les cœurs et les situations: « Le Miséricordieux tient le cœur du Croyant entre deux de Ses doigts ».

Et maintenant, je le sais bien, j'ai beau être revenu à l'enseignement : je n'y suis pourtant pas revenu ! Car revenir, c'est retourner à l'état antérieur. Or, autrefois, j'enseignais pour obtenir des honneurs : tels étaient mon but et mon intention. Tandis qu'aujourd'hui, mon enseignement invite à renoncer aux honneurs, il montre comment cesser de leur donner de l'importance. Tels sont, actuellement, mon intention, mon but et mon désir : Dieu en est témoin ! Je veux me rendre meilleur et améliorer les autres. Y parviendrai-je ? Je l'ignore. Pourtant, je crois, d'une croyance certaine, fondée sur la « Vision », qu'il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu. Je n'ai pas remué, c'est Lui qui m'a déplacé. Je n'ai pas agi, c'est Lui qui s'est servi de moi. Je Lui demande donc, d'abord, de me rendre meilleur et puis, d'améliorer les autres par mon exemple ; de me guider, puis de guider les autres à travers moi

; de me montrer la Vérité vraie, et de me donner de la suivre ; de me montrer enfin l'erreur complète, et de m'accorder de lui échapper. »[324]

En résumé, Ġazālī est un penseur qu'on ne peut évaluer à sa juste mesure qu'en évitant une approche manichéenne. Par exemple, si on lui attribuait la responsabilité du déclin intellectuel et philosophique du monde musulman, cela aurait pour conséquence à la fois d'exagérer à outrance l'importance de la place qu'il occupe dans l'histoire et de nous empêcher de voir dans quelles circonstances le développement de l'orthodoxie sunnite a eu lieu. Pour comprendre Ġazālī, il nous faut tenir compte de l'ensemble des acteurs de son époque et du contexte dans lequel ils se trouvaient tous. Il est indéniable que Ġazālī est le plus grand représentant de la pensée orthodoxe sunnite et qu'il demeure une référence incontournable dans ce domaine encore aujourd'hui. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il a bâti tout un système à lui tout seul.

D'abord, Ġazālī est le continuateur de la tradition aš'arite à la suite de son maître al-Ǧuwaynī. Ensuite, il prend appui sur le système dominant et une énorme organisation étatique. Le rôle véritable de Ġazālī consista à mettre son savoir, son intelligence et son énergie considérables au service de la défense de la légitimité du système sunnite dont il pensait qu'il était menacé de disparition. Ġazālī ne fut pas un stratège politique, il n'a pas fait lui-même de la politique. Il a en revanche théorisé la politique sous l'angle de la théologie. Il a formulé ses jugements personnels en fonction du contexte politique de son époque et a élaboré à partir de là une théorie de haut niveau pour l'orthodoxie sunnite.

Il s'agit évidemment d'une situation inédite. Comme indiqué par Watt, le fait que certains voient en Ġazālī le musulman le plus important après le Prophète est lié aux conséquences de cette nouvelle situation : la refonte du sunnisme.[325] A l'instar du christianisme européen qui s'est refaçonné grâce à l'apport de la philosophie platonicienne, le sunnisme a connu avec Ġazālī un nouvel avatar où logique et raison occupent davantage le premier plan. C'est la raison pour laquelle tous les puissants sunnites qui sont venus après Ġazālī ont appuyé leur légitimité sur les fondements théoriques qu'il a mis en place. En d'autres termes, il s'agit d'un tournant dans la relation entre savoir et pouvoir.

---

324 AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl* , *op. cit*., p. 112-115.

325 WATT W. Montgomery, *The Muslim Intellectual*, *op. cit.*, p. 304. Watt voit en Ġazālī un intellectuel ayant des qualités prophétiques. Voir *Ibid.,* p. 304. Laoust indique que Ġazālī se concentra notamment sur trois points, à savoir ; falāsifa, bāṭiniyya et mu'tazilla. LAOUST Henri, *La politique de Ġazālī*, *op. cit*., p. 104. L'on peut également considérer que, sur le plan intellectuel, la refonte du sunnisme se déploya selon une logique de lutte contre ces trois courants.

Disons-le une fois de plus : la principale motivation de Ġazālī fut de refaçonner et ranimer une religion dont il pensait qu'il était en danger de mort. Même si l'on admet qu'il entreprit cet effort en tant que croyant sincère, cela n'enlève rien aux conséquences politiques de ses travaux. En effet, Ġazālī a formulé une certaine pensée du pouvoir afin d'assurer la survie de la religion et les pouvoirs des époques ultérieures se sont appuyé là-dessus. C'est justement ce pouvoir politique-là qui fait que Ġazālī, qui subit de nombreuses critiques voire des attaques à sa propre époque, est aujourd'hui indépassable, intouchable et incritiquable à ce point. Pour reprendre une expression turque : « Ce n'est pas le š*ayḫ* qui lévite, c'est le *murīd* qui le fait léviter. »

Si on fait abstraction du système qui sous-tend la vie de Ġazālī, on peut aussi y voir la tragédie d'un être humain qui fut un orphelin élevé par un *ṣūfi*, un jeune homme brillant et studieux, un intellectuel plein de curiosité en quête de vérité, un partisan politique passionné et peut-être aussi un individu constamment tourmenté par des crises intimes parce que rongé par le doute.

C) Les Madrasas Niẓāmiyyas

1) L'évolution historique des madrasas

Une des innovations les plus importantes que les Seldjoukides ont introduites dans le monde musulman consista à généraliser et systématiser l'enseignement de manière à la mettre au service des politiques de l'État, initiative dont le meneur fut Niẓām al-Mulk. Cette nouveauté, qui correspond à une étape très importante dans l'établissement des liens entre l'État et la religion, revêt aussi de l'importance du fait d'être un des premiers exemples théoriques et institutionnels de ce qui allait être appelé « idéologie officielle » à l'époque contemporaine. Ce système d'éducation a en effet à la fois présidé à la création de l'idéologie officielle seldjoukide et joué un rôle essentiel dans sa propagation et son acceptation au sein de la société par l'intermédiaire du réseau des savants formés dans ses établissements. L'étude de la refonte du sunnisme, c'est-à-dire de l'institutionnalisation de l'orthodoxie sunnite nécessite de tenir compte du rôle joué par les Madrasas Niẓāmiyyas dans ce processus. On ne peut en effet saisir la teneur véritable d'une question qu'en tenant compte de l'ensemble des faits qui y ont trait.

Ces Madrasas ne sont pas les premiers établissements d'enseignement du monde islamique. Elles furent en effet précédées par un système d'éducation extensif centré sur l'enseignement des principes fondamentaux de la religion. On peut faire remonter ces

activités pédagogiques jusqu'à l'époque du Prophète. Du temps du Prophète, l'enseignement consistait pour l'essentiel en l'apprentissage par cœur des versets du Coran. De ce fait, avec le Coran, le socle de cet enseignement était formé par l'alphabet et la grammaire arabes.

Comme dans toutes les religions, les phases d'émergence, de propagation et d'institutionnalisation de l'islam furent accompagnées par un enseignement dispensé dans les temples. En fait, à l'origine, les temples formaient les principaux centres aussi bien de l'enseignement que de toutes les activités sociales. Par exemple, le premier *masǧid* (mosquée ; lieu où l'on se prosterne) construit à Médine après l'hégire remplissait précisément ces fonctions-là. Le premier *masǧid* (*masǧid al-nabawī*) de Médine était non seulement le lieu de culte mais aussi un centre où tous les problèmes de la société étaient discutés et où des décisions étaient prises. C'était aussi là que le Prophète vivait avec ses épouses. Il s'agissait donc d'un bâtiment qui faisait office à la fois de logement, de temple et d'assemblée et qui revêtait par conséquent une signification toute particulière aux yeux des musulmans. Ceux-ci considéraient en effet que ce *masǧid*, qu'ils avaient bâti collectivement de leurs mains, leur appartenait en propre : les temples n'étaient donc pas encore devenus des espaces à part pour les croyants.

Les *ǧāmiʿs* ne se sont imposés comme les principaux lieux de culte qu'à une époque ultérieure. Il n'existe pas de distinction entre *ǧāmiʿ* et *masǧid* dans les langues occidentales. Le Coran n'utilise que le mot *masǧid* et en fait c'est aussi par ce terme que les premiers musulmans désignèrent les temples des autres religions.[326] Dans toutes les langues occidentales, les termes utilisés pour désigner les lieux de culte musulmans sont à leur tour dérivés de *masǧid*. Il existe pourtant d'importantes distinctions entre *ǧāmiʿ* et *masǧid* à la fois en termes de fonction et de signification. Le terme d'*al-masǧid al ǧāmiʿ*, qui signifie *masǧid* où on se rassemble, où on se réunit, n'a été utilisé à l'origine que pour désigner le *masǧid* où on fait la prière du vendredi (en arabe, le mot *ǧāmiʿ* est dérivé d'un verbe qui veut dire se rassembler).[327]

Comme nous venons de l'évoquer, les premiers temples des musulmans étaient aussi des lieux où on débattait et où on résolvait des problèmes sociaux. Cette pratique a dû se développer à la fois afin de rassembler tous les croyants une fois par semaine pour renforcer leur unité et transmettre directement à tous les musulmans le message délivré durant le *ḫuṭba*

---

326 RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, *op. cit.*, Vol. 2, p. 334.
327 MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, *op. cit.*, p. 12.

(le discours prononcé avant la prière du vendredi par l'*imām* qui mène la prière).[328] En d'autres termes, tout *ǧāmiʿ* est un *masǧid* mais tout *masǧid* n'est pas un *ǧāmiʿ*. Le *masǧid* est un bâtiment plus anonyme ; même si c'est un individu qui l'a fait construire, il appartiendra ensuite à Dieu, c'est-à-dire au peuple. Même si cela est également valable pour les *ǧāmiʿs*, ceux-ci portent le nom de celui qui les a fait construire. Qui plus est, délivrer le permis de construction d'un *ǧāmiʿ* relève de la compétence du calife.[329] De ce fait, les *ǧāmiʿs* devinrent naturellement des édifices symbolisant le pouvoir et la gloire. Avec l'émergence et l'évolution des *maḏhabs,* les *ǧāmiʿs* se transformèrent également en centres d'organisation politique et les adeptes de chaque *maḏhab* se mirent à fréquenter des *ǧāmiʿs* qui leur étaient propres.

Le *fiqh* (la jurisprudence, la science du droit religieux de l'islam) arrivait en tête des sciences religieuses prenant progressivement forme, car pour répondre à un des besoins les plus fondamentaux de la société musulmane, il était nécessaire que soient définis les principes juridiques qui allaient déterminer l'adaptation des règles religieuses à la vie sociale. Avec le développement de cette science, aux côtés du terme d'*ʿālim*, apparurent des termes tels que *muftī*, désignant une personne habilitée à délivrer une consultation sur un point de droit *(fatwā)*, ce qu'on appelle *faqīh* (pl.*fuqahāʾ*).

Avec la ramification de l'éducation en fonction des domaines de spécialisation, l'enseignement initial fut réservé essentiellement aux enfants. Dans ce système d'éducation primaire appelé *kuttāb*, les enseignants avaient des titres comme *muʿallim, muʾaddib* et *mukattib.*[330] Quant à l'enseignement supérieur destiné à former des spécialistes, il poursuivit son évolution tout en restant centré sur le *fiqh*, et cette particularité du *fiqh* demeura pérenne.[331]

Cependant, à mesure que les maḏhabs prenaient forme, chacun mit progressivement en place un *fiqh* fondé sur sa propre interprétation de la religion. Une des conséquences en fut la suivante : l'enseignement n'était désormais plus limité au cadre du *masǧid-ǧāmiʿ* mais était également dispensé chez des particuliers car il se faisait surtout grâce aux efforts individuels des pionniers de l'évolution des *maḏhabs*. Les *masǧids* n'en demeuraient pas moins les espaces principaux de l'éducation. A l'époque où le califat était sous la domination des

---

328 Au milieu du XIe siècle, il n'y avait que six *ǧāmiʿs* à Bagdad. Voir *Ibid.,* p. 14.

329 *Ibid.,* p. 14.

330 Pour de plus amples informations sur le *kuttāb* voir TALAS Asad, *La Madrasa Nizamiyya et son histoire*, Paul Geuthner, Paris 1939, p. 7-12.

331 « Le domaine où le caractère original de l'islam trouve à s'exprimer au plus haut niveau est celui du *fiqh* et les autres domaines d'expression de cette originalité tirent aussi leur légitimité du *fiqh*. » MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, *op. cit*., p. 8.

Būyides, on commença à construire des complexes dits *masǧid-ḫān* grâce aux efforts d'un dirigeant du nom de Badr b. Ḥasanwayh al-Kurdī.[332] On utilise en général le mot *ḫān* pour désigner des lieux faisant office d'hôtel ou de pension. Avec la création des *masǧid-ḫāns*, fut introduite la possibilité de l'internat pour les élèves. Ce système correspond à une étape d'une très grande importance car il permit la généralisation de l'enseignement tout en offrant la possibilité de recevoir une éducation aux enfants des classes inférieures en accueillant notamment des élèves originaires de la campagne ou des petites villes. Le développement des madrasas en tant qu'établissement d'enseignement reposait en fait sur le principe du *masǧid-ḫān* : autrement dit, celles-ci étaient des écoles avec internat.

Le fait que les madrasas apparurent d'abord à l'est, à savoir au Khurāsān, a pu faire dire à certaines qu'elles étaient inspirées des temples bouddhistes (*vihāras*).[333] Une telle influence est probable, notamment du point de vue architectural. En tenant compte d'autres influences, il devient possible d'affirmer que les madrasas émergèrent au Khurāsān et c'est à partir de ce point d'origine qu'elles se répandirent dans les autres pays musulmans.[334]

Madrasa est un mot arabe dérivé du terme de *darasa* (étudier), qui vient lui-même de la racine arabe *d.r.s*. Le mot *tadrīs*, dont l'origine étymologique est la même, était utilisé pour désigner à la fois cette activité d'enseignement dans son ensemble et les postes (poste de professeur de droit). Les professeurs qui dispensaient l'enseignement étaient appelés *mudarris*. Quant au terme de *faqīh*, il désignait désormais les étudiants qui fréquentaient les madrasas (docteur de la loi ou étudiant en droit). Les étudiants dont le parcours était couronné de succès recevaient un diplôme (*iǧāza li-l-tadrīs wa-l-iftāʾ*) qui permettait aux *faqīhs* de devenir des *mudarris* ou des *muftīs*.[335]

Une des questions débattues par les universitaires qui ont mené des recherches sur les madrasas est leur niveau en tant qu'établissement d'enseignement. Tandis que certains chercheurs considèrent que les madrasas appartiennent à la catégorie de l'université, d'autres, et notamment Makdisi, défendent l'idée qu'il s'agit plutôt de collèges de droit. C'est la deuxième option qui est la plus pertinente : bien qu'étant des établissements d'enseignement supérieur, les madrasas n'étaient en effet pas des universités, car elles ne formaient des

---

332 *Ibid*., p. 29-30.

333 De nombreux chercheurs sont en accord avec cette hypothèse, qui est de Barthold. Voir SPULER Bertold, *Iran in the Early Islamic Period, op. cit.,*p. 148.

334 *Ibid.,* p. 25.

335 PEDERSEN J., MAKDISI G., RAHMAN M. et HILLENBRAND R., "Madrasa", *Encyclopédie de l'islam*, BrillOnline, consulté le 6 avril 2017.

spécialistes que dans un seul domaine, c'est-à-dire le *fiqh.*[336]

2) Les raisons pour lesquelles les madrasas furent fondées selon le droit du *waqf*

Les madrasas sont des institutions du type *waqf*. En général, ce mot désigne le fait de faire don pour toujours et par charité d'un bien privé pour utilisation publique. S'agissant de la fondation des *waqfs* et les prérogatives de leurs fondateurs, chaque *maḏhab* a des interprétations et des pratiques dépendant de son propre *fiqh*. On a par exemple débattu de la question de savoir si, lorsqu'une personne fait don de son bien à titre de *waqf*, seuls les bénéfices générés par ce bien relèvent du *waqf* ou si le bien lui-même cesse complètement d'être une propriété privée. La pratique courante veut que le bien en question, ainsi que l'ensemble des bénéfices qu'il produit, appartienne à Dieu, c'est-à-dire, au peuple. Au coeur de la pratique du *waqf*, qui fut d'abord développé en prenant exemple sur le comportement des premiers musulmans (y compris le Prophète), se trouvent les notions de solidarité sociale et de partage. Afin que ces notions prennent racine dans la société, les premiers musulmans firent non seulement don de leurs propres biens en guise de *ṣadaqat* (aumône) mais ils achetèrent des biens tels que des sources d'eau et des terrains pour les mettre à la disposition de leur communauté, faisant ainsi oeuvre de pionniers dans la formation de cette tradition.

Dans les sources occidentales, on trouve généralement des recherches intéressantes concernant les aspects juridiques de la pratique du *waqf*. Cependant, les dimensions sociales et politiques de ce phénomène ont une plus grande importance et ce pour plusieurs raisons. D'abord, aux premiers temps de l'islam, étant persuadés que tous leurs biens appartenaient en fait à Dieu et que tous ceux qui croyaient en Lui y avaient droit à une part, les croyants faisaient don de leurs biens privés à la *bayt al-māl* (la maison du trésor) afin que tous les musulmans puissent en profiter. Mais lorsque, avec le temps, l'État central devint de plus en plus puissant et le califat se transforma en dynastie, ceux qui voulaient faire don de leurs biens à la communauté se mirent à nourrir des doutes quant à savoir à qui allait vraiment profiter leurs dons. L'émergence du droit du *waqf* permit de dissiper en grande partie ces craintes car le donateur avait désormais la possibilité de déterminer qui et sous quelles conditions allait pouvoir bénéficier des revenus de ces biens.[337]

---

[336] Pour des informations plus détaillées sur ce sujet voir MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, *op. cit*., p. 292-293.

[337] *Ibid*., p. 35-36.

Ensuite, L'État central, dont le pouvoir reposait sur la tradition, voyait en la thésaurisation de biens par des individus un danger politique et cherchait à y faire obstacle par divers moyens. En l'occurrence, le souci de l'État n'était pas d'être juste ou de faire barrage aux problèmes sociaux que ne manquerait pas d'engendrer l'enrichissement excessif de certains. La richesse excessive était considérée comme un danger, en particulier dans des pays comme l'Iran où la tradition de l'État central était particulièrement forte, et pas seulement s'agissant d'individus ou de milieux représentant une menace aux yeux de l'État, mais de tout un chacun. Devenir excessivement riche était en effet considéré comme une façon de s'associer au pouvoir de l'État. C'est pour cette raison que, bien qu'au plan juridique, la propriété privée n'ait pas été rejetée par les États musulmans, en pratique, l'État en la personne du souverain disposait des biens privés comme il l'entendait. Le souverain pouvait par conséquent confisquer ceux-ci et les intégrer au trésor de l'État quand l'intérêt public ou celui de l'État l'exigeaient.[338] Il est même arrivé qu'on profite d'une guerre civile – voire qu'on en déclenche une – pour procéder à de telles confiscations.

Pour un particulier, un des moyens les plus sûrs d'échapper à de telles pratiques consistait à faire don d'une propriété privée à titre de *waqf* tout en inscrivant à la charte de fondation du *waqf* en question l'obligation que la gestion de ses revenus soit transmise de père en fils, celle-ci étant ainsi assurée des générations durant par la famille du propriétaire d'origine. On sait que les bureaucrates de haut niveau avaient fréquemment recours à ce subterfuge. Car pour le pouvoir, les adversaires les plus dangereux étaient ceux qui s'étaient enrichis grâce à l'État. En l'occurrence, le souci principal de ceux qui agissaient ainsi n'était évidemment pas de faire un don mais de protéger leurs acquisitions. D'autant qu'un bien transformé en *waqf* est exempt de taxation et que les *waqfs* jouissent également de privilèges juridiques considérables. « [P]lus tard, il devint courant pour les hommes riches de transformer une partie de leurs terres en *waqf* ou biens de mainmorte en faveur de leurs descendants. Bien qu'un *waqf* de ce type fût institué à des fins séculières, il était garanti par une sanction religieuse et un dirigeant cupide ne pouvait donc pas s'en emparer. L'inconvénient était que les bénéficiaires, quoique disposant des loyers et autres revenus provenant des terres, ne pouvaient en faire aucune exploitation productive. Cette pratique

---

338 *Ibid.,* p. 39-40. Lorsqu'il évoque ces confiscations, Makdisi relate un adage populaire des XIe-XIIe siècles : « Dieu fait en sorte que les sultans s'en prennent à ceux qui ne partagent pas leurs biens avec les pauvres. » *Ibid.,* p. 39

contribua cependant quelque peu au maintien d'une aristocratie héréditaire. »[339] Il est nécessaire de tenir compte de ces facteurs lorsqu'on analyse les raisons pour lesquelles l'institution du *waqf* s'est rapidement répandue dans tous les pays musulmans. De plus, cela permet également de mieux comprendre pourquoi cette institution est apparue à une période relativement tardive, à partir du milieu du VIIIe siècle.

Cela étant, selon nous, un des objectifs les plus importants visés par l'institution du *waqf* est l'acquisition d'un statut de relative immunité face à l'État. Si on laisse de côté les abus et les initiatives individuelles et familiales uniquement motivées par l'intérêt, il devient aisé de deviner à quel point une telle « immunité » peut être précieuse. Même s'ils sont minoritaires, pour ceux qui poursuivent un travail d'enseignement conforme aux idées de leur école doctrinale en particulier, il est essentiel d'avoir certains privilèges juridiques pour assurer la pérennité de leur entreprise. Cela permet aussi de mieux comprendre le passage du *masǧid-ḫān* à la madrasa. En effet, bien que le *ǧāmiʿ* appartienne juridiquement au public, le calife a le pouvoir d'en disposer comme il l'entend. Quant aux *masǧids*, il s'agit de lieux bien trop restreints et anonymes pour pouvoir mener le travail qu'implique un *maḏhab.*[340] Ce qui fait que la madrasa s'impose comme le système idéal du fait d'avoir été fondée selon le droit du *waqf*, ce qui permet une relative limitation de la soumission à l'État tout en permettant aussi d'avoir certains privilèges.

Lorsqu'on considère les premières madrasas, il apparaît clairement que c'est cette logique qui a présidé à leur fondation et leur développement. A ce sujet, il y a un détail d'une très grande importance dont il faut tenir compte : les madrasas étaient fondées pour des *ʿālims* dont le savoir et la culture étaient reconnus de tous et qui étaient renommés dans le domaine du *fiqh*. Il était donc impensable que l'on puisse fonder une madrasa sans qu'il y ait d'*ʿālim* ou, pour le dire autrement, on ne se mettait pas à la recherche d'un *mudarris* une fois la madrasa fondée. Par conséquent, l'identité d'un *mudarris* donné et une madrasa n'en faisaient qu'un. De plus, la fondation des madrasas se faisait grâce à l'effort collectif d'un groupe, d'une communauté ou d'un *maḏhab*. La motivation principale derrière cette entreprise est d'assurer la continuité et transmettre efficacement les idées que l'on défend aux nouvelles générations grâce à l'éducation. Bien que les *ʿālims* soient souvent les initiateurs du projet pour fonder une

---

339 WATT Montgomery W., *La pensée politique de l'islam*, *op. cit.*, p. 93.

340 Le statut des *masǧids* était comparé à un esclave affranchi : de même que le maître d'un esclave renonçait à tous les droits qu'il avait sur lui en le libérant, celui qui faisait bâtir un *masǧid* ou faisait don d'un bien renonçait à toute espèce de droit auquel il pouvait prétendre. Voir MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, *op. cit.*, p. 33.

madrasa, il s'agit avant tout d'un effort collectif. Rien que la construction physique de la madrasa est un défi en soi : le repérage de l'endroit où elle sera construite, l'achat du terrain (ou sa donation par une personne ayant des moyens) et la construction du bâtiment : tout cela nécessite une organisation considérable. Une fois que la madrasa ouvre ses portes, elle a besoin de revenus réguliers afin de subvenir aux besoins des étudiants, enseignants et employés. Les gens du peuple peuvent y contribuer jusqu'à un certain point par des aumônes et des dons mais la pérennité d'une madrasa n'est possible que grâce à l'aide financière des gens aisés. Il arrive aussi souvent que le soutien d'un représentant local haut placé de l'État entre en ligne de compte pour résoudre ce genre de problèmes. Il est par conséquent difficile de considérer le système de la madrasa comme une initiative qui n'implique que la société civile. Tout en prenant refuge dans le droit du *waqf* pour avoir une relative autonomie, la madrasa était aussi obligée de s'assurer le soutien des dirigeants. Paradoxale de prime abord, cette situation est en fait parfaitement compréhensible : il s'agit en effet d'une relation qui va dans le sens des intérêts de chacune des deux parties concernées.

Reprenons les choses dans l'ordre. Pour qu'une madrasa puisse se mettre en place il fallait : premièrement un système de pensée issu d'une tradition qui, avec le temps, a formé son propre *fiqh* et sa propre théologie ; deuxièmement des *ʿālims* capables de transmettre cette pensée de la meilleure façon qui soit ; troisièmement, des étudiants désireux de faire l'apprentissage de cette pensée, ce qui n'est possible que grâce à un certain degré de soutien populaire ; quatrièmement, pour que l'enseignement de la pensée en question puisse sortir des maisons particulières et de petits bâtiments, il faut peu ou prou le soutien d'administrateurs locaux – le terme étant à entendre au sens large. A une période où le califat est en perte de vitesse, les structures qui, bien que juridiquement subordonnées au califat, sont de facto indépendantes (il s'agit la plupart du temps d'États puissants dont on peut même dire qu'ils dominent le calife) peuvent être considérées comme des administrations locales. De même, les gouverneurs de certaines provinces ou régions faisant partie du territoire des États en question peuvent être vus comme des administrateurs locaux. En l'occurrence, et quel que soit le point de vue que l'on adopte, le point essentiel est l'affaiblissement du califat : c'est grâce à cela que le soutien des dirigeants locaux a pu jouer un véritable rôle dans le développement et la propagation d'organisations comme celles que nous sommes en train d'évoquer.

3) La fondation des Madrasas Niẓāmiyyas

Il est bien connu que Niẓām al-Mulk a présidé à la fondation des Madrasas Niẓāmiyyas et qu'il usa même de tous ses pouvoirs dans ce domaine. Que ces madrasas portent son nom en est un indice direct. On peut aussi dire que Niẓām al-Mulk fut le fondateur éponyme de ces madrasas d'un point de vue juridique grâce aux *waqfs* qu'il fonda en son propre nom et au nom de sa famille.

L'étude des raisons de la fondation des Madrasas Niẓāmiyyas nécessite une analyse minutieuse des conditions politiques de cette époque. En l'occurrence, le conflit entre chiisme et sunnisme, que nous avons évoqué maintes et maintes fois au cours de notre travail, s'impose une fois de plus comme le facteur déterminant. Le fait qu'une branche du chiisme, à savoir le mouvement ismāʿīlien, ait réussi à fonder un État en Égypte pour ensuite se lancer dans des campagnes de propagande et d'organisation dans tous les pays musulmans a en effet inévitablement suscité des contre-mesures de la part de ceux-ci. Ce d'autant plus que les Ismāʿīliens ont soit directement provoqué certains mouvements de révolte soit indirectement mis le feu aux poudres d'autres insurrections.

Il n'est pas inutile de souligner que, parmi toutes les personnalités politiques de l'époque, celui qui a su le mieux évaluer et catégoriser les menaces intérieures et extérieures contre l'hégémonie sunnite selon leur degré de gravité n'est autre que Niẓām al-Mulk. Le rôle que celui-ci a joué dans la définition des stratégies politiques des Seldjoukides est absolument considérable. Niẓām al-Mulk, qui avait parfaitement bien analysé la capacité d'expansion du mouvement ismāʿīlien et voyait bien que ce dernier était susceptible de mettre en branle l'ensemble des forces d'opposition, était par conséquent conscient de l'absolue nécessité de prendre des mesures sur plusieurs fronts.

Il semblerait aussi que Niẓām al-Mulk ait très bien étudié le mode d'organisation du mouvement ismāʿīlien. Grâce à leurs propagandistes (*dāʿīs*), les Ismāʿīliens arrivaient à atteindre facilement toutes les régions où ils voulaient s'implanter. Les *dāʿīs*, qui avaient fait l'apprentissage de leur propre idéologie au cours d'études longues et très complètes et qui disposaient d'une solide hiérarchie organisationnelle interne, étaient d'une très grande efficacité. Niẓām al-Mulk voyait bien à quel point les méthodes des Fāṭimides étaient fructueuses, notamment dans le domaine de l'enseignement. Il est donc possible d'avancer que les madrasas qui portent son nom avaient pour but premier de faire barrage à ces activités de propagande et de mener une campagne de contre-propagande.

Le premier centre d'éducation des Fāṭimides fut la mosquée al-Azhar, qui fut inaugurée au Caire en 971 et ouvrit la voie à la formation des religieux ismāʿīliens. Quant à la madrasa Dār al-Ḥikma (maison de la sagesse), fondée au Caire en 1005 et dirigée par un responsable portant le titre de *Dāʿī l-duʿāt*, ce n'était pas seulement un centre voué à l'enseignement du *fiqh* ismāʿīlien : on y dispensait également des cours dans des domaines divers tels que l'astronomie, la médecine, les mathématiques et la philosophie. On sait que cette madrasa avait une bibliothèque de milliers d'ouvrages dont la plupart traitaient de philosophie et que tous les frais qu'occasionnaient son fonctionnement, y compris les salaires de ceux qui y travaillaient, étaient pris en charge par l'État.[341] Selon Laoust, Niẓām al-Mulk s'inspira d'une madrasa qui avait déjà été fondée à Bagdad. « [L]'idée cependant n'était pas nouvelle et la première institution de ce genre avait été « la maison de la science » (*dār al-ʿilm*), que l'imāmite Sābūr b. Ardašir avait fondée à Bagdad en 383/993 pour l'enseignement des sciences des Anciens et la diffusion des idées chiites. Bien avant lui, al-Mutawakkil, luttant contre le muʿtazilisme et le chiisme, pour la restauration de la Sunna, avait chargé des traditionnistes de commenter, dans les mosquées, des hadiths condamnant ces deux mouvements. L'intitutionnalisation de cette action religieuse et universitaire, dans le cadre de *madrasas* disposant de biens de main-morte, toutefois prenait son grand essor avec Niẓām al-Mulk. »[342]

En fait, s'agissant de Dār al-Ḥikma, le statut de madrasa est sujet à caution. Pour commencer, la caractéristique la plus importante des madrasas est le fait d'avoir été fondées selon le droit du *waqf*. Bien que ce soit également le cas pour Dār al-Ḥikma, comme nous venons de le préciser, il existe de nombreuses recherches montrant que l'État pourvoyait à tous les besoins de cet établissement et que, avant même que Dār al-Ḥikma soit construite, le vizir Yaʿqūb b. Killis avait alloué mille dinars mensuels pour les salaires des savants et les autres frais d'enseignement.[343] Ensuite, une autre caractéristique essentielle des madrasas est de dispenser un enseignement de haut niveau consacré au *fiqh* d'un maḏhab. Il est évident que Dār al-Ḥikma était le principal centre du *fiqh* ismāʿīlien. Cependant on y enseignait aussi d'autres disciplines, à commencer par la philosophie : or, il était hors de question que les

---

341 TALAS Asad, *La Madrasa Nizamiyya et son histoire*, *op. cit.*, p. 15-16 et 49-50. Lorsqu'il évoque la richesse de la bibliothèque de la *Dār al-Ḥikma*, Talas relate un épisode où l'on y apporta en une seule fois une cargaison de livres dont le transport avait nécessité l'utilisation de vingt-cinq chameaux. De même, il indique que lorsque Ṣalāḥ al-dīn (Saladin) fit fermer cette bibliothèque, al-Qāḍī al-Fāḍil s'empara à lui seul de 120000 tomes. *Ibid.*, p.17.

342 LAOUST Henri, *La politique de Ġazālī, op. cit.*, p. 30.

343 TALAS Asad, *La Madrasa Nizamiyya et son histoire*, *op. cit.*, p. 16.

sciences non-religieuses dites *al-ʿulūmal-qadīma* ou *ʿulūm al-awāʾil* puissent être enseignées dans les madrasas conventionnelles. Si une partie du cursus des établissements d'enseignement ayant précédé les madrasas était dévouée aux sciences autres que religieuses, celles-ci furent complètement écartées une fois les madrasas fondées.[344]

Il ne fait aucun doute que l'aspect le plus remarquable de Dār al-Ḥikma était l'importance du soutien dont elle bénéficiait de la part de l'État, ce à quoi Niẓām al-Mulk lui-même accordait la plus haute importance. Mais alors, pourquoi les Madrasas Niẓāmiyyas n'ont-elles pas été fondées comme des établissements étatiques alors que Niẓām al-Mulk et les Seldjoukides en avaient le pouvoir ?

D'abord, une tradition de madrasa s'était déjà mise en place avant les Madrasas Niẓāmiyyas : on peut du reste supposer que c'est celle-ci qui a inspiré la Dār al-Ḥikma. Bien qu'il ne fût pas complètement impossible d'ignorer cette tradition, cela n'était pas non plus chose aisée. Autrement dit, en tant que système d'enseignement, les Madrasas Niẓāmiyyas ne constituaient pas un exemple sans précédent et il était plus sage de suivre la voie de la tradition à une époque où les *ʿulamāʾ* se considéraient toujours supérieurs à toute autre autorité.

Ensuite, dans un système d'enseignement organisé entièrement par l'État, la question de savoir quel est le *maḏhab* dont le *fiqh* sera enseigné représente un véritable problème. Les puissants seldjoukides appartenaient au *maḏhab* ḥanafite tandis que Niẓām al-Mulk était šāfiʿite. Si l'on avait opté pour une organisation étatique, les souverains seldjoukides auraient pu insister pour que leur *maḏhab* à eux soit privilégié alors qu'on sait par ailleurs que les Seldjoukides n'ont jamais fait preuve d'efforts particuliers pour le développement du ḥanafisme.[345] En revanche, les savants šāfiʿites eurent toujours une place privilégiée sous Niẓām al-Mulk. Et le meilleur moyen de maintenir et de pérenniser cet équilibre était de perpétuer le système de la madrasa.[346] Un des objectifs les plus importants des Seldjoukides

---

344 MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, *op. cit*., p. 283. Renterghem indique que le nouveau système des madrasas bouleversa le système traditionnel de l'enseignement à Bagdad. RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, *op. cit*., Vol. 1, p. 143.

345 En fait, cela montre aussi que l'on continuait de suivre la politique selon laquelle les califes se doivent d'être à distance égale vis-à-vis de tous les maḏhhabs, l'exception qui confirme la règle étant la campagne anti-ašʿarīte menée sous Ṭuġril Beg par le vizir al-Kundurī. Cela eut pour résultat d'obliger les principaux savants šāfiʿites-ašʿarītes de l'époque tels qu'al-Ǧuwaynī et al-Kušayrī à quitter le Khūrāsan.

346 Dans la charte de *waqf* des Madrasas Niẓāmiyyas, il est indiqué qu'il s'agit d'un *waqf* destiné à soutenir à la fois les travaux portant sur le *fiqh* et ceux qui suivent l'usul de *fiqh* šāfiʿite. Seuls les šāfiʿites auraient la possibilité de bénéficier des revenus engendrés par les biens cédés au *waqf*. De même, la charte inclut l'obligation absolue pour le *mudarris,* le *wāʿiẓ* (prédicateur) et le bibliothécaire d'être šāfiʿites. Voir MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, *op. cit*., p. 302-303. Compte tenu notamment des politiques poursuivies par Niẓām

étant d'assurer l'unité du camp sunnite, il était naturel qu'ils prennent soin d'éviter les tensions inutiles, ce qui explique l'absence d'implication directe de l'État dans la fondation des Madrasas Niẓāmiyyas. L'année de l'inauguration de la Madrasa Niẓāmiyya à Bagdad, on y inaugura également une Madrasa Abū Ḥanīfa, dont le fondateur était Abū Saʿd al-Mustawfī, ministre de l'économie du Sulṭān Alp Arslan. La madrasa porte le nom d'Abū Ḥanīfa du fait d'avoir été bâtie sur le terrain où se trouvait son tombeau. Abū Saʿd était à l'époque un vizir dont le pouvoir était égal à celui de Niẓām al-Mulk. L'ouverture simultanée de la Madrasa Niẓāmiyya et de la Madrasa Abū Ḥanīfa peut être considérée comme un exemple de la politique de l'équilibre chère aux Seldjoukides.[347] Les madrasas dispensaient des cours dans les domaines du *fiqh* (droit), de l'*uṣūl al-fiqh* (racines du droit, méthodologie du droit), du tafsīr (interprétation), du qirāʾat (récitation), du ḥadīṯ et de l'uṣūl al-dīn (les bases de la religion). Venaient s'y ajouter des cours secondaires sur la grammaire et la littérature arabes.[348]

Cela dit, le fait d'être des établissements d'enseignements séparés de l'État ne signifie pas que les Madrasas Niẓāmiyyas étaient des institutions indépendantes et autonomes. La plupart des recherches menées dans ce domaine jusqu'à présent s'accordent à dire que ces madrasas furent créées dans le cadre d'une politique d'État et qu'elles sont des institutions étatiques. Makdisi conteste cette idée en y opposant à la fois la tradition des madrasas et le phénomène du *waqf*.[349] Il a tout à fait raison lorsqu'il affirme qu'il ne s'agit pas d'institutions étatiques, mais on ne peut réduire cette question à sa seule dimension juridique. Le simple fait que le fondateur de ces madrasas ait été une personnalité politique empêche de penser que le seul souci de la charité ait pu présider à leur création. Bien au contraire, toutes les données dont nous disposons montrent que l'État commence à imposer sa domination aux savants avec l'avènement des Madrasas Niẓāmiyyas. Makdisi lui-même exprime cela en ces termes :

---

al-Mulk afin de renforcer le šāfiʿisme, le système de la madrasa était pour lui la voie la plus logique dans laquelle s'engager. Comme on vient de le voir, le tout-puissant vizir avait déjà pris nombre de dispositions allant dans le sens de sa ligne politique religieuse grâce au droit du *waqf*. C'était aussi extrêmement habile de la part de Niẓām al-Mulk de ne pas faire des madrasas des institutions dépendant directement du pouvoir : il pouvait ainsi leur donner l'apparence d'établissements relativement autonomes tout en les faisant bénéficier de tous les moyens de l'État, une preuve de plus de son indéniable talent politique.

347 MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, *op. cit.*, p. 301.

348 *Ibid.*, p. 80-84. Pour des informations détaillées sur les activités pédagogiques et le personnel de la Madrasa Niẓāmiyya de Bagdad voir RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, *op. cit.*, Vol. 1, p. 146-150.

349 MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, *op. cit.*, p. 301. Malgré cette affirmation, Makdisi précise qu'il serait plus pertinent d'effectuer d'abord une analyse très poussée des développements politiques de cette époque avant de formuler quelque conclusion que soit. *Ibid.*, p. 311.

« En vérité, Badr [Badr b. Ḥasanwayh al-Kurdī] et Niẓām al-Mulk n'ont fait pas oeuvre de pionniers en fondant des établissements d'enseignement qui étaient dépendants d'eux : ils n'ont fait que perpétuer une institution préexistante au succès avéré. Ils laissèrent la direction de ces établissements aux *'ulamā'* qui étaient disposés à satisfaire leurs moindres demandes, ce qui leur permit de s'associer le prestige de ceux-ci, qui portaient le titre de *faqīh* et formaient un groupe nombreux. Autrement dit, dans ce domaine, Badr et Niẓām al-Mulk ont agi non pas en pionniers mais en grands hommes d'État et en parfaits politiques. Un bureaucrate de haut niveau qui parvient à occuper le même poste pendant trois décennies à une époque où celui-ci est convoité par des rivaux ambitieux qui ne reculent devant rien pour l'en déloger peut en effet légitimement être qualifié de génie politique. Badr fut le gouverneur de plusieurs régions pendant trente-deux ans tandis que Niẓām al-Mulk fut le vizir du sulṭān seldjoukide durant trente ans. Ces deux hommes politiques aguerris savaient très bien comment monter le cheval qu'est le pouvoir et en tenir les rênes. Les *'ulamā'* qui étaient reconnaissants envers Badr et Niẓām al-Mulk pour leur générosité étaient pour eux l'assurance d'une réussite à long terme. En contrepartie, les *'ulamā'* furent soutenus et les collèges (*masǧid-ḫān* ou madrasa) constituèrent le parfait outil pour les *maḏhabs* dont dépendait chaque alim pour recruter de nouveau partisans. Un étudiant désargenté n'hésiterait en effet pas longtemps au moment de choisir entre un établissement lui proposant un soutien matériel et un autre qui n'en avait pas les moyens, et ne pouvait dès lors que faire sien le *maḏhab* représenté par l'établissement qu'il venait de rejoindre.»[350]

En fait, Makdisi lui-même saisit et formule très bien l'enjeu principal, qui n'est autre que l'établissement d'un contrôle sur les *'ulamā'* et la légitimation, par ce biais, des politiques de l'État en matière de religion. C'est la raison pour laquelle, au moment d'évoquer l'émergence de la madrasa en tant qu'institution, nous avons mis l'accent sur l'importance que revêtait le fait que les administrateurs locaux y accordent leur soutien (ou du moins n'y fassent pas obstacle). La compréhension de ce point permet d'avoir une vision bien plus claire du processus historique de l'évolution des madrasas.

La madrasa est un système d'enseignement que les *'ulamā'* et le pouvoir ont institutionnalisé sur la base d'une relation d'intérêts mutuels. L'on pourrait d'ailleurs débattre quant à savoir laquelle des deux parties au plus profité de cette situation, ce qui est une question dont la réponse ne va vraiment pas de soi. En revanche, l'on peut affirmer sans

---

350 *Ibid.*, p. 32.

hésitation qu'avec la madrasa et notamment les Madrasas Niẓāmiyyas, on assiste à l'inauguration d'une période de relations entre les *'ulamā'* et le pouvoir que l'on peut qualifier d'« officielles ». Tandis que les madrasas servent de courroie de transmission entre le pouvoir de l'État et la société, les *'ulamā'* ont obtenu la possibilité d'être représentés au sein de l'État. « [L]e pas décisif fut l'initiative du grand vizir Niẓām al-Mulk qui vers 1070 se mit à fonder des collèges (chacun recevant en son honneur le nom de *Madrasa Niẓāmiyya*) dans une douzaine de grandes villes de l'empire, dont Bagdad. Ces collèges avaient pour vocation de dispenser un enseignement du niveau le plus élevé possible, dans les diverses disciplines sur lesquelles s'appuyait la tendance sunnite de l'islam, et les plus grands érudits de l'époque y enseignaient. Non seulement on organisa les études supérieures de manière plus systématique qu'auparavant, mais l'instruction dispensée dans ces collèges nouveaux fut reconnue comme le type de formation permettant de suivre une carrière de « secrétaire » dans la haute administration de l'empire. En résumé, le triomphe des oulémas sur leurs vieux rivaux les « secrétaires » était complet et à partir de cette période le secteur administratif se remplit d'hommes qui appartenaient à peu près à la même classe sociale que les oulémas. »[351] La madrasa est la plaque tournante, ou le mécanisme, de cette mise en relation.

Il était évident qu'un homme politique comme Niẓām al-Mulk n'allait pas lésiner sur les moyens pour faire fonctionner au mieux un tel mécanisme. Comme nous en avons déjà fait mention, les madrasas dont il est le fondateur sont officiellement des *waqfs* mais nous disposons de suffisamment d'informations indiquant que la création de celles-ci et l'expansion de leur réseau furent rendues possibles grâce à l'utilisation des ressources de l'État. Niẓām al-Mulk lui-même affirme dans son *Siyāsat-nāma* que tous les besoins des '*ulamā'* doivent être couverts par le trésor de l'État.[352] On sait que les dépenses annuelles engagées par l'État pour les '*ulamā'* et les madrasas se situent dans une fourchette entre 300 000 et 600 000 dinars et que les adversaires de Niẓām al-Mulk s'en plaignirent auprès du souverain.[353]

---

351 WATT Montgomery W., *La pensée politique de l'islam*, *op. cit*., p. 87.

352 « Le souverain est tenu de s'enquérir de tout ce qui a trait à la religion, aux obligations qu'elle impose et à la tradition. Il doit observer et exécuter les ordres du Dieu très haut et s'y conformer dans ses actions, témoigner du respect aux docteurs de la loi et faire assurer, par le trésor public, leurs moyens de subsistance. (…) » NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, Traduit par Charles Schefer, Sindbad, Paris 1984, p. 112. Les califes et souverains soutinrent financièrement les '*ulamā'* à presque toutes les époques. La nouveauté introduite par les madrasas consiste à systématiser ce soutien pécuniaire : les '*ulamā'* sont désormais pour ainsi dire des fonctionnaires avec des revenus mensuels ou annuels fixes.

353 ÖZAYDIN Abdülkerim, "Nizâmiye Medresesi", *İslam Ansiklopedisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul 2007, Tome 33, p. 190. Un dinar 'abbaside était fait d'environ 4,25 grammes d'or. Voir ALJABR HESSA A. A., "Coins in the Hijaz during the first Abbasid period 750-847 A.D", *Mediterranean Archaeology and Archaeometry,* Vol. 15, N° 1, Rhodes 2015, p. 120. Le poids des dinars employés à l'époque des

Certains détails concernant la fondation de la Madrasa Niẓāmiyya de Bagdad valent la peine d'être mentionnés. La Madrasa, dont la construction démarra en 1065 et qui fut inaugurée en 1067 avait été fondée expressément pour le maître šāfiʿite Abū Isḥāq al-Šīrāzī. Mais, ayant eu vent de certaines rumeurs, celui-ci n'assista pas à l'inauguration et les cours furent dispensés pendant vingt jours par son rival Abū Naṣr b. al-Ṣabbāġ tandis qu'on essayait de persuader al-Šīrāzī de venir assumer son poste. Il finit par accepter mais se garda de faire ses prières dans cette madrasa. Selon la rumeur qui fit tant hésiter al-Šīrāzī, le terrain sur lequel fut construite la Madrasa Niẓāmiyya de Bagdad (construction dont on murmurait qu'elle avait coûté la somme astronomique de 60 000 dinars[354]) était auparavant un quartier populaire. Les habitants furent expulsés manu militari de leurs maisons, dont la démolition permit de dégager le terrain sur lequel la madrasa fut bâtie. Selon Talas, au moment où il se rendait à l'inauguration, al-Šīrāzī fut abordé par un enfant qui lui posa la question suivante : « Comment acceptez-vous d'enseigner dans un établissement dont une partie du terrain fut, de force, enlevée à ses propriétaires ? ». Al-Šīrāzī renonça alors à se rendre à la madrasa et s'en alla sans donner de ses nouvelles.[355]

Selon Talas, l'enfant en question avait été envoyé par les bāṭiniens.[356] Il n'est cependant pas très rationnel de penser qu'un homme tel qu'al-Šīrāzī ait pu prendre une telle initiative suite aux mots d'un enfant. Il semblerait que l'on abusa en effet du pouvoir de l'État pour commettre de nombreuses irrégularités et injustices pendant la construction de la madrasa ; du moins le peuple en était-il persuadé. C'est le dilemme qui en résulta qui incita al-Šīrāzī à refuser d'enseigner à la madrasa que l'on avait construite pour lui et, même une fois revenu sur sa décision, il n'y fit jamais ses prières : tout cela indique qu'il était au courant des injustices en question.[357]

Pour le dire simplement, nous ne savons pas dans quelle mesure Niẓām al-Mulk puisa dans sa fortune personnelle pour contribuer à la fondation des Madrasas Niẓāmiyyas.

Seldjoukides était à peu près le même. 600 000 dinars font 2550 kilos d'or. La valeur actuelle d'une telle quantité d'or est d'environ 87540000 euros. Mais, relativement parlant, cette somme devait sans doute représenter une valeur effective beaucoup plus importante à cette époque.

354 Voir TALAS Asad, *La Madrasa Nizamiyya et son histoire*, *op. cit*., p. 26.

355 *Ibid*., p. 26.

356 *Ibid*., p.27.

357 Makdisi rapporte le propos suivant d'al-Šīrāzī : « Ce n'est pas permis de faire ses prières dans un espace qui est le fruit de la spoliation. » MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, *op. cit*., p. 46. Il est évident qu'al-Šīrāzī se trouvait dans une situation de grande contradiction. Ayant vécu toute sa vie avec des moyens modestes, al-Šīrāzī ne put même pas partir en pèlerinage après avoir commencé à enseigner à la Niẓāmiyya de Bagdad, ses revenus n'y suffisant pas. Voir AYBAKAN Bilal, "Ebû İshak Şîrâzî", *İslam Ansiklopedisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul 2010, Tome 39, p. 185.

Etant donné son immense richesse, il est tout à fait probable qu'il ait pu faire don de certains de ses biens à cet effet. D'un autre côté, les rumeurs concernant la construction de la Niẓāmiyya de Bagdad et le dilemme auquel se trouvé confronté al-Šīrāzī sont indéniables. Aussi bien ces rumeurs que le témoignage de Niẓām al-Mulk nous indique que tous les moyens de l'État furent mobilisés en vue de la fondation de ces madrasas.

4) Le rôle joué par les Madrasas Niẓāmiyyas dans la refonte sunnite

Une autre particularité des Madrasas Niẓāmiyyas est leur grand nombre. La plus célèbre d'entre elles est indiscutablement la Niẓāmiyya de Bagdad. Makdisi considère que la construction de celle-ci au coeur même du califat est aussi une démonstration de force et de domination de la part des Seldjoukides (et par conséquent de Niẓām al-Mulk).[358] La deuxième Madrasa Niẓāmiyya la plus importante était celle de Nishapur, que Niẓām al-Mulk avait fait construire pour Imām al-Ḥaramayn al-Ǧuwaynī. D'autres Madrasas Niẓāmiyyas furent ouvertes dans les villes de Balkh, Hérat, Bassorah, Amul, Mossoul, Merw, Ispahan et Khargerd.[359]

Bien que nous ne connaissions pas l'emplacement exact de toutes les Madrasas Niẓāmiyyas, nous pouvons constater que les villes que nous venons d'énumérer sont situées au Khurāsān et dans des régions qui en sont proches. Une des raisons de cela est que le Khurāsān est la région qui vit l'apparition des premières madrasas.[360] Une autre est liée au fait que le Khurāsān est voisin de régions comme Mā Warāʾ al-Nahr, le Turkestān et l'Afghanistan et qu'il fait office de pont entre elles. Le Khurāsān était en effet un des points de contact les plus importants entre l'islam et les autres cultures et civilisations. Ainsi l'islam se répandait-il dans d'autres régions via le Khurāsān tandis que d'autres cultures et pensées pénétraient le monde musulman via cette région. Le Khurāsān était par conséquent une région d'une grande richesse à tout point de vue, qu'il s'agisse de langues, de cultures, de croyances ou d'ethnicités. Ses grandes villes, telles que Nishapur et Merw, étaient dominées par les sunnites. Même si les ḥanafites y étaient un peu plus nombreux, les šāfiʿites n'étaient pas non plus dépourvus d'influence. Du reste, le système des madrasas fut surtout développé par les *ʿulamāʾ* šāfiʿites. La relation entre les *ʿulamāʾ* šāfiʿites et l'institution de la madrasa est un

---

358 MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, *op. cit*., p. 31-32.

359 BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *op. cit*., p. 72.

360 NIẒĀM AL-MULK, *Siyāsat-nāma aw Siyar al-Mulūk*, Ed. par Yūsuf Ḥusayn Bakkār, Maktabāt al-usra al-Urdunnīyaẗ, Amman 2012, p. 23.

sujet qui mériterait une étude à part entière car ce sont eux qui en furent les pionniers. Au cours de la longue période de lutte entre traditionalistes et rationalistes, les *ʿulamāʾ* šāfiʿites se rangèrent du côté des premiers, s'opposant au courant rationaliste du muʿtazila. Le combat fut remporté par les traditionnalistes et permit de surcroît aux *ʿulamāʾ* šāfiʿites de s'approprier *mutatis mutandis* l'approche rationaliste du mouvement *muʿtazila*, qu'ils parvinrent à adapter à leurs propres principes, notamment grâce à leur méthodologie dans le domaine de l'*uṣūl al-fiqh*. Le pionnier du développement de l'*uṣūl al-fiqh* fut al-Šāfiʿī (m. 820). Les ʿulamāʾ šāfiʿites continuèrent d'avancer sur la voie ouverte par al-Šāfiʿī sans solution de continuité aucune grâce à des *ʿālīms* comme al-Muzanī (m. 878), al-Anmāṭī (m. 901), Ibn Surayǧ (m. 918), Ibn Abī Hurayra (m. 956) et Abū al-Ṭayyib al-Ṭabarī (m. 1058). Par conséquent, ce sont les *ʿulamāʾ* šāfiʿites qui étaient les mieux équipés en termes théologiques et méthodologiques : qu'ils se soient organisés et qu'ils aient acquis de l'influence au sein des madrasas est donc un fait qui doit être considéré comme allant de soi. Selon Makdisi, des 128 madrasas construites à Damas entre 1010 et 1487, 61 étaient des madrasas šāfiʿites, la répartition des autres étant comme suit : 52 madrasas ḥanafites, 11 madrasas ḥanbalites et 4 madrasas mālikites.[361] Renterghem indique également les statistiques concernant les élèves ayant reçu une formation de *fiqh* dans les madrasas de Bagdad. Parmi ceux-ci, le pourcentage des šāfiʿites est de 50 %. Autrement dit, le nombre des šāfiʿites est égal à celui des élèves de tous les autres *maḏhabs*, y compris les chiites. Ce sont les ḥanbalites qui occupent la deuxième place derrière les šāfiʿites.[362] A l'époque des Seldjoukides, il y avait dix autres madrasas fondées par les šāfiʿites à Bagdad en dehors de la Madrasa Niẓāmiyya.[363]

Cependant, le Khurāsān était aussi un centre très important pour les mouvements chiites et bāṭiniens. Bien que les centres des villes soient dominés par la rivalité entre ḥanafites et šāfiʿites, le pourcentage des chiites n'y était pas non plus négligeable. Quant à la campagne autour du Khurāsān, toutes les croyances possibles et imaginables y étaient représentées à l'exception notable du sunnisme. L'on peut dire que les Madrasas Niẓāmiyyas remplirent deux sortes de fonction dans cette région. D'une part, avec l'aide d'hommes politiques comme Niẓām al-Mulk, les šāfiʿites s'efforcèrent de jouer un rôle de meneur auprès des groupes sunnites afin de les unir contre le danger commun, de rapprocher politiquement

---

361 MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, *op. cit*., p. 147 et p. 312.

362 RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides, op. cit*., Vol. 1, p. 143-144.

363 *Ibid*., p. 154. Pour de plus amples renseignements sur les madrasas fondées par les šāfiʿites à Bagdad voir *Ibid*., p. 156-159.

les *maḏhabs ahl al-sunna* et de les réunir, si l'on peut dire, sous le parapluie de l'*ahl al-sunna.*[364] Même si le fait que les madrasas aient adopté le *fiqh* šāfiʿite tout en imposant des restrictions aux activités des autres maḏhabs a d'abord soulevé de vives protestations, avec le temps, les autres maḏhabs formèrent leurs propres madrasas sur le modèle des Madrasas Niẓāmiyyas, ce qui permit la mise en place d'un équilibre entre maḏhabs. En fait, après la fondation des Madrasas Niẓāmiyyas, la notion d'*ahl al-sunna* devint petit à petit commune aux quatre *maḏhabs*, acquérant ainsi un statut institutionnel.[365]

D'autre part, les madrasas avaient pour fonction de restreindre l'influence des courants autres que le sunnisme. L'objectif visé ici était à la fois d'apporter « l'islam véritable » dans des régions telles que Mā Warāʾ al-Nahr et le Turkestān et de barrer le chemin aux pensées et croyances non-Islamiques qui en étaient originaires par l'intermédiaire d'*ʿālims* formés dans les madrasas. Ces régions étaient majoritairement peuplées de nomades turcs et bien que ces populations aient adhéré à l'islam, leur préférence allait plutôt aux interprétations bāṭinis de celui-ci car une conception rigide de l'islam allait à l'encontre à la fois de leurs habitudes culturelles et de leur mode de vie. Du fait d'être nomades, elles étaient constamment en conflit avec les sédentaires et considérées par les puissants comme des facteurs troublant la stabilité de ces régions. En fait, l'opposition entre sunnisme et courants bāṭinis n'était autre que le pendant religieux du conflit entre nomadisme et sédentarisme. Ces nomades établissaient par ailleurs facilement des contacts avec les peuplades originelles mi-nomades mi-sédentaires de la zone dont le mode de vie leur paraissait proche du leur. En d'autres termes, il y a de nombreux facteurs, culturels, sociaux et économiques derrière l'expansion et le développement du bāṭinisme au sein de ces populations. C'est la culture ancienne de l'Iran et ses croyances qui donnaient leur coloration propre à ces mouvements d'opposition. En effet, bien que la région subisse aussi l'influence des cultures indienne et chinoise, l'élément dominant était la culture iranienne. Évidemment, les peuples de ces régions ajoutaient à la religion qu'ils venaient d'adopter des couleurs venues de leurs croyances et cultures anciennes, adaptant, si l'on peut dire, l'islam à leur propre univers.

Avec la conquête par les Fāṭimides de l'Égypte et de la Syrie, des régions comme Mā Warāʾ al-Nahr et le Turkestān, et notamment le Khurāsān, gagnèrent en importance. La

---

364 Al-Ašʿarī était partisan de l'unanimité des *maḏhabs* : il est par conséquent possible d'affirmer que les *ʿulamāʾ* ašʿarītes-šāfiʿites jouèrent un rôle de pionniers dans le rapprochement entre les quatre *maḏhabs*. Voir AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyaï al-kubrá*, *op. cit.*, Vol. III, p. 365.

365 OKUMUŞLAR Muhiddin, "Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi", *Marife,* Yıl 8, N° 1, Istanbul 2008, p. 145.

domination sunnite se trouva bloquée, d'une part suite aux activités des Ismāʿīliens dans tout l'Iran et particulièrement dans ces régions et d'autre part à cause du au renforcement du chiisme dans les villes les plus importantes. Il y eut un effort considérable, notamment de la part des *ʿulamāʾ* šāfiʿites afin de mettre fin à ce blocage. Grâce aux relations qu'ils nouèrent avec le pouvoir seldjoukide en la personne de Niẓām al-Mulk, ces *ʿulamāʾ*, qui se concentrèrent notamment sur le Khurāsān, eurent la possibilité de donner un caractère plus organisé à la réaction sunnite qui avait émergé de manière spontanée. L'on peut donc aussi considérer les Madrasas Niẓāmiyyas comme le produit de la rencontre entre la réaction sunnite et l'État. En d'autres termes, la domination sunnite, qui s'était affaiblie au centre et à l'ouest, cherchait à effectuer une refonte à l'ouest, avec pour centre le Khurāsān. Il est indéniable que Bagdad est un centre important du point de vue culturel et politique. Nous pouvons cependant faire le constat suivant : ce n'est qu'après avoir établi ses fondements intellectuels au Khurāsān en particulier (à Nishapur, très précisément), que le sunnisme restructuré a transporté ses idées dans les régions sous domination seldjoukide, à commencer par Bagdad.

Pour toutes ces raisons, le Khurāsān et les régions qui en étaient voisines revêtaient une grande importance. Faire en sorte que « l'islam véritable » puisse gagner la faveur des populations et s'institutionnaliser dans ces régions présentait une grande priorité. Comment faire pour y parvenir ? Comment faire pour franchir l'obstacle que représentait le caractère cosmopolite de la région et les problèmes qui en résultaient ? Comment faire pour mettre fin à la distance entre les masses et le sunnisme ?

La réponse à toutes ces question a à voir avec la politique consistant à réconcilier *taṣawwuf* et sunnisme (ou à intégrer le *taṣawwuf* dans le sunnisme), dont les bases avaient été jetées depuis bien longtemps. C'est principalement grâce aux *ṣūfīs* que l'islam se répandait dans les régions de Mā Warāʾ al-Nahr et du Turkestān. Il s'agissait désormais d'organiser et de systématiser ce mouvement qui s'était développé jusque là de manière désordonnée. Vue sous cet angle, la réconciliation entre *taṣawwuf* et sunnisme présentait des avantages considérables. La collaboration entre madrasas et *ṭarīqa*s avait le potentiel de créer un nouveau dynamisme qui permettrait de dépasser le blocage auquel le sunnisme était confronté. Il est de ce point de vue remarquable que le processus de l'émergence des madrasas coïncida avec la légitimation du *taṣawwuf* au sein des milieux sunnites. Ainsi, *madrasas, ḫānḳāhs*, *ribāṭs* et *zāwiyas* se côtoyèrent, allant même parfois jusqu'à s'entremêler. Il ne s'agit évidemment pas de supposer que tout cela eut lieu de manière parfaitement planifiée, la réalité historique étant souvent bien

plus complexe et imprévisible. Il nous est possible d'analyser de manière rétrospective les causes et les conséquences de ce phénomène, mais les détails en restent à jamais hors de notre portée. En d'autres termes, il est clair que le rapprochement entre *taṣawwuf* et *šarīʿa* ne s'est pas fait suite à une concertation entre les deux camps ayant permis la définition d'une politique commune. Comme nous en avons déjà fait mention, il s'agit à l'origine d'un rapprochement entre individus. Certains docteurs de premier plan devinrent des autorités dans le domaine des sciences religieuses, à commencer par le *fiqh*, tout en entretenant des liens avec le *taṣawwuf*. La tradition consistant à représenter en sa personne le *taṣawwuf* aussi bien que la *šarīʿa*, dont les pionniers furent des *ʿālīms* tels qu'Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī et Abu l-Ḳāsim al-Qušayrī, perdura après l'institutionnalisation des Madrasas Niẓāmiyyas. Des *ʿālīms* comme al-Šīrāzī, al-Ǧuwaynī' et al-Ġazālī qui comptent parmi les *mudarris* des Madrasas Niẓāmiyyas jouèrent également un rôle important dans la légitimation du *taṣawwuf*.

Le programme des madrasas ne comportait pas de cours traitant directement du *taṣawwuf* et cela n'aurait d'ailleurs pas été possible car celui-ci ne pouvait être enseigné que dans le cadre d'une *ṭarīqa*. Que le *taṣawwuf* n'ait pas fait partie du programme des madrasas importe au fond peu, car il avait déjà pénétré ces établissements par l'intermédiaire des *mudarris*.[366] Il s'agissait maintenant d'accomplir la mission essentielle consistant à transplanter l'association entre *taṣawwuf* et šarīʿa au sein de la société.

Le travail effectué au Khurāsān et à Mā Warāʾ al-Nahr par Yūsuf Hamadanī (m.1140), qui avait été l'étudiant d'al-Šīrāzī à la Niẓāmiyya de Bagdad, le fut en vue d'atteindre précisément ce but. Yūsuf Hamadanī était à la fois docteur en sciences religieuses et *šayḫ* de *ṭarīqa*.[367] Lui-même et les étudiants qu'il forma jouèrent un rôle très important dans la diffusion de l'école sunnite du *taṣawwuf* au Khurāsān, à Mā Warāʾ al-Nahr et au Turkestān. L'influence de deux étudiants d'Yūsuf Hamadanī se fait encore ressentir de nos jours : il s'agit d'Aḥmad Yasawī (m. 1166-67) et d'ʿAbd al-Ḫāliq Ġuǧduwānī.[368] Ġuǧduwānī

---

366 Au moment de quitter Bagdad à cause de la crise qu'il était en train de traverser, Ġazālī délégua son poste à son frère Aḥmad. Aḥmad al-Ġazālī, est une personnalité qui se distingue davantage par son identité de *ṣūfī* que par sa compétence dans le domaine des sciences religieuses. Il se peut que Ġazālī fût encore indécis et qu'il pensait reprendre un jour son poste, ce qui l'amena à confier la responsabilité de sa mission à la personne en qui il avait le plus confiance. Tout cela n'est que pure hypothèse : nous n'avons pas la possibilité de savoir quelles étaient ses véritables intentions. En l'occurrence, le point crucial est que la direction de la plus importante des Madrasas Niẓāmiyyas fut confiée à un *ṣūfī*. Bien qu'Aḥmad al-Ġazālī n'ait exercé cette responsabilité que pendant un temps relativement bref, il s'agit là d'un exemple extrêmement frappant pour qui cherche à mieux comprendre la relation complexe entre l'institution de la madrasa et le *taṣawwuf*.

367 OCAK Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, *op. cit.*, p. 144.

368 On ne connaît pas la date exacte de la mort de Ġuǧduwānī. Selon les sources, on trouve des dates aussi éloignées l'une de l'autre que 1179 et 1220.

fonda et développa la Ṭarīqa-i Ḫwāǧezān qui fut connue sous le nom de la Nakšbandiyya après l'époque de Bahāʾ al-dīn Naqšband (m. 1389). La Nakšbandiyya est, de nos jours, la *ṭarīqa* la plus répandue après celle de la Qādiriyya. A l'époque dont nous traitons, son influence s'exerça notamment sur les populations citadines du Khurāsān, Irak et de Mā Warāʾal-Nahr.

En somme, avec l'apparition des Madrasas Niẓāmiyyas, on observe un changement progressif dans le regard que la société porte sur la religion. Concrètement parlant, il s'agit d'une évolution où religion et État ne font plus qu'un : lorsque les gens du peuple pensent à la religion, ils pensent aussi immanquablement à l'État. Avec le temps, les *ʿālīms* formés dans les madrasas sont devenus des fonctionnaires de l'État. Pour le peuple, pragmatique avant tout, il était préférable de s'adresser à un muftī salarié par l'État pour obtenir un renseignement relatif à la religion plutôt qu'à un membre de la classe « indépendante » des ʿulamāʾ auquel il aurait fallu verser des honoraires. « Bien que, en tant qu'institution, le *waqf* soit statique par essence, la pratique du débat théologico-juridique [*munāẓarāt*] et la poursuite ininterrompue de la recherche permirent de conserver le dynamisme de l'enseignement. Cela perdura jusqu'à ce que le pouvoir en place trouva le moyen d'intervenir avec succès dans le processus de la recherche en créant le poste de *muftī* salarié. Les docteurs [*faqīh, ʿālīm*] préservèrent leur indépendance académique en refusant d'endosser un poste officiel, préférant rester fidèles à la pratique de l'*iǧtihād* [littéralement le fait de se donner de la peine. Dans le sens juridique : c'est le fait de fournir un effort dans le domaine de la réflexion juridique]. De même, leurs prédécesseurs des premiers temps de l'islam avaient pour coutume de refuser le poste de *qāḍī*, ne l'acceptant qu'à condition de pouvoir prononcer librement des verdicts, sans qu'il y ait de pression de la part du gouvernement pour qu'ils ratifient un jugement déjà décidé. Mais en fait les docteurs, *faqīhs* et *ʿālīms* qui résistaient ainsi aux pressions du pouvoir menaient une bataille qui était déjà pratiquement perdue car le peuple préférait aller consulter les *muftīs* salariés par le gouvernement pour ne pas avoir à régler les honoraires des *muftīs* dépourvus de titre officiel. Le système ainsi mis en place par l'État mit progressivement fin au débat actif et au libre développement de la jurisprudence [*fiqh*], menant à la dégénérescence de la méthode scolastique. Ainsi cette méthode fut-elle amputée de la fonction dynamique qui avait toujours été la sienne pour devenir un simple exercice scolaire. »[369]

---

[369] MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, *op. cit.*, p. 285. Renterghem caractérise cette situation, que Makdisi s'efforce d'expliquer, par la notion de professionnalisation. Voir RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, *op. cit.*, Vol. 1, p. 127.

Quel que soit le brio des *ʿālīms* qui oeuvrent en son sein à ses débuts, il est évident qu'au bout d'un moment, un tel système d'éducation serait impuissant à se renouveler et finirait par tomber dans un cercle vicieux fait d'imitation et d'apprentissage par coeur. Avec la mise en place de ce système, non seulement la philosophie, qui avait constitué tant bien que mal une tradition, fut complètement exclue de l'enseignement, elle fut assimilée à l'hérésie. Comme nous l'avons déjà souligné, plutôt que d'accuser Ġazālī d'être responsable de la paralysie dont fut victime la philosophie dans le monde de l'islam, il est nécessaire que soit questionné ce système d'éducation dont Ġazālī était lui-même issu.

Ce sont les *ʿulamāʾ* qui furent les pionniers de la fondation des madrasas.[370] Il se peut qu'à l'origine le rôle de l'État ait été limité ou très modeste. Cependant, les madrasas devinrent des établissements d'enseignement tellement utiles pour les dominants qui étaient à la tête de l'État qu'elles se répandirent en peu de temps dans toutes les régions musulmanes dont l'Iran, l'Irak, la Syrie, l'Égypte, l'Anatolie et la Mésopotamie, le principal moteur de cette expansion étant les Madrasas Niẓāmiyyas. Celles-ci opérèrent une transmutation de la tension et du conflit entre les *ʿulamāʾ* et l'État au profit de ce dernier. « Le pouvoir politique a toujours essayé de faire entrer les *ʿulamāʾ* dans sa propre orbite, ce dans le but de mieux contrôler la communauté des croyants et profiter de l'influence que les *ʿulamāʾ* avaient sur elle.»[371] Le système de la madrasa offrait une occasion en or au pouvoir pour atteindre ce but, car le développement et l'expansion du système nécessitaient un budget considérable. Les puissants ne laissèrent pas passer cette chance et, alors que les *ʿulamāʾ* avaient l'impression d'avoir plus de pouvoir qu'à aucune autre époque, proclamèrent leur propre triomphe.

---

370 Il faut peut-être considérer que le point crucial de cette question est le fait que le *fiqh* ait écarté toutes les autres sciences religieuses tout en excluant tout savoir non religieux, à commencer par la philosophie. Il était inévitable qu'une telle domination de la part d'une science qui avait pour objet le droit attire l'attention de l'État car le système que nous appelons État justifie son existence en s'appuyant avant tout sur des lois. En donnant une telle envergure au *fiqh*, les madhabs qui représentaient le traditionalisme dans le domaine de la religion prêtèrent - volontairement au non - assistance à l'État. En effet, la possibilité de définir sa propre légitimité par le biais de l'expression juridique de la religion (*šarīʿa*) fut pour l'État un avantage tout à fait considérable.

371 MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, *op. cit.*, p. 285.

TROISIÈME PARTIE
LE LIVRE DE L'ÉTAT

Ode en l'honneur du monarque fortuné Muḥammad, fils de Malik Šāh

Ce livre (du Siyāsat-nāma) est une mer remplie de perles de couleurs variées, ou un jardin ravissant, produisant des fruits de toute espèce. Si c'est un jardin, c'est un jardin dans lequel on trouvera tous les fruits que l'on peut cueillir ; si c'est une mer, c'est une mer abondante en perles.

Chacun des chapitres de ce livre est semblable à un arbre planté dans un verger ; chaque fruit est une chose extraordinaire, chaque feuille une chose exquise.

Cet ouvrage est un trésor renfermant des merweilles, une mine pleine de remarques utiles ; c'est une cassette remplie d'objets charmants et un écrin recelant des pierreries de haut prix. Sa racine est formée tout entière de récits intéressants, ses branches sont chargées d'exemples utiles. Ses chapitres sont marqués au coin de l'éloquence et on trouve tous les exemples à suivre, dans ses récits empreints de sincérité et qui nous fournissent des conseils, les leçons de sagesse et des enseignements. Les récits et les anecdotes y sont innombrables. Les expressions que l'on y remarque sont pleines de justesse : elles ont la hauteur du firmament et leur sens a l'éclat de la planète de Vénus au lever de l'aube. On trouve exposées, dans cet ouvrage, les règles, les lois et les coutumes qui ont dirigé la conduite des souverains dont le front a porté la couronne, et aussi les mesures à prendre dans l'intérêt

de l'État et du peuple, de même que les ordres qu'il faut donner pour faire le bien et prévenir le mal. Vous verrez clairement, dans ce traité, comment on doit régler un banquet et tenir une cour et on trouvera, dans des termes cachés, la description des combats et des batailles, la manière dont on doit prélever les impôts, faire observer les lois qui régissent la distribution de la justice et l'exercice de la religion. Il dévoile les mesures à prendre au sujet de l'armée et lorsque des circonstances importantes viennent à surgir. On y indique la route qu'il faut suivre à l'égard des gens malintentionnés et des serviteurs dévoués, ce qu'il est nécessaire de faire pour mettre en œuvre ce qui est utile, et pour éviter ce qui est fâcheux et nuisible. Chaque mot et chaque phrase de ce livre ont plus de charmes que la jeunesse et plus de douceur que le sucre.

Cet ouvrage est pur de tout propos malséant, de toute innovation dangereuse, il est dégagé de toute passion. Il est respectable comme la science, indispensable comme la pluie. L'ennui ne saisira jamais celui qui en fera la lecture, et celui qui y fixera ses regards, acquerra de la perspicacité. Chaque récit est appuyé sur un verset du Coran et on voit mentionnées, dans chaque chapitre, les paroles des prophètes. On y trouve relatés les propos impressionnants dont on doit garder le souvenir, et on y voit énumérés tous les mérites qui donnent la célébrité. Il est le livre de la loi des personnages illustres ; il est l'index du manuel qui est entre les mains des souverains, dont le front est ceint de la couronne. Quiconque le lira et en fera la règle de sa conduite possédera, sans aucun doute, le bonheur éternel. Niẓām al-Mulk, dont toutes les actions ont toujours eu le bien pour but, a composé ce livre pour laisser comme un souvenir au prince, ami de la religion et distributeur de la justice. Jamais monarque ne vit un pareil ministre, jamais mortel ne composa un livre semblable à ce volume béni. Que ce manuel, à l'usage des rois, attire les bénédictions célestes sur le

souverain ami de la foi et de la justice, sur le sulṭān Muḥammad, appui de la religion du prophète Muḥammad auquel le Dieu, qui est sur le trône du ciel, veuille bien accorder la victoire sur les mécréants et les infidèles. Ce prince, assis sur le siège de la royauté dans le palais de la foi, est un empereur comme son aïeul et un potentat comme son père. Il sera roi, l'enfant dont le père exerce la souveraineté. Il jouira du bonheur de Khosrau [Kayḫusraw], le père dont le fils est destiné à devenir roi. Que le bonheur ne cesse de l'assister partout où il portera ses pas, afin de lui assurer la victoire ! Que le succès et la victoire soient toujours plus épris de son sabre et de sa flèche, que le sont de la pierre noire les pèlerins qui visitent la Kaʿba. Si l'on écrit le nom du sulṭān sur une épine ou sur un rocher, l'épine donnera naissance à une rose et le rocher produira de l'or et de l'argent....

Tant que le vent de son épée inspirera dans le monde du respect et la crainte, tant que le parfum de son équité et de sa bienveillance pénétrera la terre et l'onde, on verra la perdrix faire son nid entre les cils du faucon, et la gazelle se désaltérer au même abreuvoir que le lionceau. On dirait qu'il a recueilli en héritage ces trois qualités-ci : ʿĀlī lui aurait légué la science et la valeur et ʿUmar, l'esprit de justice.

O toi, qui es sur les mortels l'ombre du Dieu de l'univers, tu es le soleil des Cosroës [Nūšīravān], le dominateur de la terre et de la mer. Les rois sont un collier et tu es la pierrerie qui en forme le milieu. Ce monde est un jardin et, dans ce jardin, ton équité s'épanouit comme une plante verdoyante. Sans la perle du milieu, un collier n'a point de beauté ; sans justice et sans équité, un gouvernement n'a ni lustre, ni éclat. Ton règne est l'ornement qui décore les histoires des rois ; ton gouvernement a écarté tous les dangers que faisaient courir les rebelles à l'État.

Les nombreux talents, dont le prince offre le spectacle, permettent de croire qu'en comparaison de l'univers, il est le résume du monde. Il possède l'esprit et la pureté d'âme, et si ces deux qualités pouvaient être des choses matérielles, il serait permis de dire que lui-même est l'âme et l'esprit.

Le ciel a ceint ses reins pour servir le prince, et c'est pour cela qu'il a pris toutes ses mesures, pour être prêt à ton service. Que Dieu ouvre cent portes pour faire arriver au bonheur celui qui ouvre la bouche pour célébrer tes louanges. Tes ennemis ne pourront point, au jour du combat, l'emporter sur toi, quand bien même ils rangeraient, sur les champs de bataille, des troupes plus nombreuses que celles qui se presseront au jour de la résurrection. Ta flèche, semblable à celle de la mort, traverse la poitrine de ton adversaire, quand bien même il se ferait un bouclier d'une barrière de fer aussi épaisse qu'une enclume ; l'âme de celui qui a quitté ce monde en te combattant, n'aura certainement dans l'éternité d'autre résidence que l'enfer. Isfendiyār, Rustem, fils de Destān, et Zāl, fils de Zʿēr, sont, malgré leur rang et leur dignité, tes humbles serviteurs. Personne ne peut fuir ni les arrêts du destin, ni ceux de la prédestination : ton épée est semblable au destin, ni ceux de la prédestination. Tu as la puissance de ravir aux fauteurs de désordre leur or et leur argent, ainsi qu'on extrait les métaux précieux des flancs d'une montagne.

Que Dieu t'accorde, à cause de la foi, de la fidélité, de la confiance que tu lui témoignes, l'accomplissement de tous les désirs que peut former ton esprit. Cet ancien serviteur, ce calligraphe et ce panégyriste, a acquis des titres, depuis plus de trente ans qu'il est au service (de cette dynastie). Si le prince jette sur lui un regard bienveillant, ses poésies égaleront celles des grands poètes, et sa situation sera à l'abri de toute atteinte. Le sulṭān peut lui faire avoir

notoriété, célébrité et considération, de façon à lui accorder une nouvelle existence et lui donner ailes et plumes.

Puisse ton règne, ô prince, durer aussi longtemps que la terre immobile servira de pivot au firmament, que le soleil illuminera le jour et que la lue éclairera la nuit. Que tout ce que produisent la surface et la profondeur de la terre constitue ton trésor! Que la fortune soit ta compagne et t'assiste pendant la paix; que l'aide de Dieu et le bonheur ne se séparent pas de toi pendant la guerre! Puissent être heureux tes jours et tes nuits; puisse être éloigné de toi tout ce qui pourrait porter atteinte à ton prestige et à ta majesté!

----------○----------

Aucun souverain, aucun personnage exerçant l'autorité ne peut se dispenser, surtout à l'époque actuelle, de posséder et de lire ce livre. Quiconque en prendra connaissance sentira son attention s'éveiller davantage sur les affaires spirituelles et temporelles ; la route et la voie qui conduisent au bien s'ouvriront plus largement devant lui et les règles et les usages qui régissent la cour l'administration, les assemblées, les exercices militaires, la situation et la conduite des gens de guerre et des fonctionnaires civils, apparaîtront plus clairement à ses yeux. Rien dans le gouvernement, que ce soit une affaire de grande ou de minime importance, qu'elle soit éloignée ou rapprochée, ne demeurera cachée pour lui, s'il plaît au Dieu très haut.

Niẓām al-Mulk

CHAPITRE 1. LES MIROIRS DES PRINCES

A) Les Miroirs des princes en tant que genre littéraire

1) Les origines des Miroirs des princes

Siyāsat-nāma est le nom d'un genre littéraire. C'est un terme issu de l'union du mot arabe *siyāsat* (désignant à fois le domaine de la politique et le gouvernment et administration de l'État) et du mot persan *nāma* (qui veut dire lettre et le livre).[1] Ce genre est désigné par les expressions d'*Ādāb sulṭāniyya* (règles de la conduite du pouvoir politique), *Ādāb al-mulūk* (règles de la conduite des rois) ou encore *Naṣīḥat al-mulūk* (le fait de conseiller les rois) dans la littérature arabe et par celle de Miroirs des princes dans la littérature occidentale.[2]

Ayant pour but principal d'instruire les hommes d'État sur l'art de la politique et leur procurer des pistes sur les aspects de l'administration de l'État qui méritent une attention particulière, il « prend la forme de recueils de conseils (persan, *adārẕ*, *pand* ; arabe, *naṣīḥa*) ou la forme d'un « testament » (*waṣiyya*) d'un père à son fils ou d'une personne plus âgée à une personne plus jeune, ou, encore, la forme d'un traité dans lequel, outre la conduite du prince idéal, est développée une théorie de la bonne gouvernance ».[3] Dans son introduction à la traduction française de l'œuvre d'al-Māwardī, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, Makram Abbès fait la remarque suivante en se référant à son propre ouvrage *Islam et politique à l'âge classique* :

« La conclusion de ce livre a montré que les auteurs de Miroirs des princes s'appuient sur l'histoire des grands souverains dans laquelle ils repèrent les maximes du bon gouvernement; les philosophes visent à construire un discours scientifique et démonstratif en politique adossé aux modèles d'autres sciences comme la métaphysique, la biologie ou la noétique; les juristes sont travaillés, eux, par l'opposition entre la norme et l'exception qui est si caractéristique de l'approche du droit à l'échelle universelle. »[4] Les Miroirs des princes forment un genre littéraire visant à exprimer des idées relatives à l'État et au pouvoir par le biais de contes, d'analogies et d'aphorismes. Ils traitent des sujets suivants : les subtilités de l'art de gouverner en tenant compte des conceptions et croyances de son époque, le rapport au

---

1 Le fait que la plupart de ces ouvrages soient de forme épistolaire explique qu'ils reçoivent le nom de siyāsat-nāma.

2 ABBÈS Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit*., p.19.

3 AIGLE Denise, "La conception du pouvoir en islam. Miroirs des princes persans et théories sunnites (XIe-XIVe Siècles)", *Perspectives médiévales*, Vol.31, Paris 2007, p. 18.

4 AL-MĀWARDĪ, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, *op. cit*., p.12.

peuple, les devoirs des dirigeants envers le peuple, ce qu'il est nécessaire de faire pour assurer la pérennité du règne, les obligations religieuses et morales du souverain, les exemples à puiser auprès des dirigeants du passé, les vertus qu'imposent la religion et l'éthique, la justice et les critères à respecter lors de la nomination des administrateurs de l'État.

L'écriture des Miroirs des princes est motivée par l'aspiration à une forme d'administration plus juste et meilleure que celles qui précèdent. A cette fin, après un constat des lacunes de l'organisation et de la direction de l'État, sont proposées des solutions politiques tenant compte des conditions de l'époque concernée. Il s'agit en fait d'un effort visant à résoudre les problèmes entre gouvernants et gouvernés, c'est-à-dire entre le pouvoir et le peuple. A cet égard, l'on pourrait ajouter que les Miroirs des princes sont aussi guidés par le souhait d'appuyer, fût-ce de manière très indirecte, l'exigence par le peuple, qui est sans force et sans défense face au pouvoir, d'un gouvernement plus juste. Il va de soi que, là aussi, l'objectif principal consiste à réduire la tension entre gouvernants et gouvernés afin d'assurer la pérennité de l'État.

Dans l'Antiquité et au Moyen-Age les souverains attribuaient leur légitimité à une source divine qui ne saurait être remise en cause par le peuple. Les souverains avaient le statut de représentant ou d'ombre de Dieu sur Terre, ce qui fait qu'il était quasi impossible qu'une relation directe puisse s'installer entre eux et le peuple. Ce sont les dirigeants occupant les différents échelons de la hiérarchie étatique qui établissaient de manière indirecte la relation entre peuple et souverain. Dans ce domaine, c'est évidemment le personnel du sérail qui occupait le premier plan. Celui-ci était formé de hauts fonctionnaires, de savants et d'artistes. Les qualités de ce personnel ont toujours joué un rôle déterminant dans le fait que le souverain se comporte de manière juste ou inique. Ce qui fait que, des siècles durant, les peuples eurent pour unique souhait d'être protégés notamment des injustices commises par les vizirs, les juges et les hommes d'État dotés d'autorité et de puissance et occupant le centre du pouvoir. Observant de près la souffrance du peuple, les philosophes, sages et hommes d'État se saisirent de toutes les occasions pour conseiller aux souverains et vizirs d'être justes, tâchant de leur expliquer que, sans justice, l'État et le sultanat seraient privés d'une base solide.

Les Miroirs des princes furent rédigés à l'intention des détenteurs du pouvoir et de l'autorité politique : les souverains, et parfois les vizirs, et ont pour objets principaux les qualités qu'un souverain doit avoir, les principes qui régissent l'administration de l'État et les conditions qui rendent possible le règne. Ils présentent les conditions *sine qua non* pour la

mise en œuvre d'une bonne administration et la pérennité de l'État sous quatre rubriques : la justice, le *mašūra* (conseil), la compétence et le mérite.[5]

Comme le relève M. Taha Ayar, il est néanmoins malaisé de considérer les Miroirs des princes comme des ouvrages philosophiques dans la lignée de ceux de Platon (*Aflāṭūn*) ou d'Aristote (*Arisṭūṭālīs*).[6] Dans *La République*, Platon discute longuement des différents régimes étatiques (démocratie, monarchie, tyrannie), des avantages et des inconvénients relatifs de chacun de ceux-ci ainsi que des relations entre État et société.[7] Les Miroirs des princes n'abordent guère de tels sujets philosophico-théoriques et, comme le relève Makram Abbès, n'appartiennent pas à la catégorie des oeuvres philosophiques.[8] Bien qu'on puisse déceler l'influence de la philosophie grecque dans les Miroirs des princes, il y est question davantage des problèmes courants relatifs à l'administration de l'État que de l'existence ou la forme de celui-ci. Cependant, les ouvrages relevant de cette catégorie nous procurent d'importants renseignements sur la situation et les idées politiques de leur époque. En les lisant, il est possible d'avoir un aperçu de la religion telle qu'elle était perçue à l'époque concernée, ainsi que des courants de pensée, de la direction et de la bureaucratie de l'État et de la situation économique et sociale de cette période.

2) Le style des Miroirs des princes

Il est inévitable que, au moment de prodiguer des conseils au sulṭān, les savants, sages ou hommes d'État dotés d'une certaine expérience, qui n'ont qu'un statut de serviteur auprès de celui-ci, adoptent un style marqué par une prudence extrême. C'est la raison pour laquelle, plutôt que de formuler des critiques directes, les auteurs de Miroir des princes optèrent pour l'expression indirecte. L'on peut décrire celle-ci comme un mode d'expression qui se pratique par le recours au *maṯal* (anecdote, énoncé d'un exemple).[9]

La naissance de la science du *ḥadīṯ* (récit, propos, tradition), qui occupe une place très importante dans l'univers de la pensée islamique eut également une influence sur le style

---

5 ADALIOĞLU Hasan Hüseyin, "Bir Siyasetnâme Olarak « Kutadgu Bilig »", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Vol.34, Konya 2013, p. 250.

6 NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, Trad. M.Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Istanbul 2011, p. XV.

7 PLATON, *La République,* Traduit Par R. Baccou, Librairie Garnier Frères, Paris 1938.

8 « Plutôt que de procéder à un catalogue des opinions et des doctrines politiques pruduites en islam, ou de centrer le travail sur l'examen de la nature de ses institutions, ce qui à déjà été fait dans de nombreux travaux de qualité, ce livre étudie la manière dont le politique a été pensé en islam à partir de trois angles: historique (les Miroirs des princes), juridique (la tradition de droit politique) et scientifique (les philosophes). » ABBÈS Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit*., p.14

9 Pour *maṯal* voir AL-MĀWARDĪ, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, *op. cit*., p. 152.

des Miroirs des princes. Les problèmes juridiques et sociaux auxquels il était confronté se faisant de plus en plus complexes, le monde musulman s'efforça de trouver des réponses à certaines questions qu'il était amené à se poser dans des références extra-coraniques : la solution adoptée consista à élaborer la science du *ḥadīṯ*. L'on chercha ainsi à résoudre les problèmes rencontrés dans le cadre de l'administration de l'État ou du fonctionnement de la société auxquels le Coran ne permettait pas de remédier en disant « Notre Prophète a fait ceci ou dit cela lorsqu'il a été confronté à tel ou tel événement. »

En plus des *maṯals* datant d'époques antérieures, les auteurs des Miroirs des princes eurent aussi abondamment recours aux *ḥadīṯs*. L'authenticité de ceux-ci est cependant sujette à caution. Comme nous le verrons lors de notre examen du *Siyāsat-nāma* de Niẓām al-Mulk, il n'est pas difficile de comprendre que la plupart des *ḥadīṯs* utilisés dans ces textes sont apocryphes. Du reste, cela n'est pas en contradiction avec l'esprit de la tradition orale. En effet, celle-ci mêle fréquemment la réalité et le conte.

La situation que nous venons de décrire est valable aussi bien pour les courants d'opposition que pour les détenteurs du pouvoir. De même que les puissants forgèrent des *ḥadīṯs* de toutes pièces afin de démontrer la légitimité de leur pouvoir, tous les courants d'opposition, à commencer par le chiisme, inventèrent d'innombrables légendes dans l'espoir qu'elles servent leur cause. L'on peut aussi affirmer que ces courants d'opposition, défavorisés dans le rapport de forces qu'ils entretenaient avec le pouvoir, eurent davantage recours à ces ressources où s'entremêlaient mythes et anciens systèmes de croyance. Il ne serait pas non plus erroné de considérer cette situation comme une guerre de propagande.

B) Les premiers Miroirs des princes

1) Les Miroirs des princes en langue arabe rédigés après l'avènement de l'islam

Nahǧ al-balāġa (la voie de l'éloquence), qui est une longue lettre envoyée par le quatrième calife ʿAlī b. Abī Ṭālib à Mālik b. al-Ḥāriṯ al-Naḫaʿī, à l'époque gouverneur de l'Égypte, et la *risalā* (lettre) intitulée *Kitāb fī l-siyāsa al-ʿāmmiyya* (la politique des gens) rédigée à l'intention des gouverneurs du Khurāsān par *mawlā* Abū l-ʿAlāʾ Sālim à l'époque du calife Umayyade Hišām (724-743) peuvent être considérés les premiers exemples du genre du Miroir des princes dans le monde arabo-islamique.[10] L'on sait également qu'Abū l-ʿAlāʾ Sālim, bureaucrate de premier plan de l'époque, traduisit des lettres dont on pense qu'elles

[10] ADALIOĞLU Hasan H., "Siyâsetnâme", *İslam Ansiklopedisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul 2009, Tome 37, p. 304.

furent rédigées par Aristote à l'adresse Alexandre le Grand.[11] Quant à la *risalā* composé de conseils dans les domaines politiques et militaires portant le titre de *Walī l-ʿahd* (héritier du trône), que le dernier calife Umayyade Marwān b. Muḥammad (744-50) fit rédiger à ʿAbd al-Ḥamīd b. Yaḥyā al-Kātib pour son fils ʿAbd Allāh, il s'agit de l'un des premiers Miroirs des princes de l'histoire de la littérature arabe.[12]

ʿAbd Allāh b. al-Muqaffaʿ (m. vers 757) traduisit non seulement en arabe de nombreuses oeuvres issues de la la tradition perse-sassanide mais rédigea par la suite une œuvre intitulé *Risāla fī l-ṣaḥāba* destinée au deuxième calife ʿAbbāside al-Manṣūr (754-777). Cet ouvrage qui propose pour ainsi dire un programme de réforme pour la période post-umayyade fut une source d'inspiration et une référence importantes pour les Mirois des princes qui lui succédèrent.[13] Indépendamment du fait que ses écrits sont considérés comme faisant partie de la littérature arabe, l'importance d'al-Muqaffaʿ, qui rédigea des ouvrages relevant de la même catégorie, tels qu'*al-Adab al-kabīr* (La grande éthique) vient de ce qu'il ait enrichi le genre grâce à l'apport de la culture iranienne et indienne.[14]

Il est évident que, comparé aux Arabes, les Iraniens ont une tradition écrite et orale beaucoup plus riche. De même, ils avaient une longue expérience dans le domaine de l'administration de l'État. Comme nous en avons fait mention dans les chapitres précédents, à l'époque des ʿAbbāsides, les Iraniens prirent part à l'administration de l'État, y compris au plus haut niveau de sa hiérarchie (en occupant la fonction du vizirat) et y apportèrent la contribution de leurs acquis culturels propres. Vers la fin de l'ère des Sassanides, de telles oeuvres prodiguant des conseils aux souverains étaient répandues sous des noms tels qu'*adārẓ-nāme* ou, *pand-nāme*. Parmi ceux-ci *'Ahd Ardašīr* (Le Testament d'Ardašīr) est considéré comme un des plus importants.[15] Quant à l'ouvrage intitulé *Pañčatantra* (cinq articles ou paroles ou conseils de sagesse), il fut écrit en Inde dans le IIIe siècle dans le but d'inculquer la sagesse aux souverains.[16]

---

[11] GIBB Hamilton A.R., "The social significance of the Shuubiya", *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton University Press, Princeton 1962, p. 63.

[12] BOSWORTH C.E., "Naṣīḥat al-Mulūk", *Encyclopédie de l'Islam*, Brillonline, Consulté le 08 juillet 2018.

[13] *Ibid*.

[14] AIGLE Denise, "La conception du pouvoir en islam. Miroirs des princes persans et théories sunnites (XIe-XIVe Siècles), *op. cit*., p. 26. Denise Aigle indique aussi qu'il est possible qu'al-Muqaffaʿ soit manichéen. *Ibid*., p. 26.

[15] Pour « Le Testament d'Ardašīr » Voir ABBÈS Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit*., p. 20.

[16] BIAGGINI Olivier, "Quelques enjeux de l'exemplarité dans le Calila e Dimna et le Sendebar", *Cahiers de narratologie*, Vol.12, Nice 2005, p. 3.

L'examen des œuvres sur l'administration de l'État et la politique issues de la civilisation iranienne révèle une attention particulière accordée à l'éthique et à la justice. Dans la tradition étatique de l'Iran, l'autorité absolue de souverain est au-dessus de tout. Le seul facteur susceptible de juguler cette autorité pratiquement sans limites est la notion de justice. Dans la plupart des *Pand-nāmes*, la justice est subordonnée à une conception pragmatique privilégiant les intérêts du souverain, sans prendre la forme de règles objectives limitant son autorité absolue. La justice advient sous forme d'actes de mansuétude octroyés par les souverains au grand divan. Ainsi les auteurs des *Pand-nāmes* furent-ils contraints de se borner à des principes moraux tels que la nécessité pour le sultan de faire preuve de justice et de clémence.[17]

En plus des travaux que nous avons déjà évoqués, un des plus grands accomplissements d'al-Muqaffaʿ fut la traduction du pehlevi en arabe d'une oeuvre importante de l'antique tradition indienne, le *Pañčatantra* sous le titre de *Kalīla wa Dimna* (Kalila et Dimna). En termes stylistiques, *Kalīla wa Dimna* est reconnu comme une des sources les plus importantes du genre des Miroirs des princes.[18] Cette œuvre relevant de la fable, qui met des mots dans les bouches des animaux pour donner des conseils aux souverains et aux êtres humains en général pour qu'ils ne s'écartent pas du droit chemin a clairement influencé de nombreux auteurs, à commencer par al-Muqaffaʿ.[19] En plus de leçons morales, *Kalila wa Dimna* aborde aussi des sujets politiques sous des rubriques telles que la relation que l'on a avec ses amis et ses ennemis, l'art du conseil, le rapport entre le savoir et le pouvoir.[20]

Quant à l'œuvre d'al-Ǧāḥiẓ (m.869), *Kitāb al-tāǧ fi aḫlāḳ al-mulūk* (Le livre de la couronne sur caractères des rois), dédié au vizir du calife al-Mutawakkil, il y est question des règles de bienséance à observer à la Cour et du comportement que doivent adopter les *nadīms* (les personnes chargée de l'instruction de la famille royale) ainsi que le souverain et sa famille, avec des exemples empruntés aux souverains sāmānides et aux califes umayyades et ʿabbāsides.[21]

2) Le Šāhnāma et les exemples des Miroirs des princes en langue persane

---

17 İNALCIK Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul 2004, p. 268.

18 NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit*., p. XV.

19 BIAGGINI Olivier, "Quelques enjeux de l'exemplarité dans le Calila et Dimna et le Sendebar", *op. cit*., p. 3.

20 ABBÉS Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit*., p.20 et 33-35.

21 ADALIOĞLU Hasan Hüseyin, "Siyâsetnâme", *op. cit.*, p. 304. Pour le livre d'al-Ǧāḥiẓ voir AL-ǦĀḤİẒ, *Kitāb al-tāǧ fi aḫlāḳ al-mulūk,* Dār al-arqam, Beyrouth 2002.

Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, en particulier à partir de l'ère des ʿAbbāsides, la domination des hommes d'État d'origine iranienne s'affirma de plus en plus dans le champ politique. En parallèle, on constate également une accentuation de l'influence iranienne dans la pensée et la littérature arabes. Atteignant une pleine maîtrise de l'arabe, les savants et écrivains d'origine iranienne enrichirent le patrimoine écrit de cette langue d'oeuvres au nombre sans fin. La fondation, à partir des Sāmānides, de dynasties iraniennes sur le territoire de l'Iran ne suffit pas à mettre fin à l'hégémonie de la langue arabe dans le domaine de la politique et de la science. Comme nous l'avons vu précédemment, le persan ne commença de devenir la langue dominante de l'aire iranienne qu'avec l'avènement des Ghaznévides.

Rédigé à cette époque, le *Šāhnāma* (Livre des Rois)[22] de Firdawsī, représente d'une certaine manière la résurrection glorieuse de la langue persane refoulée. Ce fut le réveil non seulement de la langue persane mais de toute une histoire et culture perses. Car, dans cette grande épopée, Firdawsī traite des périodes antéislamiques de l'histoire de l'Iran. « Le *Shāh-nāma* de Ferdowsī galvanisa le sentiment national iranien en invoquant l'imagerie héroïque préislamique. » affirme D. Aigle.[23] Tandis qu'on dit que Firdawsī était chiite, certains prétendent également que c'était un crypto-zoroastriste. De fait, à sa mort il ne fut pas enterré dans un cimetière musulman. Nous avions déjà évoqué ces points dans la première partie de notre travail. On peut dire que Firdawsī, qui narre la lutte des rois sassanides contre les Touraniens nomades dans un style épique, fut à l'origine d'une nouvelle ère dans la littérature iranienne.[24]

L'influence perse dans ce genre de littérature se fait surtout sentir dans le domaine de la légitimité du pouvoir et dans celui des relations entre religion et État. « Dans la Perse sassanide, le roi règne par droit divin. Le don qui accompagne l'octroi de la royauté par Dieu est la gloire royale (*farr-i īzadī*). La religion et la royauté sont ainsi liées l'une à l'autre. Al-Masʿūdī, un chroniqueur arabe du Xe siècle, est l'auteur d'un ouvrage qui a pour titre « les prairies d'or » (*Murūǧ al-ḏahab*). Il attribue au fondateur de la dynastie sassanide ces paroles : « La religion et la royauté sont comme deux sœurs jumelles, aucune d'elles ne peut se passer de l'autre. La religion est la fondation de la royauté et la royauté protège la

---

22 Pour la traduction française du *Šāhnāma* voir FERDOWSI Abulqasim, *Shahnameh (Le Livre des Rois)*, Traduit par Jules Mohl, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1976.

23 AIGLE Denise, "Introduction : le mythe créateur d'histoire", *op. cit.*, p. 12.

24 Pour des informations détaillées sur le *Šāhnāma* voir MEISAMI J. S., *Persian Historiography*, *op. cit.*, p. 37-44.

religion. » »[25]

L'ouvrage que le souverain ziyāride Kay Kāwūs b. Iskandar rédigea en 1082-3 à l'intention de son fils Gīlān-Šāh, et qu'il intitula *Qābūs-nāma* par allusion au nom de son grand-père fait partie des Miroirs des princes rédigés en langue persane.[26] Il est difficile de déterminer si Niẓām al-Mulk avait connaissance du *Qābūs-nāma* au moment de rédiger son propre ouvrage. Bien que les Ziyārides fussent une principauté locale tributaire des Seldjoukides, les deux ouvrages furent rédigés à très peu d'intervalle l'un de l'autre. Cela étant, le *Qābūs-nāma* est considéré comme l'un des plus importants Miroirs des princes de langue persane. Il fut par la suite traduit dans de nombreuses langues et fréquemment cité, atteignant ainsi le statut d'ouvrage de référence.[27] Le *Qābūs-nāma* est composé de quarante-quatre chapitres. Le livre traite des devoirs du sulṭān, du vizir et des autres hommes d'État, d'obéissance au sulṭān, des ressources financières de l'État et la manière de les sauvegarder et de l'importance de l'armée, chacun de ces points faisant l'objet de conseils divers. De même, il y est également question d'aspects de la vie socio-culturelle tels que l'éducation, la morale, la science et divers métiers. Outre ses expériences personnelles, Kay Kāwūs a composé son ouvrage à partir des histoires sur les anciens souverains de l'Iran et des aphorismes des philosophes grecs. De même, le livre comporte des exemples empruntés respectivement à l'époque des Ghaznévides, des Būyides et des Seldjoukides.[28]

Kutadgu bilig (La Science qui apporte le bonheur) fut également rédigé à cette époque par Yūsuf Ḥāsṣ Ḫāğib (m. 1077). Cet ouvrage dont Yūsuf Ḫāṣṣ Ḥāğib fit hommage au souverain karakhanide Tabġač Buġra Ḫan vers 1069-1070 est une autre illustration de la tradition des Miroirs des princes. L'aspect le plus important de ce livre tient au fait qu'il a été rédigé en turc avec des lettres arabes. Bien qu'influencé stylistiquement par les cultures arabe et perse, l'ouvrage est considéré comme une manifestation de la tradition turque de l'administration étatique.[29] Bien qu'il ait été rédigé à son époque, il est difficile d'imaginer que cette oeuvre ait pu influencer Niẓām al-Mulk car, bien qu'écrit avec l'alphabet arabe, il s'agit

---

25 AIGLE Denise, "La conception du pouvoir en islam. Miroirs des princes persans et théories sunnites (XIe-XIVe Siècles)", *op. cit*., p. 23-24. Pour la source dont se sert Denise voir aussi LAMBTON A. K. S, "Justice ın the Medieval Persian Theory of Kingship", *Studia Islamica*, Vol.17, p. 96. Cela permet de mieux comprendre les origines de l'idée de la gémellité de la religion et de l'État, que Ġazālī reprit à son compte.

26 AIGLE Denise, "La conception du pouvoir en islam. Miroirs des princes persans et théories sunnites (XIe-XIVe Siècles)", *op. cit*., p. 27.

27 Voir *Ibid.,* p. 28.

28 ADALIOĞLU Hasan Hüseyin, "Siyâsetnâme", *op. cit.*, p. 305.

29 AIGLE Denise, "La conception du pouvoir en islam. Miroirs des princes persans et théories sunnites (XIe-XIVe Siècles)", *op. cit*., p. 18. Voir aussi ADALIOĞLU Hasan Hüseyin, "Bir Siyasetnâme Olarak « Kutadgu Bilig »", *op. cit*., p. 237-253. Adalıoğlu indique qu'un examen éthymologique permet de traduire Kutadgu Bilig par « connaissances relatives à l'administration de l'État. » *Ibid*., p. 245.

d'un ouvrage de langue turque, que le grand vizir n'entendait guère.

3) Les sources de la pensée de Niẓām al-Mulk

Avant d'entamer l'étude du *Siyāsat-nāma* de Niẓām al-Mulk, il nous faut aborder, fût-ce brièvement, certains livres qui comptent parmi les sources d'inspiration possibles de son ouvrage. Du reste, la raison princpale pour laquelle nous nous sommes intéressés jusque-là au siyāsat-nāma en tant que genre littéraire était la volonté de tenter de comprendre sur quels acquis intellectuels et culturels Niẓām al-Mulk' s'était appuyé pour produire son oeuvre. C'est justement la raison pour laquelle nous n'avons cité que des exemples empruntés à l'époque de Niẓām al-Mulk et à celle qui précède immédiatement la sienne.

Certes, s'agissant des penseurs et des Miroirs des princes d'avant le temps de Niẓām al-Mulk et ceux qui lui sont contemporains, nous ne savons pas avec certitude quels sont ceux dont il avait connaissance et dont il a pu subir l'influence. Il est cependant possible d'avancer qu'en théorie l'ensemble de ces ouvrages forment, directement ou indirectement, l'arrière-plan intellectuel du travail de Niẓām al-Mulk. De toute manière, avec son ouvrage, Niẓām al-Mulk n'a pas créé un nouveau genre littéraire. Il est donc naturel de supposer que le contenu de son livre a pu être influencé par les penseurs qui le précédèrent et ceux qui furent ses contemporains. Nous savons par ailleurs que, du fait de son statut, de l'éducation qu'il reçut et de l'atmosphère culturelle dans laquelle il grandit, Niẓām al-Mulk a lu des ouvrages s'étalant sur un éventail de genres très varié, à commencer par des livres traitant de la religion et de l'histoire.[30]

S'agissant de religion et d'éthique, les références principales de Niẓām al-Mulk sont le Coran et les *ḥadīṯs* (même si le degré d'authenticité de ceux-ci peuvent être sujet à caution). Il est en revanche difficile de déterminer quels sont les penseurs qui l'influencèrent dans la formation et l'expression de ses idées concernant le gouvernement de l'État : il n'existe aucun renvoi précis dans son livre à ce propos.

Il est possible de supposer que l'influence d'al-Māwardī a pu jouer un rôle dans la formation du bagage intellectuel de Niẓām al-Mulk. Car, à l'instar de Niẓām al-Mulk, al-Māwardī est un représentant de la tradition shāfiʿite et, surtout, son livre *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État* fut le le travail le plus élaboré jusque-là parmi ceux portant sur le califat et le gouvernement de l'État. Nous pouvons donc affirmer que Niẓām al-Mulk avait sans doute connaissance des idées avancées par al-Māwardī. Cependant, la validité

---

30 NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit.*, p. VII-VIII.

de cette hypothèse ne peut être vérifiée que par une lecture et étude comparées des deux ouvrages en question, ce qui dépasserait les limites du travail qui est le nôtre.

L'œuvre rédigée à l'époque des Ghaznévides d'Abū l-Faḍl Bayhaqī (m. 1077), *Taʾrīḫ-i Masʿūdī*[31] a également dû faire partie des ouvrages consultés par Niẓām al-Mulk. Nous pouvons ajouter à cela que, bien qu'étant šāfiʿīte, Niẓām al-Mulk fut influencé par le *Šāhnāma* de Firdawsī à la fois en termes de style et de contenu, que ce dernier fût chiite ou zoroastriste. Il est en effet possible d'affirmer que, étant lui-même un représentant de la tradition culturelle iranienne, Niẓām al-Mulk s'appuya en priorité sur l'histoire et les légendes de l'Iran : même une lecture superficielle de son ouvrage montre à quel point il est attaché à l'histoire iranienne. Comme nous aurons l'occasion de l'évoquer plus tard, la plupart des anecdotes que rapporte Niẓām al-Mulk concerne les grands rois sassanides. Ce qui démontre amplement qu'il s'agit d'une personnalité restée attachée à la tradition culturelle de l'Iran.

[31] Pour des informations détaillées sur Bayhaqī et son oeuvre voir MEISAMI J. S., *Persian Historiography*, *op. cit*., p. 79-108.

CHAPITRE 2. NIẒĀM AL-MULK ET SON SİYĀSAT-NAMĀ

A) Introduction au *Siyāsat-nāma*

1) La publication du *Siyāsat-nāma* sous forme de livre

Nous devons la toute première édition du *Siyāsat-nāma* sous forme de livre à Charles Schefer, un historien d'envergure qui fit d'abord publier le *Siyāsat-nāma* en persan. Cette publication fut aussitôt suivie d'une traduction en français réalisée par ses soins (1893). C'est le manuscrit en persan édité par Schefer et sa traduction qui servirent de références aux traductions faites vers d'autres langues. La traduction en turc du *Siyāsat-nāma* n'eut lieu que beaucoup plus tard : nous en faisons la remarque car nous nous appuierons notamment sur la traduction faite par Ayar dans le cadre de notre travail.

Schefer indique qu'il fit sa traduction à partir d'un exemplaire du *Siyāsat-nāma* rédigé en Inde et conservé dans un musée européen. Toujours selon lui, il existe diverses copies en langue arabe et persane ; cependant, à cause de passages excisés et rajoutés, ces exemplaires sont loin d'être fidèles au texte original.[32] Schefer ajoute que l'exemplaire sur lequel il a basé son travail a sans doute été rédigé à la va-vite et comporte de ce fait de nombreuses fautes grammaticales et terminologiques et qu'il s'efforça de corriger celles-ci au moment de faire sa traduction à l'aide de notes en bas de page et d'explications.[33]

Selon Kafesoğlu, un des exemplaires sur lesquels s'appuya Schefer datait de 1291 et faisait partie de sa bibliothèque personnelle. L'autre exemplaire, conservé au British Museum, fut recopié en 1623 en Inde et plus précisément à Ahmadabad. Cet exemplaire est lui-même la copie d'un exemplaire fait en 1168 à Ourmia et destiné à l'usage d'Amīr Ḥāğib Alp Ğamāl al-Dīn.[34]

N. Yavari indique que la version la plus connue du *Siyāsat-nāma* est celle provenant d'un manuscrit qui était en la possession de Niẓāmī Ganğawī (m.1209).[35] Gandja (Ganğa) est une ville située dans l'actuel Azerbaïdjan. La proximité géographique des villes de Gandja et d'Ourmia ainsi que la concordance des dates nous amènent à penser que l'exemplaire faisant partie de la bibliothèque personnelle de Schefer, à laquelle Kafesoğlu fait allusion, devait sans doute aussi appartenir à Niẓāmī Ganğawī.

---

32 NIZAM OUL-MOULK, *Siasset Namé* (Traité de gouvernement), Traduit par Charles Schefer, Publications de L'école des Langues Orientales Vivantes, Paris 1893, p.VII.

33 *Ibid*., p. VI.

34 KAFESOĞLU İbrahim, "Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün Eseri Siyasetnâme ve Türkçe Tercümesi", *Türkiyat Mecmuası*, Vol.XII, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Istanbul 1955, p.232.

35 YAVARI Neguin, "Mirrors for Princes or a Hall of Mirrors? Niẓām al-Mulk's Siyar al-mulūk Reconsidered", *Al-Masāq: Islam and the Medieval Mediterranean,* Vol.20, Routledge, Abingdon Oxford 2008, p. 48.

A la suite de Schefer, Kafesoğlu estime à son tour que la version persane du *Siyāsat-nāma* publiée en Iran par S.A. Ḫalḫālī présente des lacunes.[36] Il nous apprend par ailleurs qu'il existe trois copies manuscrites du *Siyāsat-nāma* à Istanbul. La première est conservée à la Bibliothèque de l'Université d'Istanbul, la deuxième dans une bibliothèque située dans le quartier de Fatih et la troisième à la Bibliothèque Mollā Čelebi (également connue sous le nom de Bibliothèque de Süleymaniye).[37] Selon Kafesoğlu, il n'y a guère de distinction entre l'exemplaire de la bibliothèque de Fatih et les sources à partir desquelles Schefer a mené son travail. Quant à celui de la Bibliothèque de l'Université d'Istanbul, il considère qu'il ne présente aucun intérêt à cause des nombreuses erreurs qu'il renferme. En revanche, il est d'avis que, de tous les exemplaires qu'il lui a été donné d'examiner, celui de la Bibliothèque Mollā Čelebi est la copie la plus fiable car la plus fidèle au texte original.[38]

Un examen attentif de la traduction de Schefer permet en effet de déceler des segments qui semblent être des rajouts faits a posteriori, créant de fait l'impression d'un décalage entre ce livre et l'ouvrage originel. Le texte intitulé « Ode en l'honneur du monarque fortuné Muḥammad, fils de Malik Šāh » que nous avons placée en exergue de cette partie de notre thèse fait justement partie de ces passages qui sont sujets à caution.[39] Il est bien connu que Niẓām al-Mulk écrivit son *Siyāsat-nāma* à la demande de Malik Šāh : c'est donc logiquement celui-ci qui devrait en être le dédicataire, et non son fils Muḥammad. La mort de Malik Šāh fut suivie d'une crise à la tête de l'État, provoquant une lutte pour le pouvoir aux effets ravageurs. Une guerre sans merci opposa trois parties ayant chacune des prétentions sur le trône des Seldjoukides : Terken Ḫātūn, qui voulait faire proclamer sulṭān son fils Mahmūd qui n'était alors qu'un enfant de cinq ans, Barkyārūq, en qui Niẓām al-Mulk voyait le seul héritier digne de Malik Šāh et enfin les frères d'Alp Arslan. Parvenant à avoir le dessus sur ses rivaux, Barkyārūq accéda au sultanat et occupa le trône jusqu'à sa mort prématurée en 1105. C'est son demi-frère Muḥammad, contre qui il avait également eu à lutter avant que les deux hommes parviennent à trouver un terrain d'entente, qui lui succéda.

Le sulṭān dont il est question dans le *Siyāsat-nāma* est précisément ce Muḥammad, qui régna de 1105 jusqu'en 1118. On ne sait pas quand cette dédicace fut rajoutée ni, à

---

36 La majorité des spécialistes s'accordent toutefois à dire que l'édition en date de 1931 de Ḫalḫālī est meilleure que celles qui la précèdent du fait qu'il l'ait établie en prenant en compte les exemplaires récemment retrouvés du *Siyāsat-nāma*.Voir NIẒĀM AL-MULK, *Siyāsat-nāma aw Siyar al-Mulūk*, *op. cit*., p. 14.

37 KAFESOĞLU İbrahim, "Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün Eseri Siyasetnâme ve Türkçe Tercümesi", *op. cit*., p. 233.

38 *Ibid*., p. 233-234. Nous avons pu consulter la copie digitale de cet exemplaire manuscrit qui date de 1324.

39 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p. 354-357.

supposer que le dédicataire initial fût Malik Šāh, un changement fut effectué. Du fait qu'il reflète le style caractéristique des Miroirs des princes et en tenant compte de la possibilité que le seul changement qui y fut apporté ait pu porter sur le nom du sulṭān, nous n'avons pas vu d'inconvénient à inclure ce segment dans notre travail, mais il nous semblait également nécessaire d'évoquer ces points épineux.

Kafesoğlu attribue la responsabilité des rajouts faits au texte original à Muḥammad b. Nāṣiḥ.[40] Comme indiqué dans la traduction d'Ayar, à la veille de son départ de Bagdad en 1092, Niẓām al-Mulk, confia son livre au *ḫaṭīb* (sermonnaire) Muḥammad b. Nāṣiḥ en le chargeant de le mettre au propre avec une belle calligraphie et de le remettre au sulṭān au cas où la mort l'empêcherait de revenir.[41] Parmi les indices permettant de déceler des rajouts énumérés par Kafesoğlu se trouvent des passages où Niẓām al-Mulk parle de lui-même à la troisième personne qu'on trouve dans certains exemplaires parvenus jusqu'à aujourd'hui.[42]

Nous rejoignons le constat de Kafesoğlu et avons nous-même mis l'accent au cours de notre étude sur les parties du *Siyāsat-nāma* donnant l'impression d'être des rajouts faits ultérieurement.[43] En effet, dans la partie introductive de son ouvrage telle que traduite par Ayar, Niẓām al-Mulk ne parle pas de lui-même à la troisième personne et ne cite pas les noms des autres vizirs,[44] ce qui corrobore l'hypothèse selon laquelle la traduction de l'introduction faite par Schefer comporte des rajouts à certains endroits. Comme indiqué précédemment, Kafesoğlu estime que l'exemplaire du *Siyāsat-nāma* qui se trouve à la

---

40 KAFESOĞLU İbrahim, "Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün Eseri Siyasetnâme ve Türkçe Tercümesi", *op. cit*., p. 235. Nous ne savons pas pourquoi Muḥammad b. Nāṣiḥ rajouta les louanges intitulées « Ode en l'honneur de monarque fortuné Muḥammad, fils de Malik Šāh » au livre, ni même si cela fut vraiment dû à son initiative. Immédiatement après l'assassinat de Niẓām al-Mulk, Malik Šāh mourut à son tour (il se peut qu'il ait lui-même été victime d'un meurtre). Nāṣiḥ ne put donc remettre l'ouvrage à ce dernier. L'hypothèse la plus logique serait qu'il ait donné le livre à un des fils de Niẓām al-Mulk, lesquels étaient non seulement ses héritiers mais des acteurs à part entière de la lutte pour le pouvoir qui battait son plein. Au moment où Muḥammad b. Malik Šāh, faisait connaître sa prétention au trône en Azerbaïdjan et en Arrān, l'un de ses alliés les plus importants était Muʾayyid al-Mulk, fils de de Niẓām al-Mulk. Compte tenu du fait que les exemplaires de Niẓāmī Ganǧawī et d'Ourmiya proviennent d'Azerbaïdjan, il est permis de supposer que certains des rajouts furent effectués en vue de légitimer le statut d'héritier de Muḥammad b. Malik Šāh (il faut également noter que l'exemplaire manuscrit de Naḫǧavānī, considéré comme le plus ancien et le plus fidèle à l'original, a été retrouvé à Tabriz. Voir NIẒĀM AL-MULK, *Siyāsat-nāma aw Siyar al-Mulūk*, *op. cit*., p. 14. Naḫǧavān (Nakhitchevan) est aussi une région de l'Azerbaïdjan). M. Simidchieva attribue également la responsabilité de la modification en question au sermonnaire.Voir SIMIDCHIEVA Marta, "Siyāsat-nāme Revisted : The Question of Authencity", *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies*, Ed. Bert G. Fragner et les autres, Is. M. E. O., Roma 1995, p. 660. Yūsuf Ḥusayn Bakkār traite également de ce sujet. Voir NIẒĀM AL-MULK, *Siyāsat-nāma aw Siyar al-Mulūk*, *op. cit*., p. 13.

41 NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit*., p.345. Voir Aussi NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, Trad. M. A. Köymen, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999, p. 6.

42 KAFESOĞLU İbrahim, "Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün Eseri Siyasetnâme ve Türkçe Tercümesi", *op.cit.*, p. 235.

43 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p. 38-42.

44 NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit*., p. 3-4.

Bibliothèque Mollā Čelebi est la copie la fidèle au texte original[45] et prend appui sur celle-ci dans l'article qu'il a consacré aux aspects problématiques des traductions dont il fait l'analyse.[46]

C'est à M. Taha Ayar que nous devons la dernière traduction turque en date du livre de Niẓām al-Mulk. Bien qu'Ayar prenne comme point de départ l'édition en persan du *Siyāsat-nāma* assurée par Ḫalḫālī, etant fondée sur un examen attentif de toutes les éditions turques précédentes, cette version du *Siyāsat-nāma* est considérée comme étant d'une grande fiabilité. Bien que notre travail s'appuie pour l'essentiel sur la traduction de Schefer à cause de son statut fondateur et sa renommée mondiale, nous avons également eu recours à celle d'Ayar qui, eu égard aux critiques formulées par Kafesoğlu vis-à-vis des autres traductions, est, comme nous l'avons déjà indiqué, sans doute la plus fidèle de toutes.

2) Les raisons pour lesquelles Niẓām al-Mulk rédigea un Miroir des princes

Nous ne savons pas avec certitude si Niẓām al-Mulk prit de lui-même l'initiative d'écrire un Miroir des princes ou pas. D'après la traduction de Schefer, Niẓām al-Mulk précise dans l'introduction de son ouvrage que c'est le sulṭān Malik Šāh qui lui ordonna d'en entreprendre la rédaction :

« Le sulṭān qui jouit du bonheur éternel, Abū l-Fatḥ Malik Šāh, fils de Muḥammad, qui portait le titre d'*Amīn et Amīr al-muʾminīn* (celui en qui le chef des croyants a placé sa confiance) que Dieu illumine son tombeau ! S'adressa, dans le courant de l'année 484 (1091), à des vieillards et à des savants et leur dit : Faites de la constitution de mon gouvernement l'objet de vos réflexions ; voyez ce qui, sans être bon, a été, sous mon règne, adopté comme règle, soit à ma Cour, soit dans l'administration, soit dans mes audiences ou dans les réunions auxquelles j'assiste. Révélez-moi ce qui m'a été caché, faites-moi connaître les règles qui ont été observées par les souverains mes prédécesseurs et négligées par moi.

Mettez également par écrit tout ce qui, parmi les lois et les usages des princes des temps passés, peut être introduit dans le gouvernement et l'empire des Seldjoukides ; soumettez votre travail à mon appréciation, afin que j'en fasse l'objet de mes méditations et que j'ordonne que, désormais, les affaires religieuses et temporelles soient traitées selon les lois qui les régissent, qu'elles reçoivent une solution équitable et que tout ce qui n'est pas bon soit écarté.

---

[45] KAFESOĞLU İbrahim, "Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün Eseri Siyasetnâme ve Türkçe Tercümesi", *op. cit.*, p.235.
[46] *Ibid.,* p. 231-256.

Dieu m'ayant accordé la possession de l'univers, m'ayant comblé de ses bienfaits et ayant subjugué mes ennemis, il faut qu'à l'avenir, il n'y ait rien de défectueux dans mon gouvernement, qu'il n'y ait aucune irrégularité dans la conduite des affaires et que rien ne soit dérobé à ma connaissance. »[47] Kafesoğlu a la conviction que la rédaction de l'œuvre de Niẓām al-Mulk si fit à un rythme lent, s'étalant sur une période assez longue, et qu'elle démarra en 1086, voire avant, et ce indépendamment de l'ordre donné par Malik Šāh.[48]

Il est toutefois impossible de trancher cette question de manière définitive. En croisant les informations puisées dans différentes sources, l'on constate qu'une certaine imprécision règne sur la date de la rédaction du Siyāsat-nāma. La traduction de Schefer indique que le sulṭān chargea ses vizirs de rédiger chacun un traité en 484 (1091),[49] tandis que dans celle de Ayar, cela se passe en 470 (1077-1078).[50]

3) La réflexion des conflits politiques de l'époque dans le *Siyāsat-nāma*

Il est possible d'affirmer que Niẓām al-Mulk était tombé en disgrâce au moment de rédiger son *Siyāsat-nāma*. Du reste, il ne fut pas le seul à être chargé de rédiger un rapport sur les problèmes de l'État : d'autres vizirs, à commencer par son plus grand adversaire Tāǧ al-Mulk, ainsi que Maǧd al-Mulk et Šaraf al-Mulk, en reçurent également l'ordre.[51] Il faut souligner avant tout l'importance du fait que, au moment où il cherchait à monopoliser le pouvoir, Malik Šāh exigea que fût produit un écrit faisant le point sur les dysfonctionnements

---

[47] NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 35-36. Niẓām al-Mulk parle ici de Malik Šāh comme s'il était décédé alors que c'est lui-même qui est mort en premier. Ce qui veut dire que, même si les faits relatés ont effectivement eu lieu, l'introduction a dû être modifiée.

En faisant sa traduction, Schefer s'est efforcé de trouver des équivalents français aux noms propres, et notamment aux termes religieux, arabes et persans en fonction de leur prononciation. Il n'a cependant pas suivi des normes orthographiques précises : d'une certaine manière, c'est comme s'il avait essayé d'introduire de nouveaux termes dans le vocabulaire français. Cela ne nous aurait pas été possible d'adopter les termes de Schefer tels quels sans prendre le risque de perturber la cohérence de notre travail. A titre d'exemple, Schefer rend « *al-muʾminīn* » par « ilmoumenin ». Ce qui nous a amené à procéder à des corrections orthographiques quand nous avons cité son travail.

Par contre, Schefer a rajouté au texte original des parenthèses contenant des explications relatives à certains termes, ce dont témoigne la citation ci-dessus. Il nous a semblé pertinent de conserver celles-ci.

Schefer indique que Malik Šāh est le fils de Muḥammad. Le nom complet du Sulṭān Alp Arslan est Muḥammad b. Dāwūd Čaġri Beg : le Muḥammad dont il est question ici n'est autre qu'Alp Arslan.

Quant à Ayar, il présente Malik Šāh comme le fils d'Alp Arslan, lui-même fils de Muḥammad. Il s'agit vraisemblablement d'une erreur faite lors de la traduction du persan vers le turc. Voir NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit.*, p. 3.

[48] KAFESOĞLU İbrahim, "Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün Eseri Siyasetnâme ve Türkçe Tercümesi", *op. cit.*, p. 237.

[49] NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 36. M. Simidchieva indique que Niẓām al-Mulk acheva la version ne comportant pas de rajouts de son livre (39 chapitres) en 1086. Voir SIMIDCHIEVA Marta, "*Siyāsat-nāme* Revisited : The Question of Authencity", *op. cit.*, p. 673.

[50] NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit.*, p. 3.

[51] *Ibid.*, p. 3.

au sein de l'État. Alors qu'on sait que tous les vizirs rédigèrent des rapports en mobilisant l'ensemble de leur savoir et de leurs expériences, le seul parmi ces documents à parvenir jusqu'à notre époque est le *Siyāsat-nāma* de Niẓām al-Mulk, car son oeuvre fut la seule à avoir reçu l'estime et l'approbation de Malik Šāh.[52]

Nous avions traité en détail dans la première partie de ce travail de la situation psychologique complexe dans laquelle se trouva Malik Šāh, engagé dans une querelle voire une lutte pour le pouvoir avec le *wazīr-i māderzād* (grand vizir). Désireux de prendre complètement en main les rênes du pouvoir, le sulṭān cherche à trouver le moyen d'y parvenir, demande conseil aux hommes d'État qui lui sont le plus proches mais finit par devoir se résoudre à adopter les idées de son adversaire. Nous pouvons en déduire que, malgré tout, Niẓām al-Mulk avait toujours une importance considérable au sein de l'État : en dépit de la lutte pour le pouvoir politique qui allait s'aggravant, personne, jusque et y compris le sulṭān lui-même, n'osait l'affronter directement. Niẓām al-Mulk évoque aussi cette lutte dans son livre :

« Il n'y a point pour la religion de Muḥammad, d'ennemis plus néfastes et plus odieux ; ils sont aussi les pires ennemis pour le maître du monde. Les gens qui, aujourd'hui, n'ont aucun pouvoir dans le gouvernement, et qui font de la propagande pour les croyances chiites, appartiennent à cette secte : ils font ses affaires en secret, lui donnent de la force, se livrent au prosélytisme, et entretiennent le maître du monde dans l'idée d'anéantir la dynastie des ʿAbbāsides.

Si je voulais soulever le couvercle qui couvre cette marmite, que d'ignominies on en verrait sortir ! Mais les machinations de ces gens ayant procuré de l'argent au maître du monde, ils l'ont engagé dans leur voie, à cause des économies qu'ils lui ont fait entrevoir et ils l'ont rendu avide et intéressé. Pour moi, ils me représentent comme animé d'intentions malveillantes, et les conseils que je donne dans ces circonstances ne sont point agréables. On ne se rendra compte de leurs intrigues et de leurs ruses que lorsque j'aurai disparu, et on connaîtra alors seulement l'étendue de mon loyalisme pour ce gouvernement victorieux, et les soucis que m'ont donnés l'existence et les projets de cette secte. J'ai constamment soumis cette situation au jugement élevé du prince et je ne lui ai rien caché. »[53]

Comme nous pouvons le constater, tout en accusant ses ennemis d'être des crypto-chiites, Niẓām al-Mulk leur attribue également la responsabilité de la dégradation des

---

52 *Ibid*., p. XI-XII.
53 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p. 284.

relations entre le sulṭān et lui-même. Il est possible de percevoir en filigrane l'intensification de la lutte pour le pouvoir dans de nombreux passages du *Siyāsat-nāma*. Par exemple, au moment de faire part de ses opinions sur la nomination des fonctionnaires, Niẓām al-Mulk indique clairement qu'il est en désaccord avec certaines nominations, ce dont on peut déduire que, bien qu'il soit encore un grand vizir très puissant, l'étendue de son pouvoir est en train de subir un rétrécissement progressif.

Comme nous avons tâché de l'expliciter, certaines considérations de Niẓām al-Mulk sont liées de près à l'atmosphère politique de l'époque. Par exemple, comme le remarque également O. Safi, lorsque Niẓām al-Mulk écrit « Toutes les fois qu'une personne sera chargée de remplir deux fonctions, elle les déléguera, l'une à celui-ci, l'autre à celui-là et le travail ne sera certainement pas fait. On dit proverbialement, à ce sujet : Deux maîtresses de maison ne peuvent s'occuper d'un même et seul ménage et la ruine s'ensuit. Le signe de l'incapacité du ministre et de la négligence du souverain sera rendu évident par le fait de les voir confier deux emplois à un même individu. Il y a, aujourd'hui, des gens dépourvus de tout mérite qui occupent dix places, et si un emploi vient à devenir vacant, ils en font l'objet de leurs désirs et de leurs sollicitations. (...) »,[54] il vise en fait Tāǧ al-Mulk, un de ses plus grands rivaux. Allié le plus important de Terken Ḫātūn, Tāǧ al-Mulk s'aquittait à la fois de la charge de *ṭuġrā* (Ministère des affaires étrangères) et de celle d'*'inšā'* (correspondance royale).[55]

On voit que la bureaucratie de l'État était en proie à une augmentation inutile du personnel et au népotisme. Chaque homme d'État détenant un poste important attribuait des postes subalternes à ses proches sans tenir compte de leurs éventuels mérites, ce qui créait inévitablement des problèmes. Cela étant, Niẓām al-Mulk a beau se plaindre de cette situation, il a lui-même eu recours à cette pratique afin de préserver la domination qu'il exerçait sur l'appareil d'État. Il a nommé des personnes issues de sa propre région et de sa famille (à commencer par ses enfants) aux postes les plus importants et a fait notamment preuve d'une grande rigidité en matière d'école doctrinale en favorisant systématiquement les sunnites.

A tous les échelons de l'État se trouvaient des personnes inféodées à Niẓām al-Mulk, ne rendant compte qu'à lui : leur nombre atteignait les dizaines de milliers.[56] Cela constituait le différend le plus important entre lui et ses adversaires politiques, à commencer par le

---

54 *Ibid*., p. 244-245.

55 SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran, op. cit*., p. 69.

56 Selon Kafesoğlu, qui croise les données de plusieurs sources, Niẓām al-Mulk avait sous ses ordres environ vingt mille personnes en comptant les esclaves. Voir KAFESOĞLU İbrahim, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, *op. cit*., p. 160-161.

sulṭān. Il n'empêche que c'est Niẓām al-Mulk lui-même qui leur a montré l'exemple dans ce domaine. Ce dernier défend de surcroît la pratique du favoritisme en fonction de la région d'origine et l'école doctrinale que suivent les personnes concernées et va même jusqu'à l'affirmer haut et fort dans son livre.[57]

Les idées de Niẓām al-Mulk concernant les femmes, auxquelles il consacre un chapitre de son ouvrage, peuvent également être jugées à l'aune de la lutte pour le pouvoir, car une de ses plus grands adversaires fut Terken Ḫātūn, l'épouse de Malik Šāh, qui était de mèche avec Tāǧ al-Mulk. Nous avons déjà examiné dans le détail la progression et les conséquences du bras de fer entre Niẓām al-Mulk et Terken Ḫātūn dans la première partie de ce travail. Compte tenu de la violence de cet affrontement, l'on peut conjecturer que Niẓām al-Mulk a rédigé le chapitre dont nous venons de faire mention expressément dans le but de mettre en garde le sulṭān contre Terken Ḫātūn. Voici ce qu'il dit à l'entame de ce chapitre :

« Il ne faut pas que les serviteurs infimes du souverain deviennent des personnages haut placés, car ce fait provoquerait des troubles sérieux et le prince perdrait toute autorité et tout prestige. J'entends parler particulièrement des femmes qui vivent en état de réclusion, et ne jouissent pas d'une complète intelligence. On leur demande de perpétuer la noblesse de la race : plus elles sont de haute origine, plus elles sont dignes des faveurs du roi, et plus elles vivent retirées, plus elles sont dignes de louanges.

Chaque fois que les femmes du prince donnent des conseils, ils leur sont suggérés par des gens mal intentionnés, qui se rendent compte, par leurs propres yeux, de ce qui se passe au dehors, tandis qu'elles ne peuvent rien voir. Elles suivent les avis donnés par les personnes qui sont attachées à leur service, telles que la dame de compagnie, l'eunuque, la femme de chambre, et les ordres qu'elles donnent seront nécessairement contraires à ce qui est juste et vrai, et ils feront naître (dans l'État) la mésintelligence et la discorde. Le prestige du prince en sera atteint, le peuple souffrira, le gouvernement et la religion seront ébranlés, la fortune

---

[57] « Aujourd'hui, les choses en sont venues à ce point que chaque amīr turc a dix ou vingt de ces individus qui s'empressent devant lui pour le servir, et ils s'y prennent de telle sorte qu'ils ne laissent que peu de Khurāsāniens pénétrer dans l'administration et à la cour , et y trouver leurs moyens de vivre.

Lorsque le sulṭān Ṭuġril et le sulṭān Alp Arslan (que le Dieu illumine leurs deux tombeaux !) apprenaient qu'un Turc ou un amīr avaient donné accès, auprès de leur personne, à un hérétique, ils leur en adressaient des reproches. » NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 247. Dans la traduction d'Ayar , il est indiqué que, sous les Sulṭāns Ṭuġril et Alp Arslan, les fonctionaires furent recrutés au Khurāsān et dans la région sunnite de Mā-warāʾ al-nahr et que lorsque des gens issus de régions à majorité chiite, à commencer par Rayy, effectuaient une démarche auprès de l'État dans l'espoir d'avoir un poste, ils se voyaient répondre « Nous sommes de ceux qui tuent les serpents, et non de ceux qui les nourrissent » avant de se faire renvoyer sans ménagement. Voir NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit.*, p. 232.

publique sera détruite et les grands de ce royaume seront persécutés. »[58]

L'on pourrait nous objecter que ces opinions et avertissements formulés par Niẓām al-Mulk sont motivés par le fait qu'il soit croyant. Mais, compte tenu de la personnalité politique de Niẓām al-Mulk, il est inconcevable de penser qu'il puisse avoir pour seul souci d'exprimer des idées d'ordre général, a fortiori dans le cadre d'une oeuvre telle que le *Siyāsat-nāma*. La traduction d'Ayar a un aspect sur lequel il vaut la peine d'insister : il s'agit d'un détail important qui a été omis dans la traduction de Schefer, même si celle-ci est tout à fait fidèle au *Siyāsat-nāma* dans ses grandes lignes. Après avoir affirmé que les femmes les plus dignes de louanges sont celles qui viennent d'une haute lignée et ont du mérite, Niẓām al-Mulk indique que ces femmes se montrent fidèles aux principes du *ḥiǧāb* (se dérober aux regards, se cacher) et du *taqwā* (piété).[59]

Niẓām al-Mulk cherche ainsi à exploiter les failles de son adversaire. Il semblerait en effet que la princesse karakhanide qu'était Terken Ḫātūn était une femme plutôt attachée à l'ancienne culture turque, dont le rapport à l'islam était quelque peu superficiel. Niẓām al-Mulk en profite pour remettre en cause l'*īmān* (la foi) et le *ḥiǧāb* de Terken Ḫātūn. Les critiques et accusations qu'il lui adresse sont par ailleurs de toute évidence en pleine conformité avec le système socio-étatique qu'il cherche à instaurer.

Bien qu'elle ait de la naissance, Niẓām al-Mulk émet aussi des réserves sur l'origine ethnique de Terken Ḫātūn, soit parce qu'il considère que les personnes issues de la culture nomadique ne peuvent jamais prétendre à une haute lignée soit parce qu'il nourrit des préjugés envers les Karakhanides. Selon nous, c'est la première de ces possibilités qui est plus proche de la vérité. Dans le chapitre dont il est ici question, Niẓām al-Mulk ne ménage pas ses efforts, insistant sur la nécessité de maintenir les femmes à l'écart de l'administration de l'État et tâchant d'expliquer, exemples à l'appui, la nature du danger qu'elles représentent.

Le conflit politique entre Niẓām al-Mulk et Terken Ḫātūn a été évoqué par la quasi-totalité des historiens ayant travaillé sur cette période. Cependant, à notre connaissance, peu de chercheurs se sont intéressés à l'incidence de celui-ci sur le *Siyāsat-nāma*. O. Safi constitue une exception à cet égard et indique à son tour que la partie du *Siyāsat-nāma* consacrée aux femmes concerne en fait Terken Ḫātūn avant d'explorer le sens de la stratégie rhétorique indirecte consistant à passer par des anecdotes et des *ḥadīṯs*.[60]

---

58 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 271-272.
59 NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit.*, p. 255.
60 SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran, op. cit.*, p. 71-74.

En relatant toutes ces histoires, Niẓām al-Mulk cherchait, fût-ce de façon très oblique, à mettre en garde le sulṭān sur le danger que représentait Terken Ḫātūn. Ce qui nous amène à penser que ce chapitre a dû être rédigé à un moment où la lutte politique était à son paroxysme. Kafesoğlu est persuadé que les six chapitres allant du quarante-deuxième au quarante-septième furent rajoutés au livre plus tard,[61] et il se trouve justement que celui qui traite des femmes est le quarante-troisième.

Pour répondre à la question quant à savoir pourquoi, une fois rédigé un ouvrage de trente-neuf chapitres, qu'il présenta tel quel au Sulṭān, Niẓām al-Mulk éprouva le besoin d'en rajouter d'autres à son *Siyāsat-nāma*, il est indispensable de tenir compte du fait que la rédaction de ce dernier se fit dans un contexte de luttes politiques intenses.[62] La plupart des chapitres tardifs traitent de la lutte contre les courants hérétiques, ce qui montre l'importance accordée par Niẓām al-Mulk à ce phénomène. De même, dans le quarante-deuxième chapitre, Niẓām al-Mulk souligne de manière voilée la signification que sa propre personne avait pour l'État. Selon lui, derrière chaque souverain puissant, se trouve un vizir puissant :

« Lorsque'on voudra destituer un fonctionnaire ou un agent connaissant bien son métier, mais qui se sera montré avide, tyrannique, ou sera affilié à une secte hétérodoxe, on dira : Le juif est mort. Mais si nous revenons à notre récit, nous dirons : la manière dont les fonctionnaires s'acquittent de leurs devoirs dépend du vizir, et un bon vizir procure au souverain une excellente renommée et lui inspire un sage conduit. Tous les princes, qui ont été de grands rois et dont le nom sera cité avec éloges jusqu'au jour de la résurrection, sont ceux qui ont eu de bons ministres. Il en est de même pour les prophètes : Solomon (*Sulaymān b. Dāwūd*) a eu pour ministre Asef, fils de Barkhia (*Āṣāf b. Baraḫyā*) ; Moïse (*Mūsā*), son frère Aaron (*Hārūn*) ; Jésus (*ʿīsā*), Siméon (*Samʿān*) et Muḥammad Muṣṭafā, Abū Bakr le juste.

Keï Khosrau (*Kay-Ḫusraw*) a eu Gouderz (*Gūdarz*) et Menoutchehr (*Manūščihr*) a eu Sam (*Sām*), Afrassiab (*Afrāsiyāb*), Piran fils de Vyssèh (*Pīrān-i Vīsa*), Gouchtasp (*Gušnasp*), Djamasp (*Ǧāmāsp*) ; Rustem (*Rustam*), Zewarèh (*Zawārah*) ; Behram Gour (*Bahrām Gūr*), Khoundèh Rouz (*Ḫundi Rūz*) ; et Nouchirevan (*Nūšīravān*), Bouzourdjmihr (*Buzurǧmihr/Buzurgmihr*).

---

[61] KAFESOĞLU İbrahim, "Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün Eseri Siyasetnâme ve Türkçe Tercümesi", *op.cit.*, p. 237. M. Simidchieva indique aussi qu'après en avoir fait hommage au Sulṭān, Niẓām al-Mulk rajouta trois chapitres à son livre (ch. 40-42), lesquels furent suivis de six autres en 1092. Voir SIMIDCHIEVA Marta, "*Siyāsat-nāme* Revisited : The Question of Authencity", *op. cit*., p.673.

[62] NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op, cit*., p. XI-XII.

Les califes ʿabbāsides ont confié les affaires à la famille de Barmek (Barmak), les Sāmānides aux Belamy (*Balʿamī*) ; Sulṭān Maḥmūd a eu pour ministre, Aḥmad b. Ḥassān, Faḫr al-dawla, Ṣāḥib Ismāʿīl b. ʿAbbād ; Sulṭān Ṭuġril, ʿAmīd al-Mulk Abū Naṣr al-Kundurī; Alp Arslan et Malik Šāh, Niẓām al-Mulk. Il y en a eu tant d'autres. »[63]

Immédiatement après avoir cité ces exemples, Niẓām al-Mulk indique les qualités que doivent avoir les vizirs, expliquant que, la tradition étatique iranienne pré-islamique voulait que ceux-ci fussent choisis parmi des descendants de vizirs :

« Il faut que le vizir ait des opinions religieuses exemptes de toute erreur, qu'il appartienne à la secte ḥanafite ou à celle de šāfi'ite, que sa religion soit pure, qu'il soit capable, au courant de la conduite des affaires, généreux et affectionné au souverain. Il sera préférable qu'il soit fils de vizir ; car, depuis l'époque d'Ardchir, fils de Babekan (*Ardašīr Bābakān*), jusqu'à celle de Yezdedjird (*Yazdağird/Yazdagird*), le dernier roi de Perse, de même que les rois étaient fils de roi, les vizirs étaient fils de vizir. Lorsque la dynastie persane prit fin, la dignité de ministre échappa à la famille des vizirs. »[64]

Il va de soi qu'en écrivant ces lignes, Niẓām al-Mulk peint une manière d'autoportrait. Parallèlement à cela, en défendant l'idée que le vizirat soit héréditaire comme le sultanat, il tente de légitimer ses pratiques népotistes qui lui attirèrent les foudres de ses adversaires, tout en formulant peut-être des voeux quant à l'avenir de ses enfants. Il est bien évident que, si le contexte politique devenait propice, Niẓām al-Mulk n'aurait pas hésité à raviver cette tradition d'État.

4) L'idéal et les contradictions de Niẓām al-Mulk

Tout en s'efforçant de suivre avec une rigidité extrême les préceptes de l'islam aussi bien dans sa vie personnelle que dans le cadre de l'application qu'il en fait au sein de l'État, Niẓām al-Mulk est travaillé par la nostalgie pour les époques préislamiques. Selon lui, un certain nombre de pratiques louables furent abandonnées avec l'avènement de l'islam. Une lecture attentive du *Siyāsat-nāma* nous révèle que cette dualité trouve souvent à s'y exprimer sous la forme d'un conflit entre un musulman pieux et conservateur et un Iranien qui n'a jamais cessé de baigner dans l'histoire et la culture de sa terre d'origine.[65] Cela dit, il se peut que cette situation qui nous semble être un conflit constitue la raison d'être même de Niẓām

---

63 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 262.

64 *Ibid.*, p. 262-263.

65 Il existe un article important consacré à ce sujet. Voir LAMBTON A.K.S., "The Dilemma of Government in Islamic Persia: The « Siyāsat-nāma » of Niẓām al-Mulk", *Iran*, British Institute of Persian Studies, Vol. 22, London 1984, p. 55-66.

al-Mulk dans le contexte historique qui fut le sien. L'on peut en effet aisément affirmer que Niẓām al-Mulk ambitionnait de raviver la tradition étatique iranienne en l'islamisant.

Niẓām al-Mulk n'est évidemment pas le seul à nourrir ce rêve, qui commença de surcroît à devenir réalité au cours d'un processus historique qui commence avec les ʿAbbāsides et atteint son apogée avec les Sāmānides. Niẓām al-Mulk lui-même est - peu ou prou - un pur produit de ce processus et de cette période. Tout ce qui fut entrepris par Niẓām al-Mulk consiste en fait à raviver la tradition d'État de l'Iran dans le cadre de l'islam. Nonobstant son zèle religieux affiché, il n'est pas difficile de voir qu'il a souvent instrumentalisé la religion. Pour Niẓām al-Mulk, ce qui compte par-dessus tout est la perpétuation de la tradition et de l'ordre établi : la religion est là avant tout pour contribuer à l'accomplissement de ce but. Ce point peut être illustré par le mazdakisme, dont il est longuement question dans le *Siyāsat-nāma.*[66]

Après avoir fait part de son analyse selon laquelle l'émergence de la soi-disant doctrine religieuse inédite que fut le mazdakisme et l'expansion considérable dont il fit preuve en très peu de temps pouvaient s'expliquer par la personnalité de Mazdak (*Masdaq, Mažda*k),[67] homme rusé, intrigant et astucieux doublé d'un connaisseur des sciences astrologiques, Niẓām al-Mulk conte avec passion la lutte que mena le prince Nūšīravān (*Anūširwān, Ḫusraw*, m. vers 579) contre cette nouvelle doctrine.

Dans ce récit, Nūšīravān est mis en scène dans le rôle du sauveur du zoroastrisme. Pour remplir cette mission, il lui fallut d'abord gagner à sa cause son père Qubād qui, trompé par les ruses de Mazdak, s'était converti à cette nouvelle religion. Parvenant enfin à persuader son père qu'il faisait fausse route, Nūšīravān réussit à avoir raison de Mazdak grâce à son intelligence et fit passer au fil de l'épée tous les adeptes de sa religion. Ensuite, il détrôna et fit emprisonner son père pour le remplacer comme souverain.

---

66 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p. 286-307.

67 Mazdak (m. vers 528) est un religieux zoroastrien qui se fit remarquer par ses idées nouvelles à l'ère du Šāh Qubād (Kawād). Il fut toutefois considéré comme le prophète d'une nouvelle religion à cause de sa défense du bien public et de la justice sociale. Mazdak fut en quelque sorte le guide de la réaction populaire grandissante envers le zoroastrisme, encore plus conservateur et doté d'une système de caste encore plus rigide en cette période d'écroulement de l'empire sassanide. On peut avancer l'idée que ce fut d'une certaine manière le mazdakisme qui prépara le terrain pour la diffusion de l'islam en terre iranienne : en effet, si ce courant n'avait pas autant mis à mal le zoroastrisme et si ses demandes d'égalité sociale n'avaient pas trouvé un écho aussi favorable auprès des masses, l'islam aurait pu être confronté à une résistance bien plus importante. Pour le mazdakisme voir CRONE Patricia, "Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt", *Iran*, British Institute of Persian Studies, Vol.29, London 1991, p. 21-42. Quant à Meisami, elle dit du mazdakisme qu'il fut la première doctrine athée de l'histoire. Voir MEISAMI Julie Scott, *Persian Historiography*, *op. cit*., p. 160.

Dans la lutte entre zoroastrisme et mazdakisme, Niẓām al-Mulk se rangea du côté du zoroastrisme, car celui-ci était la religion de la grande civilisation sassanide et de ses souverains. Quant au mazdakisme, il s'agit d'une doctrine qui conteste les préceptes du zoroastrisme qui tendent à créer un système de castes, et vise à établir un système social plus égalitaire. Aux yeux de Niẓām al-Mulk, cette doctrine qui proclame l'égalité de tous et refuse d'établir des distinctions telle que celle fondée sur la noblesse des origines, représente un très grand danger (il en traite d'ailleurs dans le contexte d'une réflexion sur la lutte contre les courants hérétiques).

Pour commencer, quel que soit le degré de sa puissance, Niẓām al-Mulk n'est en fin de compte qu'un vizir. Il est donc inévitable que les succès qu'il remporte bénéficient in fine au Sulṭān, tandis qu'il sera seul à endosser la responsabilité de ses échecs. Deuxièmement, la restauration de la tradition étatico-culturelle de l'Iran par l'intermédiaire du *maḏhab* (secte, opinion, école juridique) des califes est une entreprise qui a ses limites. Quelles que soient les intentions qui y président, les choix et prises de position madhabiens ne béneficient en fin de compte qu'au véritable détenteur du pouvoir. La meilleure illustration de l'impossibilité de raviver les traditions de l'Iran par le biais du madhab des califes nous est fournie par les pratiques du chiisme.

Naissant et se développant au sein du monde arabe, le chiisme a atteint sa véritable envergure sur le territoire de l'Iran. L'Iran n'est parvenu à ressusciter ses propres traditions culturelles et étatiques que grâce à l'apport du chiisme. C'est peut-être pour cette raison que le tombeau de ce grand homme d'État se trouve non seulement dans un quartier désaxé d'Ispahan mais tombe en ruines par manque d'entretien : pour les Iraniens, Niẓām al-Mulk est plus Turc qu'Iranien ; pour les Turcs, il est par trop Iranien.

Il n'est cependant pas possible d'adhérer sans réserve à la thèse de Lambton selon laquelle l'entreprise de Niẓām al-Mulk se serait soldée par un échec. Si le but de Niẓām al-Mulk était de raviver la tradition iranienne d'un État central fort en effectuant une synthèse entre celle-ci et l'islam, cet idéal fut en grande partie réalisé par des États turcs. Après tout, si les efforts qu'il a déployés en ce sens, ainsi que l'héritage qu'il a laissé derrière lui, sont ignorés, ce n'est pas de la faute de Niẓām al-Mulk. De même, si son véritable rêve était l'instauration d'un État central autoritaire qui a la main sur tout, la voie qu'il a ouverte a été suivie par les Iraniens aussi bien que par les Turcs et les Arabes.

B) Vue d'ensemble du *Siyāsat-nāma*

1) Analyse structurelle du *Siyāsat-nāma* de Niẓām al-Mulk

Le *Siyāsat-nāma* comporte cinquante chapitres. Bien que Niẓām al-Mulk ait attribué un titre à chacun de ceux-ci de manière à en clarifier d'emblée la teneur, leur agencement ne permet guère d'affirmer qu'il s'agit d'un ouvrage rédigé selon un ordre précis. Le livre évoque davantage un compte rendu spontanée des idées de Niẓām al-Mulk sur toutes sortes de sujets, obéissant davantage à l'inspiration du moment qu'à un plan structuré.

Une vue d'ensemble des intitulés des chapitres tels qu'ils apparaissent dans la traduction de Schefer permet d'apercevoir aisément l'ordre arbitraire dont nous venons de parler :

Chapitre 1 : Faits qui se produisent dans l'humanité ; rotation de la fortune ; éloge du maître de l'univers, qui donne assistance au monde et à la religion.

Chapitre 2 : Les rois doivent reconnaître le prix des biens que Dieu leur a accordés.

Chapitre 3 : Le souverain doit tenir audience pour écouter les victimes de l'injustice. Il doit être équitable et se conformer aux bonnes coutumes.

Chapitre 4 : Des fonctionnaires. Il faut prendre continuellement des informations sur la conduite des percepteurs et des *ġulāms*.

Chapitre 5 : Des feudataires ; on doit être informé de la manière dont ils se conduisent à l'égard du peuple.

Chapitre 6 : Des *qāḍīs*, des *ḫaṭībs* et du lieutenant de police. Du prestige attaché à leurs fonctions.

Chapitre 7 : Il faut prendre des informations sur la situation du percepteur des finances, sur celle du *qāḍī*, du commandant militaire et du chef de l'administration civile, et s'astreindre à punir.

Chapitre 8 : Des investigations qui doivent être faites, des renseignements qui doivent être recueillis au sujet de l'exercice du culte, de l'application de la loi religieuse et des matières qui s'y rattachent.

Chapitre 9 : Des inspecteurs et de leurs moyens de subsistance.

Chapitre 10 : Des agents de police et des mesures à prendre pour le bien de l'État.

Chapitre 11 : Du respect dû aux ordres royaux (que Dieu élève le souverain !) et aux injonctions émanant de la cour.

Chapitre 12 : Des *ġulāms* que l'on envoie de la cour pour les affaires importantes.

Chapitre 13 : Des espions et des mesures propres à assurer le bien du gouvernement et du peuple.

Chapitre 14 : De la nécessité d'expédier sans cesse des courriers et des gens voltigeant (de tous côtés).

Chapitre 15 : Des précautions à prendre en toutes circonstances pour le paiement des assignations.

Chapitre 16 : De l'intendant du domaine privé et de l'éclat de sa charge.

Chapitre 17 : Des courtisans et commensaux du souverain et de la conduite qu'ils doivent observer.

Chapitre 18 : Le souverain doit, dans les affaires, demander conseil aux gens instruits et aux sages.

Chapitre 19 : Des *mufrad*s (soldats d'élite), de leur solde et de leur service.

Chapitre 20 : Il faut tenir en réserve à la cour des armes incrustées de pierres précieuses.

Chapitre 21 : Des ambassadeurs et de la manière de se conduire à leur égard.

Chapitre 22 : Il faut avoir, dans les relais, des provisions de fourrage.

Chapitre 23 : De la nécessité d'avoir toujours disponible la solde de l'armée.

Chapitre 24 : Il est nécessaire d'avoir des troupes de races différentes.

Chapitre 25 : Il faut entretenir près de la Cour et y faire résider des troupes composées de soldats de toutes races.

Chapitre 26 : De la nécessité d'entretenir des Turkmènes au service au même titre que les *ġulāms*, les Turcs et autres gens.

Chapitre 27 : De l'organisation des esclaves du prince et des mesures à prendre pour ne pas les fatiguer quand ils sont de service.

Chapitre 28 : Des audiences particulières et publiques.

Chapitre 29 : Organisation des réunions consacrées au plaisir du vin. Règles que l'on doit y observer.

Chapitre 30 : Manière dont les esclaves et les domestiques doivent se tenir lorsqu'ils sont de service.

Chapitre 31 : Demandes et réclamations des soldats ; manière d'en agir avec la troupe.

Chapitre 32 : Savoir en quoi consiste le luxe des armes et ce qu'il faut avoir en fait d'instruments de guerre.

Chapitre 33 : Réprimandes que l'on doit adresser à ceux à qui l'on a donne de grandes positions, lorsqu'ils viennent à faiblir et se rendre coupables d'une faute et d'un

méfait.

Chapitre 34 : Des veilleurs de nuit, des sentinelles, et des portiers.

Chapitre 35 : Le souverain doit tenir une bonne table ; mesures qu'il doit prendre à ce sujet.

Chapitre 36 : Il faut être juste à l'égard des serviteurs et des esclaves qui se sont montrés dignes d'éloges.

Chapitre 37 : Précautions à prendre au sujet des domaines possédés par les feudataires, et de l'état où se trouve la population.

Chapitre 38 : Sur la précipitation mise par les souverains dans les affaires de l'État.

Chapitre 39 : Du prévôt, des sergents à verge et des différents modes de punir.

Chapitre 40 : Les souverains doivent être pleins de bonté pour les créatures de Dieu : toutes les affaires devront être traitées et tous les ordres donnés conformément aux règles établies.

Chapitre 41 : Des titres honorifiques.

Chapitre 42 : Il ne faut pas donner deux places à une même personne ; il faut accorder les emplois à ceux qui n'en sont point pourvus et ne laisser personne en inactivité. Il est indispensable de ne revêtir de fonctions publiques que des gens qui, ayant une religion pure de toute erreur, sont dignes de les remplir, et de ne donner aucune charge à des individus affiliés à des sectes perverses et réprouvées ; il faut les tenir éloignes de soi.

Chapitre 43 : Des femmes qui vivent derrière les rideaux ; attention qu'il faut donner au rang des chefs de l'armée et des officiers supérieurs.

Chapitre 44 : On fait connaître la situation des hérétiques qui sont les ennemis de l'État et de l'islamisme.

Chapitre 45 : Apparition de Mazdak, ses doctrines religieuses ; façon dont Nūšīravān le Juste le fit périr.

Chapitre 46 : Révolte de Sinbād le Guèbre contre les musulmans.

Chapitre 47 : Apparitions des Qarmates et des bāṭinīens dans le Khouzistan de l'Irak et dans Khurāsān.

Chapitre 48 : Règles à observer pour le trésor et dispositions nécessaires pour sauvegarder ses ressources.

Chapitre 49 : Il faut accueillir les réclamations, s'occuper des affaires de ceux qui ont été victimes d'actes arbitraires, et leur rendre justice.

Chapitre 50 : Attention qu'il faut donner aux finances de l'État ; manière dont elles

doivent être gérées.

L'ouvrage dont Niẓām al-Mulk fit hommage au sulṭān comportait trente-neuf chapitres auxquels Niẓām al-Mulk rajouta onze autres par la suite.[68] Bien qu'il persiste encore un certain doute à ce sujet, il est presque certain que ceux-ci sont consacrés à la lutte contre les courants hérétiques.[69] L'on peut supposer qu'après avoir achevé et présenté son ouvrage au sulṭān, Niẓām al-Mulk estima qu'il restait encore des sujets importants à traiter, ce qui serait un indice supplémentaire de l'absence de plan préliminaire dont nous avons déjà formulé l'hypothèse. Il ne fait par ailleurs aucun doute que ce livre est l'œuvre d'un auteur ayant en parallèle une charge de travail d'une importance considérable. L'aspect désordonné du livre et les rajouts ultérieurs qu'il comporte sont donc motivés par des raisons parfaitement compréhensibles. De même, il est possible que les événements politiques survenus durant la rédaction du *Siyāsat-nāma* aient influé sur le rythme de travail de Niẓām al-Mulk.

Cela étant précisé, voici les sujets principaux dont il est question dans le *Siyāsat-nāma* :

a) Les qualités du Sulṭān, les fondements et le caractère sacré de sa légitimité, les subtilités de l'art d'administrer l'État.

b) Les aspects du fonctionnement de l'État auxquels il faut être particulièrement attentif, les carences de la bureaucratie, les qualités que doivent posséder les hommes d'État.

c) La signification que revêt la justice pour l'État, la société et l'individu.

d) Les subtilités des bienséances et du protocole qui doivent être respectés à la Cour et ce à quoi il faut prêter une attention particulière dans ce domaine.

e) L'importance, la structure et le rôle d'une armée puissante.

f) L'importance de la diplomatie et des renseignements.

g) L'administration des ressources financières de l'État.

h) L'importance de la religion pour l'État et la société.

i) L'importance de la lutte qu'il faut mener contre les courants religieux qui représentent un danger pour l'État.[70]

---

[68] SIMIDCHIEVA Marta, "Kingship and Legitimacy in Niẓām al-Mulk's Siyāsatnāma, Fifth/Eleventh Century", *op. cit.*, p. 99.

[69] Nous avons déjà fait part de la certitude de Kafesoğlu quant au fait que la rédaction des chapitres allant du numéro 42 au numéro 47 fut postérieure à la présentation de la première version de l'ouvrage. Il estime également que les trois derniers chapitres font partie des trente-neuf chapitres rédigés initialement. Voir KAFESOĞLU İbrahim, "Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün Eseri Siyasetnâme ve Türkçe Tercümesi", *op. cit.*, p. 237.

[70] Simidchieva réunit les chapitres du *Siyāsat-nāma* sous trois rubriques en fonction des sujets dont il y est

2) Le contenu du *Siyāsat-nāma*

a) L'utilisation des *ḥadīṯs* dans le *Siyāsat-nāma*

Niẓām al-Mulk s'est exprimé sur les sujets mentionnés ci-dessus en s'appuyant sur son savoir et son expérience en matière d'administration étatique. Bien évidemment, il a aussi puisé dans ses acquis intellectuels et religieux. Il serait vain de s'attendre à des commentaires et des prises de position objectifs de la part Niẓām al-Mulk, qui est avant tout une personnalité politique. Comme indiqué précédemment, de telles œuvres n'ont pas vocation à creuser les questions dont elles traitent en profondeur : elles visent plutôt à formuler une doctrine étatique en vue de définir les « lignes rouges » de l'État en question.

Autrement dit, la voix qu'on entend est celle de l'État lui-même : tout en admettant l'existence de problèmes, elle affirme clairement que c'est l'État qui détermine comment ceux-ci doivent être résolus. Tout en exposant les problèmes et les moyens d'y remédier, l'État vise également à se restructurer lui-même.

Malgré tout cela, il est aussi possible d'obtenir un certain nombre d'informations sur le fonctionnement de l'État et la vie sociale durant cette période grâce à la lecture du *Siyāsat-nāma*. Mais il est nécessaire d'user pour cela de la prudence la plus extrême car, la plupart de temps, réalité et légende s'y trouvent entremêlées. Par exemple, dans le deuxième chapitre de son ouvrage, Niẓām al-Mulk rapporte un dialogue censé avoir eu lieu entre le deuxième calife ʿUmarb. al-Ḫaṭṭāb et son fils ʿUbayd Allāh.[71]

Dans cette anecdote, ʿUbayd Allāh demande à son père quand il le reverra s'il venait à mourir. Son père répond qu'ils se reverront quand ils seront tous deux dans l'au-delà. Quand son fils affirme vouloir le revoir avant cela, il lui rétorque qu'ils se reverront au plus tard la troisième nuit suivant sa mort. Une fois ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb décédé, son fils doit attendre douze ans avant de le revoir lors d'un rêve et lui rappelle sa promesse. ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb explique qu'il y a un pont en mauvais état aux alentours de Bagdad dont la réparation a été négligée par ceux qui sont chargés de son entretien, qu'à cause de cela un mouton s'est cassé une patte qui s'est coincée dans un trou sur le pont et que c'est parce qu'il était occupé par cette affaire jusque-là qu'il est arrivé avec tant de retard à leur rendez-vous. Il est évident que cette histoire, que Niẓām al-Mulk a incorporé à son ouvrage pour démontrer l'extraordinaire sens de la responsabilité de ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb n'est que pure invention. Car, comme le fait

---

question : théosophie (Ch. 1), obligations principales (Ch. 2-10) et gestion de l'État (Ch. 11-39). Voir SIMIDCHIEVA Marta, "*Siyāsat-nāme* Revisted : The Question of Authencity", *op. cit*., p. 669.

[71] NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p. 44-45.

remarquer Ayar, la ville de Bagdad a été construite par le deuxième calife ʿabbāside al-Manṣūr en l'an 762.[72]

Du reste, le degré de véracité des histoires et légendes contées par Niẓām al-Mulk n'a que peu d'importance. Il ne s'agit après tout que de récits narrés comme autant de contes afin de prodiguer une leçon morale au dont le lecteur. Il n'en va pas de même des *ḥadīṯs* qu'il rapporte, lesquels relèvent clairement d'une entreprise de légitimation et d'un positionnement idéologique. Niẓām al-Mulk a recours à de nombreux *ḥadīṯs* dans le *Siyāsat-nāma* afin de d'étayer et de renforcer ses prises de position. Il ne fait cependant aucun doute que la quasi-totalité de ceux-ci sont fabriqués de toutes pièces. Bien que Niẓām al-Mulk indique des références précises pour certains d'entre eux, il est difficile d'imaginer que, même dans le cadre de sources d'*ahl al-sunna* (sunnites) dignes de foi, ces *ḥadīṯs* puissent être considérés comme authentiques. Comme nous en avons déjà fait mention, l'un des piliers les plus importants dans cette lutte contre le chiisme fut la propagande. Dans la guerre de propagande qu'ils se livraient mutuellement, les deux camps firent preuve du même manque de scrupules, n'hésitant pas à déformer la vérité au gré de leurs besoins.

En revanche, le califat et le pouvoir sunnite disposaient de moyens et d'un réservoir de sources infiniment plus importants que leurs adversaires. Qu'ils soient allés malgré cela jusqu'à proférer des contre-vérités flagrantes sur des sujets relevant du plus haut degré de sacralité ne peut s'expliquer que par la difficulté qu'ils devaient éprouver pour retourner le rapport de forces en leur faveur. Le grand nombre de *ḥadīṯs* apocryphes que renfermaient les recueils de *ḥadīṯs* chiites a probablement aussi joué un rôle dans ce phénomène. Pour mieux nous faire entendre, nous rappellerons ici certains des *ḥadīṯs* auxquels Niẓām al-Mulk a recours dans son livre :

« L'imām Maštab[73] dit : « ʿAbd Allāh b. ʿAbbās rapporte que le Prophète dit un jour à ʿAlī b. Abī Ṭālib: Si tu viens à rencontrer des gens auxquels on donne le nom de rāfiḍites, qui abandonnent l'islamisme, tue-les, car ce sont des polythéistes. Le Qāḍī Abū Bakr cita cette tradition : Abū Imāmah rapporte que le Prophète dit un jour : A la fin des siècles, surgira un peuple portant le nom de rāfiḍite* : lorsque vous les rencontrerez, tues-les. Sufyān ibn ʿUbayda, dit alors Maštab, donnait aux rāfiḍites le nom de *kāfir* (infidèles), et il citait, comme

---

72 NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit*., p. 16.

73 Note de Schefer : Deux docteurs contemporains d'Alp Arslan ont porté le nom de Maštab : l'un est Maštab Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿAbd al-Ǧabbār, l'autre est Maštab ibn Muḥammad ; ce dernier était originaire de la province de Ferghanah et appartenait à la secte d'Abū Ḥanīfa. Abū Bakr ibn Aḥmad ibn ʿĀlī ibn Ṯābit jouit d'une grande réputation comme *ḫaṭīb* et traditionniste. Il mourut en 460 (1067). NIZAM AL-MULK, Traité de gouvernement, *op. cit*., p. 375.

preuve à l'appui, ce verset du Coran : « Les infidèles se mettront en colère contre eux, traite sévèrement les infidèles » et Sufyān ajoutait, en invoquant toujours l'autorité du même verset : « Quiconque injuriera les amis du Prophète, sera un infidèle. »[74]

Le Prophète a dit encore : « Dieu m'a accordé des compagnons, des auxiliaires et des parents par alliance. Quiconque les injuriera, sera l'objet de la malédiction de Dieu, de celle des anges et de toutes les créatures humaines ; Dieu n'acceptera rien pour le rachat des injures et repoussera le vœu de pénitence qui sera fait. Dieu a dit à propos d'Abū Bakr : Il était le second des deux, lorsqu'ils étaient l'un et l'autre dans la caverne. Le Prophète dit à Abū Bakr : « Ne t'attriste pas, car Dieu avec nous. » »[75]

Ce *ḥadīṯ* est immédiatement suivi d'un autre qui, de toute évidence, est aussi inauthentique et d'invention tardive :

« Le Qāḍī Abū Bakr rapporta alors, d'après ʿUqba ibn Amīr, une tradition du Prophète, qui aurait dit : « S'il avait dû y avoir un prophète après moi, certes, c'eût été 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb. » »[76]

Il est clairement impossible que le Prophète ait pu prononcer ces paroles : s'il avait eu une telle conviction et une telle intention, il aurait au minimum pris une initiative quant à la désignation de son éventuel successeur. En conséquence, la communauté musulmane aurait confié sa direction à 'Umar sans avoir à passer par une élection afin de déterminer qui serait calife. L'aspect le plus frappant de ces *ḥadīṯs* forgés de toutes pièces dans le but de renforcer les thèses sunnites est le recours à un moyen de légitimation consistant à se placer sous l'égide du Prophète dès qu'il s'agit d'aborder un des points les plus contestés par les chiites. Il est également remarquable qu'ʿAlī, dont les chiites ont fait un de leurs symboles historiques, pour ne pas dire leur bannière, est particulièrement mis en avant dans ces *ḥadīṯs*, le but étant de priver le chiisme de ses armes de prédilection.

« Maštab dit alors: Ǧābir ibn Abd Allāh raconte que le Prophéte, assistant à des funérailles, ne fit point la prière sur le cercueil. « O envoyé de Dieu, lui dit-on, nous ne t'avons jamais vu négliger de faire la prière sur un mort, si ce n'est sur celui-ci.− Cet homme, répondit le Prophète, haïssait ʿUṯmān et Dieu l'a haï. » Le Qāḍī Abū Bakr cita cette tradition d'Abū l-Dardāʾ qui rapporte que l'envoyé de Dieu dit, en s'adressant à ʿAlī : Les Kharidjis seront pour toi les chiens de l'enfer. ʿAbd Allāh b. ʿAbbās et ʿAbd Allāh b. 'Umar, dit

---

74 *Coran*, XLVIII, 29.

75 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 249.
* Le mot *rāfiḍite*, est utilisé comme un synonyme de chiite dans ce contexte.

76 *Ibid.,* p. 250.

Maštab, affirment que le Prophète a dit: Les Qadariyyas et les Rāfiḍites n'auront aucune part dans l'islamisme. Le Qāḍī Abū Bakr ajouta qu'Ismāʿīl b. Saʿād avait entendu le Prophète dire : Les Qadariyyas[77] sont les medjous (mages) [manichéen] de mon peuple. Lorsque les gens de cette secte sont malades, n'allez pas les visiter ; s'ils meurent, n'assistez point à leurs funérailles. Tous ces hérétiques sont des partisans du libre arbitre.

Maštab dit alors : Umm Salāmah fait le récit suivant relatif à l'envoyé de Dieu : Le Prophète, dit-elle, était auprès de moi, lorsque ʿAlī et ʿĀʾiša* se présentèrent, pour lui soumettre une demande. Il releva la tête et leur dit : O ʿAlī ! Apprends une bonne nouvelle: toi et ta famille vous entrerez dans le paradis : mais derrière toi s'élèvera une troupe de gens, appelés Rāfiḍites ; si tu viens à les rencontrer, tue-les, car ce sont des infidèles. − O envoyé de Dieu, dit ʿAlī, à quel signe les reconnaîtrai-je? − Ils n'assisteront pas, répondit le Prophète, à la prière du vendredi ; ils ne se réuniront point en ensemble pour prière, et ils déverseront le blâme sur ceux qui t'auront précédé. »[78]

L'authenticité des *ḥadīṯs* utilisés par Niẓām al-Mulk dans son livre n'est pas uniquement sujette à caution dans le domaine de la lutte contre les courants hérétiques. L'auteur du *Siyāsat-nāma* prête par exemple les propos suivants au Prophète :

« Il faut, pour qu'une entreprise ait un heureux résultat, faire le contraire de ce que disent les femmes. Voici le texte de la tradition qui le prescrit : « Consultez-les, mais agissez en sens contraire. » Le Prophète n'eût pas tenu ce langage, si les femmes avaient joui d'une intelligence complète. »[79]

Les *ḥadīṯs* suivants, attribués au Prophète, sont tout aussi illogiques, celui-ci n'ayant jamais utilisé des notions telles qu'État ou souveraineté en parlant de sa communauté :

« Il est rapporté dans les traditions que le Prophète a dit: La justice est l'honneur du monde et la force du souverain ; elle fait régner le bon ordre parmi les gens du peuple et les grands, parmi les soldats et les sujets ; elle est la balance qui pèse toutes les bonnes actions, ainsi que Dieu lui-même l'a dit: *Dieu est celui qui a fait descendre le livre de vérité et la balance.*[80] »[81]

---

[77] Les Qadariyyas sont un courant apparu à l'époque des Umayyades, qui défend la liberté de choix de l'être humain (il a été précédé par deux autres courants similaires durant la même période historique). Maʿbad al-Ǧuhanī (m. 703) et Ġaylān al-Dimašqī défendirent des idées semblables, en Irak et en Syrie respectivement : ils furent tous deux exécutés. Voir LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, *op. cit.*, p. 48-49.

[78] NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 250-251.

*La femme dont il est question devrait logiquement être Fāṭima, fille du Prophète et épouse d'Alī, et non pas ʿĀʾiša. Voir NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit.*, p. 236

[79] NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 276.

[80] *Coran,* XLII, 17.

« Une tradition rapporte que le fait de distribuer abondamment la nourriture au peuple du Dieu très-haut est une cause de durée pour la vie, le gouvernement et la puissance du souverain. »[82]

Comme on peut le constater, Niẓām al-Mulk s'est servi de nombreux *ḥadīṯs* en fonction de la teneur de ce qu'il est en train d'écrire sans se préoccuper de leur degré de véracité. Il serait d'ailleurs plus juste de dire qu'il n'a pas hésité à utiliser les *ḥadīṯs* allant le plus dans le sens de ses idées, quels qu'ils soient, pourvu qu'ils lui permettent de consolider sa position.

b) Les personnalités historiques dans le *Siyāsat-nāma*

Au cours de la rédaction de son *Siyāsat-nāma*, Niẓām al-Mulk s'est référé à de nombreux personnages historiques, relatant des histoires les concernant et rapportant des paroles de sagesse qu'ils prononcèrent. Si on faisait l'inventaire de ces personnalités, il en ressortirait une très longue liste. Ce qui nous donne une idée de l'étendue de la culture de Niẓām al-Mulk. Son ouvrage regorge en effet d'exemples empruntés à la quasi-totalité des prophètes, allant de Moïse à Muḥammad, aux califes et à de nombreuses personnalités historiques, des rois sassanides aux souverains musulmans.

Nous pouvons néanmoins relever que les exemples cités mettent souvent en avant les souverains sassanides, ce qui correspond à l'idéal que nourrit Niẓām al-Mulk : raviver la tradition d'État de l'Iran dans un cadre islamique. On constate notamment que la majorité des exemples relatifs à l'administration de l'État, à la justice et à la nomination des fonctionnaires concernent les souverains sassanides. Du reste, Niẓām al-Mulk souligne expressément ses lectures portant sur l'histoire de l'Iran ancien.[83]

Parmi les anciens souverains sassanides, celui qui occupe le devant de la scène est Nūšīravān, qui représente le souverain idéal aux yeux de Niẓām al-Mulk. Nūšīravān est un suzerain qui met l'État et la justice au-dessus de tout, n'accordant même pas le pardon à son propre père[84] et n'hésitant pas à faire appliquer les châtiments les plus sévères qui soient.[85]

---

81 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p. 97-98.

82 *Ibid.,* p. 208.

83 « J'ai lu, dans les livres de nos ancêtres, que la plupart des rois perses faisaient élever une haute estrade sur laquelle ils se tenaient à cheval, afin de distinguer, au milieu du peuple réuni dans la plaine, tous ceux qui avaient à se plaindre d'avoir été opprimés, et de leur rendre justice. (…). » *Ibid.,* p. 46-47.

84 Nūšīravān tenait son père Qubād responsable de l'ascension de Mazdak. Après l'avoir convaincu de lui céder toutes ses prérogatives et avoir éliminé le danger mazdakiste, il garda son père prisonnier dans son palais jusqu'à sa mort. Voir *Ibid.*, p. 307.

85 Le *sipahsālār* (chef d'armée) qu'il avait lui-même nommé à son poste ayant confisqué un terrain appartenant à une vieille femme, Nūšīravān ordonna qu'il soit châtié de la manière suivante : « J'ordonne maintenant, dit Nūšīravān, que vous écorchiez cet homme, que vous donniez sa chair aux chiens, que vous

Cela lui vaut le surnom de Nūšīravān le Juste.

Quand il raconte les histoires des anciens souverains sassanides, Niẓām al-Mulk transpose les dialogues qui y sont échangés dans un style islamique, à un point tel que Nūšīravān n'a qu'*Allāh*, *al-ḥamdu lillāh* (louange est due à Dieu) ou encore *inšā ʾAllāh* (si Dieu veut) à la bouche.[86] En d'autres termes, Niẓām al-Mulk s'emploie à islamiser l'histoire de l'Iran. En traitant des problèmes relatifs à l'État, Niẓām al-Mulk rappelle souvent le fonctionnement de l'ancienne tradition étatique iranienne, donnant des exemples empruntés aux rois sassanides dès les premières pages de son livre :

« J'ai entendu dire qu'un roi, ayant l'oreille dure, s'était imaginé que ceux qui lui servaient d'interprète ne lui rapportaient point exactement les paroles des plaignants et que, dans l'ignorance de ce qui lui était exposé, il rendait des sentences n'ayant aucun rapport à l'affaire qui lui avait été soumise.

Il ordonna donc que tous ceux qui avaient des plaintes à formuler fussent habillés en rouge et que personne d'autre ne portait de pareils habits, afin, disait-il, que je puisse reconnaître.

Ce roi tenait dans la plaine, monté sur un éléphant ; il faisait former un groupe de tous les gens ayant des vêtements rouges, puis se retirant dans un endroit écarté, il les faisait approcher l'un après l'autre, afin qu'ils pussent lui parler à haute voix ; il leur faisait alors justice. Toutes ces précautions ont été prises par les princes pour pouvoir répondre aux questions qui leur seront adressées dans l'autre monde, et afin que, dans celui-ci, rien ne soit dérobé à leur connaissance. »[87]

Le sulṭān Maḥmūd Ghaznévide occupe à son tour une place importante dans les exemples que cite Niẓām al-Mulk, ce qui montre que le sulṭān Maḥmūd était une personnalité qui comptait encore à la fois aux yeux de l'État et du peuple. Comme nous l'avons indiqué précédemment, les Seldjoukides firent sur entrée sur la scène de l'histoire en tant qu'héritiers des Ghaznévides. Il y a donc une continuité sur le plan de la tradition étatique entre les uns et les autres et Niẓām al-Mulk est lui-même un homme d'État qui s'est formé au sein de l'appareil d'État Ghaznawide. Bien que n'ayant pas servi le sulṭān Maḥmūd lui-même, il n'en

---

remplissiez sa peau de paille et que vous la suspendiez à la porte du palais et que vous fassiez savoir, par un cri public qui durera pendant sept jours, que, désormais, quiconque se livrera à un acte arbitraire et enlèvera violemment à quelqu'un un sac de paille, ou une poignée d'herbes, ou que tout individu ayant commis des actes tyranniques, qui se présentera à la cour, soit traité comme ce gouverneur et subisse le même sort. » *Ibid.,* p.50-51.

86 NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname, op. cit*., p. 41-51.

87 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p. 47.

demeure pas moins un témoin et un acteur de cette période historique.

Même si Niẓām al-Mulk cite également des exemples où apparaissent le sulṭān Ṭuġril et Alp Arslan, ceux où figure le sulṭān Maḥmūd sont plus nombreux. La première raison en est la fondation relativement récente de la dynastie seldjoukide, dont le passé ne s'étale encore que sur une période allant de quarante à cinquante ans. De même, il semblerait que la personnalité et les accomplissements du Sulṭān Maḥmūd aient profondément marqué les mémoires. L'on peut aussi supposer que des histoires au style proche du conte le mettant en scène devait circuler parmi les gens du peuple.

Sachant pertinemment que les Seldjoukides étaient les héritiers des Ghaznévides, Niẓām al-Mulk choisit par conséquent de mettre l'accent sur le sulṭān Maḥmūd plutôt que sur les ancêtres de Malik Šāh. Ce qui signifie qu'à ses yeux, c'est plutôt le sulṭān Maḥmūd qui avait le profil d'un bâtisseur d'État et il semblerait que ce point de vue était partagé par le sulṭān Malik Šāh lui-même. En effet, loin de les considérer comme une dynastie ennemie qu'ils avaient éliminée, les Seldjoukides se comportaient plutôt en héritiers des Ghaznévides, ce qui est un phénomène conforme à la progression de l'histoire.

Il est cependant remarquable que Niẓām al-Mulk évoque si peu Alp Arslan dont il fut le vizir pendant près de dix ans, sans parler du fait qu'il s'agit du père de Malik Šāh. Quelles pourraient être les raisons qui le poussent à privilégier le sulṭān Maḥmūd au détriment d'Alp Arslan, qu'il connut de si près et qu'il servit loyalement ?

Le trait le plus saillant de Ṭuġril et d'Alp Arslan en tant que sulṭān est leur dimension militaire, tous deux ayant passé leur vie sur les champs de bataille. Niẓām al-Mulk a conscience que le poids de l'administration de l'État repose pour l'essentiel sur les épaules des hommes d'État originaires de l'Iran, à commencer par lui-même. Bien qu'il possède les mêmes qualités martiales que Ṭuġril et Alp Arslan, le sulṭān Maḥmūd se prête davantage à la mythification du fait d'avoir vécu à une époque antérieure. A l'instar de Nūšīravān, Niẓām al-Mulk dépeint Maḥmūd sous les traits d'un souverain idéal, bien que celui-ci n'ait pas été gâté par la nature ce dont il avait lui-même conscience.[88]

Maḥmūd aborda un jour ce sujet avec son vizir Šams al-Kufāt Aḥmad b. Ḥasan, disant que le peuple préfère les souverains qui ont des traits réguliers et confessant sa crainte de ne pas être aimé par ses sujets à cause de sa laideur. Voici la réponse que lui fit son vizir : « Traite l'or en ennemi, afin que les hommes te traitent en ami. » Saisissant la sagesse que recelaient ces paroles, le sulṭān Maḥmūd fit dès lors preuve de beaucoup de générosité envers

---

88 *Ibid*., p. 96.

son peuple et se lança dans de nombreuses entreprises pour embellir leur vie, s'attirant ainsi leur affection. Ce qui lui permit d'élargir de plus en plus le territoire de son royaume.[89]

Nūšīravān et Sulṭān Maḥmūd sont surtout les modèles de prédilection de Niẓām al-Mulk en matière de justice. En vérité, Niẓām al-Mulk fait d'eux la personnification de son idéal d'État : c'est la raison pour laquelle il porte aux nues ces deux personnalités historiques en leur prêtant à l'excès des vertus allant bien au-delà de leurs qualités réelles. Nūšīravān est à lui seul un symbole de l'histoire et de la culture de l'Iran. Une de ses caractéristiques les plus importantes est d'avoir été le défendeur et protecteur du zoroastrisme contre le danger du mazdakisme. Nūšīravān représente l'union d'un État fort et de la religion. Tout en considérant le mazdakisme comme la source des courants hérétiques qui menacent l'État, Niẓām al-Mulk met l'islam à la place occupée par le zoroastrisme. Voici ce qu'en dit Denise Aigle : « Tout en étant un sunnite convaincu, Niẓām al-Mulk développe dans le *Siyar al-mulūk* une vision du pouvoir très proche de la tradition sassanide. Le vizir des Seldjoukides ne se préoccupe aucunement de la fiction que représentait à cette époque l'institution du califat qui était dépouillée de toutes ses prérogatives temporelles, le pouvoir effectif étant aux mains du sulṭān turc. Ce dernier devient « l'ombre de Dieu sur terre » (*ẓill Allāh fī l-arḏ*), un concept d'origine sassanide, vite incorporé dans l'islam. En effet, jusque-là, c'était la prérogative du calife d'être porteur de ce titre. Malgré son attachement à l'islam sunnite, Niẓām al-Mulk a dégagé des traditions de la Perse antique tout ce qui pouvait contribuer à donner corps à la « bonne gouvernance » du sulṭān au service duquel il se trouvait. On retrouve, dans le *Siyar al-mulūk* certains aspects de la théorie du pouvoir de la Perse sassanide, mais sous une formulation islamique. »[90]

Quant au Sulṭān Maḥmūd, nous l'avons évoqué en détail dans la première partie de notre travail. En tant que sunnite zélé, il est emblématique de l'Iran islamo-sunnite dont rêve Niẓām al-Mulk. Le fait qu'il ne soit pas lui-même perse n'a guère d'importance : c'est d'ailleurs à son époque que la culture iranienne s'est complètement défait de l'influence arabe. En résumé, que Nūšīravān et Maḥmūd occupent plus le devant de la scène que d'autres personnalités historiques ne doit rien au hasard : il s'agit là bel et bien d'un choix délibéré de la part de Niẓām al-Mulk.

---

89 *Ibid.,* p. 97.

90 AIGLE Denise, "La conception du pouvoir en islam. Miroirs des princes persans et théories sunnites (XIe-XIVe Siècles)", *op. cit*., p. 31-32.

CHAPITRE 3. L'ÉTAT IDEAL DE NIẒĀM AL-MULK

A) Le sulṭān et l'État

1) Les sources et le caractère sacré de la légitimité du sulṭān

L'idée que les leaders sont les élus de Dieu n'est pas l'apanage de la pensée politique islamique médiévale. De même, pour Niẓām al-Mulk le sulṭān, est avant tout un individu choisi par Dieu, qui l'a chargé de diriger ses créatures. En d'autres termes, la principale source de l'existence et de la légitimité du souverain est d'ordre divin.[91] Ce qui fait que, tout le monde, à commencer par le commun du peuple, a pour devoir principal d'obéir au sulṭān et cette règle ne peut souffrir aucune exception.

Comme on peut le constater, aux yeux de Niẓām al-Mulk, la désobéissance envers le sulṭān est quasiment synonyme de désobéissance envers Dieu. Les formes de châtiment qu'il décrit ressemblent à celles évoquées dans les livres sacrés. Nul doute que cela fut intentionnel de sa part: à partir du moment où l'existence et la légitimité du souverain est d'ordre divin, la sanction des fautes commises envers lui se doit d'être à l'avenant. D'où le choix d'un tel langage. En revanche, la validation de la domination du souverain nécessite l'instauration par celui-ci de la justice sociale. Le souhait prioritaire d'un peuple est de vivre dans la sécurité. La sécurité de la vie et des biens des individus ne peut être assurée que grâce à l'instauration de l'ordre public. Et pour écarter toute menace envers l'ordre public, l'État doit, en la personne du sulṭān, prendre la responsabilité de s'en porter garant. Si l'on formule cela en ayant recours à des notions contemporaines, il est nécessaire que soit mis en place un mécanisme de raison d'État.

Ce mécanisme forge à son tour les outils institutionnels du pouvoir permettant de protéger le peuple de toute violence susceptible de menacer sa sécurité. Il existe dans le monde musulman médiéval une notion exprimant l'interaction de nombreux facteurs dans le cadre des rapports entre la société et l'État, à savoir : le cercle de la justice. Il s'agit d'un mécanisme fait de maillons tels que la justice, l'État, le *šarīʿa*, la souveraineté, l'armée, la richesse et le peuple, qui sont étroitement entremêlés.

---

[91] « Dans le cours de chaque siècle, le Très-Haut choisit parmi les peuples un homme qu'il décore de toutes les vertus royales ; il le rend digne de tous les éloges et lui confie, avec les affaires de ce monde, le soin du repos de ses serviteurs. C'est ce souverain qui ferme la porte à tous les excès, à tous les troubles et à toutes les séditions. Il fait pénétrer dans tous les cœurs le respect et la crainte dérivant de la majesté qu'il déploie à tous les yeux, afin que ses sujets, vivant sous l'abri tutélaire que leur offre sa justice, jouissent de toute sécurité et désirent voir se prolonger la durée de son règne. (…) » NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 38.

Si l'on formule cela en s'appuyant sur les théories contemporaines de l'État, afin de protéger le peuple de la violence, l'État la monopolise. Plus exactement, il légitime sa propre violence. Le prix à payer pour l'État pour protéger le peuple de la violence consiste à organiser sa propre armée et ses propres forces de l'ordre, la direction de toutes ces institutions étant assurées par le souverain.

Tandis que le souverain est chargé d'assurer et de diriger la justice afin de pérenniser l'hégémonie de l'État, ce qui est attendu du peuple est l'obéissance envers le souverain. La fonction du mécanisme de la raison d'État consiste à s'efforcer d'assurer un certain équilibre dans la relation entre gouvernant(s) et gouvernés en prenant en compte l'ensemble des facteurs qui entrent en jeu. Afin que ce phénomène d'obéissance soit intériorisé par tous et acquière une légitimité indiscutable, la première chose à faire consiste à parer le souverain de vertus divines, de manière à le distinguer de tous les autres êtres humains.[92]

C'est précisément la raison pour laquelle Niẓām al-Mulk commence par attribuer au souverain un charisme d'origine divine et indique que les souverains sont les élus de Dieu. Les gens qui vivront en sécurité grâce à la justice du souverain se doivent de le respecter. Du reste, c'est la même puissance divine qui instaure l'ordre sur Terre. Selon Niẓām al-Mulk, ce qui distingue le souverain des autres est la reconnaissance de sa domination par tous, car l'hégémonie qu'il exerce a également un caractère divin.

Cette glorification du sulṭān ne doit rien au hasard. Pour commencer, cela se fait dans un contexte où l'institution califale est en train de perdre progressivement son pouvoir. Il est donc absolument nécessaire de renforcer la position du sultan vis-à-vis du calife. La méthode employée pour cela consiste à attribuer des qualités divines au souverain de manière indépendante du calife. Cependant, les souverains sont toujours juridiquement dépendants du calife, qui leur procure le socle de leur légitimité. Mais comme le fait de prendre appui sur une institution qui est en perte de vitesse et n'a désormais plus de pouvoir présente des désavantages, on se contente dorénavant d'une loyauté purement théorique. L'on vise donc à glorifier le sultan au point qu'il en arrive même à faire de l'ombre au calife, en le rapprochant le plus possible de Dieu. Cette nouvelle définition du statut du sultan ne peut s'expliquer par le seul affaiblissement de l'institution califale. Il y a derrière ce phénomène des raisons beaucoup plus profondes qu'il est nécessaire de bien comprendre.

Le point sur lequel il faut s'attarder tout particulièrement est une tradition d'État

---

[92] Au sujet de la raison d'État, voir EKİZ Cengiz, "Kutadgu Bilig'ten Devlet Aklına", *Afro-Avrasya Coğrafyasında Kamu Yönetimi Uygulamaları ve Sorunları,* Ed. Fatih Yüksel, TODAİE, Ankara 2014, p. 720-727.

millénaire. Celle-ci a la particularité d'être capable de phagocyter et d'instrumentaliser tous les nouveaux systèmes de croyance et de pensée pour les mettre à son service. Le point culminant de cette tradition, solidement implantée dans le monde antique, des empires Assyrien-Babylone jusqu'en Inde et en Chine en passant par la Perse et l'Égypte, est la conception de dieu-roi.[93] Cette tradition, où le roi s'autoproclame dieu, exerçait une grande domination aussi bien sur les individus que sur la société.

Dans ce système, où Dieu et roi n'en font qu'un, l'être humain se trouve pour ainsi dire réduit à néant. En fait, les principales objections formulées par toutes les religions monothéistes se concentrent sur ce système et visent à obtenir la liberté de l'être humain. Le fait de dire que l'on ne peut être le serviteur que de Dieu et d'affirmer que Dieu ne peut se manifester ni sous forme humaine ni sous forme d'idoles et mener le combat d'une telle croyance est assurément un phénomène d'une très grande importance. Cependant, face à ce type de mouvements éthiques et moraux de grande envergure, la tradition étatique a toujours su se réviser pour intégrer et transformer chaque nouveau mouvement en son sein. Certes, ce faisant, elle a elle-même subi des transformations. Par exemple, les rois ont au minimum été obligés de renoncer à la prétention d'être des dieux.

Les mouvements à caractère religieux qui se développèrent en opposition avec les centres de pouvoir mirent l'honneur humain sur un piédestal. En décrivant l'être humain comme « la plus glorieuse parmi les créatures de Dieu », ils formulèrent une définition de l'humain dépassant toutes les différences de classe et toutes les distinctions sociales possibles et imaginables.

L'islam s'éleva également sur ces fondements. Sa très forte insistance sur la raison, la conscience et l'égalité des êtres humains jouèrent un rôle crucial dans l'extraordinaire vitesse à laquelle l'islam se répandit. Mais cette expansion rapide fut également à l'origine d'une sérieuse faiblesse dans le sens où elle facilita l'invasion et l'intériorisation précoces de l'islam par la tradition. Il nous est possible d'observer, et ce dès l'aube de la religion musulmane, alors

---

[93] Même lorsqu'il relate des récits empruntés à l'histoire de l'ancienne Perse, Niẓām al-Mulk n'hésite pas à souligner que le souverain est l'élu de Dieu. Les exemples en question permettent de s'apercevoir de l'ancienneté de la tradition consistant à attribuer des qualités divines aux souverains. « « Sachez, ajouta Nūšīravān en s'adressant aux grands, que je n'ai point infligé à la légère le châtiment dont vous etês les témoins. Désormais, c'est avec le sabre que je parlerai aux tyrans; je protégerai la brebis et l'agneau contre les attaques du loup : je raccourcirai les mains qui voudront s'allonger et je ferai disparaître de la surface de la terre les fauteurs de désordres. J'assurerai la prospérité du monde par l'équité et la justice, ainsi que par la protection que j'accorderai à tous ; c'est dans ce but que j'ai été mis au monde, car si les hommes devaient agir selon leur bon plaisir, Dieu n'aurait point suscité les rois et ne leur aurait point conféré le pouvoir. Mettez tous vos soins maintenant à ne point commetre d'actes arbitraires, car vous auriez le sort que cet homme vient de subir. » » NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p.82.

qu'on cherche à mettre en place l'institution califale, la façon dont, petit à petit, la tradition commence à mettre en place sa propre domination. Du reste, le fait que les califes de l'islam s'attribuent avec le temps des titres tels que « le représentant de Dieu sur Terre » ou « l'ombre de Dieu » est un signe parmi d'autres qui montre clairement à quel point on s'est éloigné des principes originels de l'islam.

En d'autres termes, avant les souverains, les califes avaient déjà montré la voie en abdiquant devant la tradition. Il est désormais au tour des sulṭāns musulmans qui, bien que juridiquement dépendants du calife, sont de facto indépendants, de s'y engager. C'est précisément en ce sens-là qu'oeuvre Niẓām al-Mulk. D'un côté, il s'efforce de rendre le sulṭān plus puissant que le calife en prenant une position politique, de l'autre il islamise une tradition d'État millénaire. Un État puissant est synonyme d'un sulṭān puissant et, afin d'assurer une obéissance inconditionnelle envers ceux-ci, sa légitimité doit être bâtie sur un fondement dont il est impossible de questionner ou critiquer la légitimité, c'est-à-dire, le pouvoir divin.

Lorsqu'il établit une hiérarchie étatique, Niẓām al-Mulk place le sulṭān immédiatement après Dieu, en faisant fi du califat. L'élu de Dieu qu'est le sulṭān nomme par la suite des personnes appartenant au peuple aux autres postes. Par conséquent, cette hiérarchie a aussi un caractère sacré. Si la personne à qui on a attribué tel ou tel poste ne remplit pas sa mission comme il se doit, il est averti, puni et au besoin limogé. Mais la possibilité du pardon existe toujours : en d'autres termes, les fonctionnaires de l'État ont droit à plus de tolérance qu'autrui. « Un homme se trouve être, dans la suite l'objet, de la faveur de Dieu qui lui accorde le bonheur et la puissance et lui fait don, dans la mesure qu'il juge lui convenir, de la prospérité, de l'intelligence et du savoir. Aidé par sa perspicacité et par son expérience, il réunit autour de lui des gens soumis à ses ordres et il confère à chacun d'eux, selon son mérite, des dignités et des emplois. Il choisit au milieu du peuple ses serviteurs et leurs gens et il leur confie le soin des affaires spirituelles et temporelles.

Si un des serviteurs ou des fonctionnaires du prince vient à commettre une action blâmable ou vexatoire, il faudra le maintenir dans son emploi si, après avoir été l'objet de remontrances, d'avertissements et de semonces, il s'amende et secoue le sommeil de la négligence ; mais s'il ne se réveille pas, le prince ne devra pas le conserver dans ses fonctions et il le remplacera par un sujet plus digne.

Les personnes qui, dans leur ingratitude, méconnaissent le prix de la sécurité et du repos dont elles jouissent, méditent des actes de trahison, se laissent aller à la révolte et négligent tous leurs devoirs, devront être punies selon le degré de leur culpabilité, et le

châtiment, qui leur sera infligé les fera renoncer à leurs desseins. »[94]

2) Devoirs et qualités

Voici les devoirs que doit accomplir le souverain selon Niẓām al-Mulk :

« Le souverain s'occupera, en outre, de mener à bonne fin tout ce qui intéresse la prospérité générale ; il établira des conduits souterrains pour servir à l'irrigation des terres ; il fera creuser des canaux, jettera des ponts sur les grands cours d'eau, ressemblera la population dans les villages et veillera à la mise en culture des terres ; il fera bâtir des places fortes, fondera de nouvelles villes, construira de nobles monuments et de splendides résidences, enfin il fera élever des caravansérails sur les routes royales. Ces œuvres lui assureront une renommée éternelle ; il en recevra la récompense dans ce monde et dans l'autre, et toutes les créatures humaines ne cesseront de faire des vœux pour son bonheur. »[95]

En fait, en énumérant ainsi les qualités du souverain, Niẓām al-Mulk est en train de louer Malik Šāh,[96] ce qui, comme nous en avons déjà fait mention, nous donne un aperçu quant à l'objectivité des Miroirs des princes. Avant de faire la liste des lacunes et des dysfonctionnements, Niẓām al-Mulk porte le souverain aux nues et établit une séparation entre d'éventuelles erreurs et la personne du sulṭān. En faisant la louange de Malik Šāh, Niẓām al-Mulk fait remonter les origines de celui-ci à Afrāsiyāb.[97] Autrement dit, il s'efforce de souligner que tout le monde ne peut pas être sulṭān et qu'il faut avoir de la naissance pour le devenir. Ainsi est-il obligatoire d'appartenir à une lignée noble pour prétendre au poste de sulṭān. Même si ce n'est pas le cas dans les faits, l'on peut forger une noblesse de toutes pièces à coups de légendes et de rumeurs.

De même, Niẓām al-Mulk attribue le fait que Malik Šāh possède des qualités que Dieu n'a jamais accordé à aucun autre souverain à un but visé par Dieu. Celui-ci veut que, à

---

94 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement, op. cit.,* p. 39.

95 *Ibid.,* p. 39-40.

96 « [D]ieu l'a doué de toutes les belles qualités de générosité et de grandeur dont les autres souverains ont été privés, et lui a départi tous les mérites indispensable à un prince ; une belle physionomie, un bon caractère, l'esprit de justice, le courage, la vaillance, l'habileté à manier un cheval et à se servir de toutes les armes, le goût de tous les arts, la bienveillance et la sollicitude pour le peuple, l'exactitude à accomplir les vœux formés et à tenir les promesses faites. Il aime une religion pure et possède une foi solide. Il s'acquitte avec joie des devoirs d'obéissance imposés par Dieu ; il connait les mérites des prières faites pendant la nuit et ceux des jeûnes surérogatoires ; il respecte les docteurs de la science, il honore ceux qui pratiquent la dévotion et l'abstinence, les gens intègres et ceux qui suivent les préceptes de la sagesse. Il répand de continuelles aumônes, comble les pauvres de ses bienfaits et sa bonté le fait vivre dans les termes les plus agréables avec ses subordonnés et ses serviteurs ; il ne permet pas que des fonctionnaires usent, à l'égard du peuple, de procédés tyranniques. » *Ibid*., p. 40-41.

97 *Ibid.,* p.40. D'après le récit qui en est fait dans le *Šāhnāma*, Afrāsiyāb est le chef d'une tribu venue de Tūrān. En l'occurrence, le mot Tūrān a une signification à la fois géographique et ethnique : il symbolise par conséquent les Turcs.

l'instar de l'ère des anciens *šāhs* d'Iran (les rois de Perse), cette époque historique soit un temps où le peuple connaît la paix et la prospérité et c'est la raison pour laquelle Il a paré Malik Šāh de ces attributs extraordinaires.[98]

Comme nous pouvons le constater, dans son livre Niẓām al-Mulk tente d'exprimer en filigrane ses idéaux personnels : tout en couvrant d'éloges un souverain d'origine turque, la nostalgie qu'il éprouve pour les temps glorieux d'antan l'amène à essayer de raviver la culture et la tradition étatique de l'Iran. Niẓām al-Mulk prodigue également des conseils au souverain : celui-ci doit avant tout s'assurer de l'assentiment de Dieu. C'est en effet grâce au consentement divin, accompagné des prières de ses sujets, que le souverain se forge une renommée ; il lui sera ainsi également plus facile de rendre des comptes à Dieu dans l'au-delà.[99] Niẓām al-Mulk exprime cela d'emblée à travers le proverbe qu'il a placé en exergue de son livre :

« Un gouvernement peut subsister avec l'impiété, mais il ne peut durer avec l'oppression et la tyrannie. »[100]

Homme d'État intelligent et expérimenté, Niẓām al-Mulk est conscient du fait que l'État ne peut assurer sa pérennité par le seul usage de la force brute. C'est ce qui l'amène à souligner ce point et à considérer les moyens par lesquels l'État peut assurer sa propre légitimité. Il est également important de tenir compte du fait que Niẓām al-Mulk était un musulman ayant la foi chevillée au corps et qu'en tant que tel il croyait en l'au-delà et en la justice divine. D'où l'idée qu'un souverain, quel que soit le niveau de sa puissance et de son pouvoir, doit avant tout obtenir le consentement du peuple. C'est le principal critère pour déterminer s'il est un bon souverain ou non. Niẓām al-Mulk s'efforce également de souligner l'importance de cet aspect des choses en empruntant des exemples à l'histoire ancienne de l'Iran :

« [L]e roi disait alors au Moubed* : « Il n'y a point aux yeux de Dieu de péché plus grave que celui qui est commis par les rois : ceux-ci doivent lui témoigner leur reconnaissance pour les bienfaits qu'ils en ont reçus, en étant remplis de sollicitude pour leurs sujets, et en étant résolus à leur rendre justice et à détruire la puissance des tyrans. Lorsque le souverain se livrera à l'injustice, tous ses soldats seront animés du même sentiment que lui ; ils oublieront Dieu et feront éclater au grand jour leur ingratitude pour les biens qu'ils en ont reçus. Alors le Très-Haut les abandonnera et les accablera de sa colère, et il ne s'écoulera pas longtemps sans

---

98 *Ibid.,* p.40.
99 *Ibid.,* p.43.
100 *Ibid.,* p. 43.

que le monde ne soit voué à la ruine, qu'eux tous ne soient massacrés, victimes de l'influence néfaste de leurs crimes et que la dynastie régnante ne voit le pouvoir lui échapper. O Moubed, toi qui connais Dieu, prends garde à ne pas me favoriser à ton détriment, car c'est de toi que je réclamerai tout ce que Dieu me demandera et j'en ai dès maintenant chargé ta conscience. »[101]

Le souverain a beau être l'élu de Dieu, il se peut qu'il ne soit pas compétent dans tous les domaines. Ce qui est évidemment contradictoire : si sa maîtrise des affaires de l'État n'est pas absolue, comment se fait-il que le souverain ait été choisi par Dieu et, inversement, s'il est bien l'élu, comment se fait-il qu'il ne soit pas omniscient ? Sans s'appesantir sur cette contradiction dont la réalité est indéniable, Niẓām al-Mulk préconise la conduite à avoir. Il affirme par exemple que, normalement, c'est au souverain de faire office de juge pour les procès mais dans la réalité des faits, les souverains, dont la plupart sont d'origine turque et persane (Tāǧīk), ne savent ni lire ni parler l'arabe. Même d'origine arabe, il se peut que le souverain n'ait pas connaissance des commandements de la *šarīʿa* (lois et règlements régissant l'existence des musulmans, dérivés en principe du Coran et des *ḥadīṯs*). Pour Niẓām al-Mulk, la solution consiste à ce que ce dernier prenne les *qāḍīs* (juristes) sous son aile et qu'il les traite comme ses suppléants, mandataires, représentants.[102]

Par le biais d'une anecdote mettant en scène le souverain perse Nūšīravān et son vizir Buzurǧmihr, il énumère également les qualités qu'un souverain doit posséder et les défauts qu'il doit éviter d'avoir. Les défauts : la haine, l'envie, l'orgueil, la colère, la concupiscence, la convoitise, les espérances trompeuses, l'esprit de contestation, le mensonge, l'avarice, la méchanceté, la violence, l'égoïsme, la précipitation, l'ingratitude, et la légèreté. Les qualités : la modestie, l'égalité de caractère, la douceur, la clémence, l'humilité, la générosité, la loyauté, la patience, la reconnaissance, la commisération, l'amour de la science et l'équité.[103]

S'appuyant sur l'immense expérience en matière d'affaire d'État qu'il a accumulée au fil des ans, Niẓām al-Mulk prodigue également au sulṭān divers conseils sur les subtilités du gouvernement de l'État et de l'exercice de la souveraineté. C'est du reste la raison pour laquelle il a rédigé son ouvrage mais les conseils portant sur les qualités et les devoirs des

---

101 *Ibid*., p. 88-89.

* Moubed (*mōbaḏ*) est le titre des religieux zoroastriens. Ceux-là faisaient également office de juge. Moubedi Moubedan (*mōbaḏān mōbaḏ*), est le nom donné au religieux occupant le plus haut rang. Voir NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit*., p. 361.

102 *Ibid*., p.91.

*Schefer traduit par « Persan » et Ayar par « Tāǧīk. » Voir NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit*., p. 56.

103 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p.282.

souverains facilite grandement notre compréhension du souverain idéal tel que conçu par Niẓām al-Mulk.

Celui-ci emploie un langage très prudent pour donner des conseils au sulṭān, et évite en particulier les formulations susceptibles de le vexer. Par ailleurs, nombreux sont les passages où il flatte le souverain en disant « je dis tout cela mais de toutes les manières, notre sulṭān possède déjà ces qualités. » Par exemple, voici ce que Niẓām al-Mulk dit à propos du souverain après avoir formulé des conseils suggérant que les souverains prennent leurs décisions après s'être entretenu avec les personnes qui les entourent et avoir écouté leurs propositions en empruntant des exemples à la vie du Prophète :

« [E]n consquence, le souverain, lorsqu'il veut entreprendre une affaire ou qu'il s'en présente une devant lui, doit en conférer avec les vieillards et les gens qui lui sont dévoués, de façon que chacun d'eux fasse connaître son sentiment. Le souverain contrôlera leurs opinions et les comparera, et, quand chacun aura écouté l'avis de ses voisins et émis le sien, la solution juste de l'affaire se dégagera : ce sera celle sur laquelle tous les esprits seront tombés d'accord. − Ne pas recourir à demander conseil dans les affaires dénote un esprit étroit. On donne à ceux qui agissent de la sorte le nom de présomptueux. On ne peut s'engager dans aucune affaire sans en avoir fait d'abord l'objet de ses désirs, de même aucune entreprise ne réussira si, auparavant, on ne l'a pas discutée. Grâce à Dieu, le maître du monde est doué d'un esprit juste et il est servi par des gens d'action et de bon conseil. »[104]

Niẓām al-Mulk affirme qu'un souverain doit avant tout savoir exercer sa souveraineté dans les règles de l'art. Il précise que l'instance royale (*bārgāh*), émet un grand nombre d'ordre écrit (*farmān*) et que cela amoindrit la portée des ordres émis. Ainsi doit-on veiller à n'émettre d'ordres écrits que s'agissant des affaires les plus importantes et suivre de près si l'ordre en question est exécuté ou pas. Si ce n'est pas le cas, quelle que soit la personne chargée de l'exécuter, celle-ci doit être punie, ce qui permet de montrer à tous que l'ordre donné par le souverain doit être absolument obéi.[105]

En d'autres termes, selon Niẓām al-Mulk, un souverain doit être conscient du poids de sa parole et le faire sentir à tout un chacun. Le roi qui établit ainsi son autorité doit aussi montrer à tous les instants à ceux qui composent son entourage qu'ils occupent un statut inférieur au sien. Car au moment de le créer, Dieu l'a parée de qualités extraordinaires :

« Dieu a créé le souverain, pour être le supérieur de toutes les créatures humaines et

---

104 *Ibid.*, p.159.
105 *Ibid.*, p. 130-131.

pour les voir toutes soumises à son autorité. C'est de lui qu'elles tiennent leurs moyens de subsistance, ainsi que le rang auquel elles parviennent. Il faut qu'il les gouverne de telle façon qu'elles ne se méconnaissent pas, qu'elles ne retirent point de leurs oreilles l'anneau de la soumission, et qu'elles ne se considèrent pas comme autorisées à faire tout ce qui leur plaît. Chaque homme devra connaître la mesure qu'il doit observer et la place qu'il doit tenir ; le prince, de son côté, devra s'informer de la situation de chacun, pour savoir s'il ne sort pas du cercle de l'obéissance et s'il ne fait que ce qui lui a été ordonné. »[106]

Ce que veut Niẓām al-Mulk, c'est, si l'on peut dire, que le souverain se sente pleinement souverain et qu'il agisse en conséquence. Le souverain doit être persuadé qu'il est véritablement l'élu de Dieu et donc par définition supérieur aux autres êtres humains.

Un autre conseil que donne Niẓām al-Mulk est d'éviter la précipitation au moment de prendre une décision, en mettant vigoureusement l'accent sur le fait que cela constituerait une très grave défaillance :

« Le prince ne doit jamais, dans sa conduite, se laisser aller à la précipitation. Lorsqu'il apprendra une nouvelle ou qu'un événement viendra à se produire, il devra agir avec une sage lenteur, afin de connaître l'état réel des choses et distinguer le faux du vrai.

Lorsque deux adversaires se présentent devant lui et se mettent à parler l'un contre l'autre, il faut qu'ils ne puissent connaître quel est celui des deux vers lequel incline le prince, de façon que celui qui a le bon droit pour lui soit saisi de crainte et ne puisse articuler une parole, et que celui qui soutient une cause injuste devienne plus audacieux.

Dieu dans ses commandements nous a dit : Si quelqu'un vient à parler devant vous, ne vous prononcez pas jusqu'au moment où vous aurez établi la vérité. Le Dieu très-haut dans son livre : « *O vous qui avez la foi, si un homme pervers vous apporte quelque nouvelle, cherchez à vous assurer de sa réalité.** » »[107]

Niẓām al-Mulk, qui cite très peu d'exemples relatifs aux souverains seldjoukides, relate à Malik Šāh une expérience vécue par son père Alp Arslan pour illustrer la question de la précipitation et fait l'éloge du tempérament mesuré de celui-ci.[108] Il rapporte également des aphorismes prononcés par Buzurğmihr et le calife ʿAlī' afin de mettre en exergue l'importance de ce point.[109]

---

106 *Ibid*., p.281.

107 *Ibid*., p. 215.
Le Coran, XLIX, 6.

108 *Ibid.,* p. 216-217.

109 « Le chef de la religion a dit : « La précipitation est inspirée par Satan et une sage lenteur provient du Dieu miséricordieux. » Buzurğmihr a dit: « La précipitation a pour la cause de légèreté du caractère ; celui qui se

Quant à certains de ses autres conseils, plutôt que d'être d'ordre général, ils donnent l'impression d'avoir été conçus en fonction de certains aspects de la personnalité de Malik Šāh. Dans la première partie de notre travail, nous avions mis l'accent sur le goût très prononcé de Malik Šāh pour la chasse et les divertissements. Ayant monté sur le trône à un très jeune âge, ce dernier avait délégué la conduite des affaires de l'État à Niẓām al-Mulk en qui non seulement il voyait une figure paternelle mais qu'il aller jusqu'à appeler père. Il semblerait donc que Malik Šāh était un souverain qui ne dédaignint notamment pas les plaisirs de la table et aimait boire, et que cela causait des problèmes dans certains domaines.

Niẓām al-Mulk prend soin de consacrer tout un chapitre de son livre à ce sujet et rappelle au souverain ce à quoi il faut être attentif selon que l'on est ivre ou sobre. Mais, comme on peut le constater, il veille à ne pas viser la personne du souverain et a recours à des formulations d'ordre général :

« Un certain nombre de *farmāns* concernant des provinces, des *iqṭāsʿ* [l'octroi de terrains et de biens immobiliers ou la concession de l'impôt foncier d'un district par le souverain] et des cadeaux sont prononcés par le *dīwān* [l'instance du sultanat] et la trésorerie. Il se peut que certains de ces *farmāns* aient été prononcés à un moment d'ivresse. Il s'agit là d'une question de la plus haute importance qui mérite que l'on y accorde une attention extrême. Il est possible que celui qui a parlé se soit trompé ; de même, il est possible que son interlocuteur n'ait pas bien entendu ce qui lui a été dit. L'autorisation de confier une mission à autrui ne doit être accordée qu'à une seule personne et, lorsqu'elle décide de charger quelqu'un d'effectuer une mission, cette personne doit s'en occuper elle-même. Une fois l'ordre de mission donné, il ne doit être mis en exécution qu'après avoir été signé en présence de votre gracieuse majesté. »[110]

Ce passage faisait vraisemblablement partie de la première mouture du livre au moment où Niẓām al-Mulk en fit hommage au souverain. Dans les passages dont nous pensons qu'il a dû les rajouter à son ouvrage par la suite, il emploie un style plus direct et attire l'attention du prince entre autres sur ce sujet précis. Les phrases qui concluent le livre ont aussi valeur de testament :

---

hâte et ne sait point agir avec calme sera toujours la proie du repentir et des soucis, car la précipitation fait tourner à mal tout ce qui est bien. Celui qui agit trop vite sera toujours en butte à ses propres reproches ; il fera continuellement serment de ne plus retomber dans cette faute ; il invoquera des excuses et subira la peine de ses erreurs. »

Le prince des croyants, ʿAlī' (que Dieu soit satisfait de lui !) a dit : « Agir en toutes choses avec une sage lenteur mérite tous les éloges. » » *Ibid.,* p. 217.

110 NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit*., p. 119. Nous avons préféré emprunter cette citation à Ayar ; dans la traduction de Schefer il n'est jamais question d'ivresse.

« Lorsque le prince fera la guerre à ses ennemis, il faudra qu'il la conduise de telle façon qu'il puisse toujours conclure la paix. Il se liera avec ses ennemis de telle façon qu'il puisse rompre avec eux et se réconcilier après la rupture. Que le prince ne boive pas de vin jusqu'à s'enivrer, et qu'il ne soit pas constamment sous l'empire de la gaîté que donne l'ébriété. Qu'il n'ait pas non plus constamment un visage renfrogné. S'il se livre au plaisir de la promenade et autres divertissements mondains, qu'il ait aussi pour occupation de témoigner sa reconnaissance à Dieu, de distribuer des aumônes, de prier pendant la nuit, de jeûner, de lire le Coran, de faire de bonnes œuvres, afin de jouir du bonheur que l'on peut avoir dans ce monde et qui est celui que procure la religion. Il est nécessaire que, dans toutes les circonstances, l'homme suive la voie du juste milieu, car le Prophète (sur qui soit le salut !) a dit : « La meilleure conduite à adopter dans les affaires est celle qui consiste à se tenir dans le juste milieu, c'est celle qui est la plus louable. »

Que, dans toutes les conjonctures, le souverain réserve à Dieu la part qui lui est due, afin qu'il ne soit pas frappé par l'adversité ; que ce qu'il ordonne et défend, soit toujours exécuté dans les limites du possible ; que tous ses efforts tendent à éterniser le souvenir de chacune de ses actions, et que tout ce dont il aura à souffrir dans ce monde lui assure une bonne renommée. Que tous ses efforts soient consacrés a bien de la religion, afin que le Dieu très-haut lui accorde la capacité nécessaire pour mener à bien les affaires temporelles et spirituelles, et exauce ses désirs dans ce monde et dans l'autre. »[111]

3) Les relations entre le sulṭān et le peuple

Un autre point auquel Niẓām al-Mulk accorde la plus haute importance concerne les relations avec le peuple. Pour le sulṭān ou le souverain, la priorité est d'être aimé et respecté du peuple, ce qui dépend directement du comportement du souverain lui-même. Les exemples faisant appel au souvenir des souverains d'antan donnent des indices sur les moyens permettant d'y arriver. Niẓām al-Mulk conseille avant tout au souverain d'établir un rapport direct avec le peuple :

« Il y a pour le souverain obligation à consacrer deux séances par semaine à écouter les plaintes des opprimés et à rendre justice à ceux qui ont eu à souffrir de procédés iniques.* Le prince doit se montrer équitable et écouter lui-même, sans intermédiaire, ce que ses sujets

[111] NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 350-351. On retrouve ces propos dans le cinquantième chapitre du livre Comme indiqué précédemment, on ne sait pas quand et par qui les trois derniers chapitres furent rajoutés au *Siyāsat-nāma* mais le caractère véritablement testamentaire de ces mots donnent l'impression qu'ils sont de Niẓām al-Mulk.

ont à lui dire. On lui présentera les quelques requêtes ayant trait aux affaires les plus importantes et il donnera ses ordres sur chacune d'elles. Lorsque le bruit se répandra que le maître du monde admet deux fois par semaine, auprès de lui, les opprimés et ceux qui réclament justice et qu'il prête l'oreille à leurs paroles, tous ceux qui commettent des actes tyranniques seront saisis de crainte et s'abstiendront de toute iniquité, et la peur de châtiment retiendra ceux qui voudraient donner carrière à leur violence et à leur avidité. »[112]

Ces réunions où le souverain écoutait le peuple étaient appelées *Dīwān al-maẓālim*. Les gens du peuple pensant avoir été persécutés ou avoir subi une injustice venaient s'y plaindre, après quoi se tenait une manière de tribunal où on prononçait des jugements. Le *Dīwān al-maẓālim* dont Niẓām al-Mulk souligne l'importance est une instance juridique qui a acquis un caractère institutionnel à partir de l'ère des ʿAbbāsides : des structures similaires se sont par la suite répandues dans tout l'islam. Le mot *maẓālim* (sing.*maẓlima*), étroitement apparenté à *ẓulm*, désigne une action injuste ou oppressive. Compte tenu de la présence d'institutions semblables à Byzance et dans l'empire sassanide, dotés tous deux d'une tradition étatique ancienne, on peut y voir la source d'inspiration du *Dīwān al-maẓālim*. Il s'agit d'une institution comparable aux tribunaux de grande instance d'aujourd'hui, fondée pour résoudre les problèmes juridiques que les tribunaux ordinaires ne parviennent pas à régler. Nous entendons par tribunaux ordinaires les tribunaux présidés par des *qāḍīs*. Le *Dīwān al-maẓālim* s'occupait généralement de cas impliquant une plainte contre des agents de l'État pour cause de corruption ou de confiscation illégale du bien d'autrui : il est évident que, dans un procès où le prévenu est un haut fonctionnaire, un *qāḍī* se serait retrouvé en porte-à-faux en termes d'autorité et de pouvoir. Ce qui faut qu'au *Dīwān al-maẓālim*, les jugements étaient rendus par un comité présidé par un vizir représentant l'autorité du calife ou un *amīr*, qui était le plus haut responsable gouvernemental. Māwardī est le premier penseur musulman a avoir analysé les origines, la structure et le fonctionnement de cette institution dans son ouvrage intitulé *Kitāb al-Ahkām al-sulṭāniyya wa al-wilāyāt al-dīniyya* (Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif).[113]

En tant qu'institution, le *Dīwān al-maẓālim* doit d'abord être vu comme le fruit d'une bureaucratie étatique en train de se complexifier. Etant donné son aspect de haut conseil de

---

112 *Ibid*., p. 46.

113 AL-MĀWARDĪ, *al-Aḥkām al-sulṭāniyyaï wa al-wilāyaï al-dīniyyaï*, al-Maktabaï dār ibn qutāybaï, Koweït 1989, p.131. NIELSEN J.S., "Maẓālim", *Encyclopédie de l'Islam*, BrillOnline, consulté le 16 juillet 2018.

jugement et de contrôle, il a pour fonction à la fois de freiner les pratiques arbitraires des agents de l'État et de donner une dimension institutionnelle à l'autorité incarnée par le calife ou le souverain, car il incombe au détenteur de l'autorité de faire régner la justice. Le *Dīwān al-maẓālim* répand cette perception de l'autorité (et de la légitimité de l'autorité) au sein de la bureaucratie et dans la société : quelles que soient leurs prérogatives, tous les agents de l'État savent quelles sont les limites de leur pouvoir et même un individu ordinaire peut exiger de l'autorité que justice soit faite par l'intermédiaire du *Dīwān al-maẓālim* dès lors qu'il estime avoir subi une injustice. Tenant compte de ces fonctions du *Dīwān al-maẓālim*, Niẓām al-Mulk conseille au souverain d'y assister deux fois par semaine.

La communication directe ainsi établie avec le peuple permettra au souverain d'éviter d'être induit en erreur par des informations erronées ou mal intentionnées. Il pourra ainsi prendre des décisions plus justes. Dans la mesure où chaque décision erronée prise par le souverain fera diminuer un peu plus son prestige aux yeux du peuple, le souverain doit prêter lui-même l'oreille aux plaintes et aux problèmes des gens du peuple et ses décisions doivent être à l'avenant. Niẓām al-Mulk cite à ce sujet un propos du calife ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb':

« Le plus grand des problèmes, celui qui mène le pays à la ruine et fait des ravages au sein du peuple est la difficulté d'accéder au sulṭān ; à l'inverse, la plus grande source de bonheur pour le peuple est la possibilité d'accéder facilement au sulṭān. Les fonctionnaires et *ʿummāl* [administrateurs, gouverneurs], voyant avec quelle facilité les sujets se font entendre du sulṭān, n'oseront pas persécuter le peuple et ne pourront lui imposer des impôts dépassant les limites fixées par l'État. »[114]

Etant très familier avec les rouages de la bureaucratie, Niẓām al-Mulk met ainsi en garde le souverain contre les fonctionnaires mal intentionnés, et illustre son propos avec des exemples datant du temps des souverains sassanides.[115] Dans le même temps, Niẓām al-Mulk attire l'attention sur le désordre susceptible d'être causé par ceux venus réclamer justice à la cour du souverain et décrit les mesures à prendre pour le prévenir. Bien que les conseils que donne Niẓām al-Mulk à ce sujet contredisent quelque peu son idée de la nécessité d'un

---

114 NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit.*, p. 79. Nūšīravān et Sulṭān Maḥmūd ont des qualités similaires à ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb' que cite ici Niẓām al-Mulk, : ces personnages historiques sont tous les trois réputés pour leur sens de la justice.

115 « J'ai lu, dans les livres de nos ancêtres, que la plupart des rois de Perse faisaient élever une haute estrade sur laquelle ils se tenaient à cheval, afin de distinguer, au milieu du peuple réuni dans la plaine, tous ceux qui avaient à se plaindre d'avoir été opprimés, et de leur rendre justice. La raison de cette coutume était que lorsqu'un prince se tient dans une résidence où l'on trouve portes, barrières, vestibules, couloirs et portières, des gens animés de sentiments malveillants et pervers peuvent s'opposer à l'entrée des personnes qui se présentent et ne pas les laisser pénétrer jusqu'à lui. » NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 46-47.

rapport direct entre peuple et souverain, ils n'en sont pas moins compréhensibles de la part de quelqu'un qui a toujours fait preuve de perfectionnisme quand il s'agit du fonctionnement de l'État :

« Il y a toujours une foule de gens, se plaignant d'actes arbitraires, qui se pressent dans la salle du tribunal, et qui ne s'en éloignent pas tant qu'on n'a point fait de réponse à la requête qu'ils ont présentée. L'étranger ou l'envoyé d'un prince qui, entrant dans le tribunal, sont témoins de ce tumulte et de cette agitation, s'imaginent que l'injustice règne en ce lieu et accable le peuple. Il faut fermer cette porte (faire disparaître cet abus), en prêtant l'oreille aux réclamations des étrangers et des régnicoles. On doit leur répondre immédiatement par écrit et, lorsqu'ils auront reçu les commandements qui les concernent, ils devront partir sans délai, pour que l'on n'entende plus ces vociférations, et que l'on n'ait plus cette agitation sous les yeux. »[116]

Un des moyens les plus importants pour s'assurer que le peuple soit satisfait du fonctionnement de l'État consiste à établir un puissant mécanisme de contrôle. Ce contrôle est indispensable pour prévenir les iniquités et faire en sorte que les fonctionnaires de l'État traitent le peuple de façon juste et il doit être assuré par celui qui occupe le sommet de la hiérarchie de l'État : le souverain en personne. De ce fait, celui-ci ne doit pas avoir une confiance sans bornes envers ceux qui sont à son service. A ce sujet, Niẓām al-Mulk cite en exemple le souverain sāmānide Ismāʿīl b. Aḥmad' :

« Cet Ismāʿīl, fils d'Aḥmad, avait l'habitude, lorsque le froid était le plus vif et que la neige tombait avec la plus grande abondance, de se rendre, sans suite, sur la grande place (de Boukhara), où il restait à cheval jusqu'au moment de la prière de l'aube du jour. Il se peut, disait-il, qu'un homme, victime d'une injustice, vienne à ma cour pour y faire connaître ses besoins et qu'il n'ait ni argent pour sa dépense, ni domicile pour s'abriter. On ne lui permettra pas, à cause de la pluie et de la neige, de pénétrer jusqu'à moi ; lorsqu'il saura que je suis ici, il viendra m'y trouver et, après avoir obtenu satisfaction, il s'en retournera chez lui, rassuré et jouissant de toute sécurité. On cite un grand nombre de traits semblables, et toutes ces actions ont eu pour mobile les mesures de précaution que l'on doit prendre en vue de l'autre monde. »[117]

Le contrôle des percepteurs d'impôts, qui sont en contact direct avec le peuple et

---

[116] *Ibid*., p. 345. Le mot persan que Schefer traduit par « salle de tribunal » est *dargāh* et il est aussi utilisé dans un sens plus large pour désigner le palais du sulṭān. Dans ce pasage, Niẓām al-Mulk met l'accent sur le désordre que cause la foule des gens qui viennent présenter une supplique et s'amassent devant la porte ou la cour du palais et l'impression négative que cela laisse auprès des étrangers de passage.

[117] *Ibid*., p. 57.

suscitent le plus de plaintes de sa part, revêt une importance toute particulière. Niẓām al-Mulk met l'accent sur la nécessite pour les percepteurs d'impôts de se comporter avec courtoisie envers les gens du peuple et attendre que ceux-ci aient écoulé leurs marchandises avant de procéder au prélèvement des impôts. Dans le cas contraire, la peuple serait spolié et se retrouverait dans la misère. Le souverain doit donc surveiller de près les percepteurs d'impôts et, lorsqu'une injustice est commise, faire en sorte qu'elle soit immédiatement réparée. De surcroît, quel qu'en soit le responsable, il doit être châtié pour l'exemple.[118]

Niẓām al-Mulk n'évoque pas de façon directe un des moyens propres aux souverains des civilisations orientales pour établir un lien direct avec le peuple, qui consiste à se déguiser de manière à avoir l'apparence d'un homme ordinaire et se mêler incognito au peuple pour observer directement sa situation. Nous pensons que cela est dû au fait qu'il s'agit d'une méthode très connue et fréquemment employée. D'ailleurs, lorsqu'il a recours à des exemples historiques, Niẓām al-Mulk raconte que les souverains d'antan employaient souvent cette méthode sans éprouver le besoin de le souligner. Il semblerait donc que c'est pour cela qu'il n'a pas ressenti le besoin de rédiger des conseils portant spécialement sur ce point.

B) Les institutions de l'État et la bureaucratie

1) La nomination et le contrôle des vizirs

Nous avons déjà brièvement évoqué la grande importance que Niẓām al-Mulk accordait au poste de grand vizir et sa proposition que le grand vizirat (*wazīr-i māderzād*) soit redéfini comme un poste héréditaire transmis de mère en fils à l'instar du sultanat. De toutes les manières, s'agissant de Niẓām al-Mulk, aussi bien dans l'idéal qu'en pratique, celui qui est à la tête de l'administration de l'État est le grand vizir. Le souverain est souvent dans la situation de celui à qui revient le dernier mot et qui approuve ce qui a été mis en œuvre. Quant au grand vizir, il exécute tout ce qui est d'ordre pratique, y compris pour ce qui est de définir les politiques de l'État et forme sa propre bureaucratie en nommant lui-même d'autres vizirs. C'est la raison pour laquelle Niẓām al-Mulk accorde la plus haute importance à la question de la nomination et du contrôle des vizirs.

Une des plus grandes craintes de Niẓām al-Mulk est la possibilité que les vizirs puissent entrer en collusion avec l'ennemi. Par exemple, il attribue la responsabilité de la conquête de la Perse par Alexandre le Grand (Ḏū l-Qarnayn, Iskandar) au vizir du roi perse

---

[118] *Ibid*., p. 58-59. Ces sujets, qui se trouvent au début du quatrième chapitre dans la traduction de Schefer sont placés à la fin du troisième dans celle d'Ayar. Voir NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit*., p. 27-28.

Darius (Dārā), qui collabora avec l'ennemi.[119] Pour Niẓām al-Mulk, l'ordre et l'unité de l'État dépendent de la personnalité et de la conduite des vizirs ; tout commence et finit avec les vizirs :

« Lorsque la conduite du vizir est bonne, lorsque son jugement est sain, l'État est prospère, l'armée et le peuple sont satisfaits, leur existence est assurée et l'esprit du prince est libre de toute inquiétude. Si, au contraire, le vizir se conduit mal, des désordres graves surgissent dans l'État, le souverain perd le sang-froid, son esprit est assailli par les soucis et son royaume est livré aux troubles et aux agitations. »[120]

Niẓām al-Mulk illustre ce sujet en narrant l'histoire du souverain perse Bahrām Gūr (m. vers 438) et de son vizir Rūšen Rāst.[121] Un résumé détaillé de cette histoire nous paraît utile car il permet de montrer très clairement la caractéristique stylistique des Miroir des princes consistant à livrer des messages par le truchement d'anecdotes.

Bahrām Gūr avait une confiance aveugle en son vizir Rūšen Rāst, envers qui il ne tolérait pas qu'on fasse la moindre critique. Sa droiture avait justement valu à celui-ci le surnom de *rāst* qui veut dire « droit » en persan. Mais avec le temps, Rūšen Rāst devint de plus en plus malhonnête, et, s'imposant aux vizirs qui étaient sous ses ordres, se mit à voler et à persécuter le peuple tandis que le souverain, qui avait délégué la responsabilité de toutes les affaires de l'État à cet homme qui jouissait de toute sa confiance, menait lui-même une vie faite d'oisiveté et de divertissements.

Pendant ce temps, les ennemis de Bahrām Gūr se firent de plus en plus menaçants. Se rendant compte de la possibilité d'une guerre imminente, celui-ci voulut renforcer l'équipement de son armée mais le trésor était vide et le peuple était réduit à la pauvreté la plus extrême (une partie considérable de la population avait d'ailleurs quitté le pays pour fuir l'oppression exercée par le vizir). Le souverain n'arrivait pas à déterminer la raison de cette situation anormale, et lorsqu'il interrogea son entourage, personne n'osa lui dire la vérité, la confiance illimitée qu'il avait pour son vizir étant connue de tous.

Un jour, alors qu'il était une fois de plus en train de réfléchir intensément à ce qui pouvait être à l'origine de ses problèmes, Bahrām Gūr se mit à marcher en direction du désert. Il finit par s'éloigner de son escorte et, plongé dans ses pensées, finit par s'égarer. Tout en essayant de retrouver son chemin, il se rendit compte qu'il avait très soif et se mit à la

---

119 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p.39.

120 *Ibid.*, p. 70.

121 *Ibid.*, p. 59-70.

*Schefer se réfère à Ġazālī pour indiquer que Rūšen Rāst fut le vizir de Gušnāp et non de Bahrām Gūr. Voir *Ibid.*, p. 365.

recherche d'eau. Apercevant une fumée, signe d'une présence humaine, il s'orienta vers l'endroit d'où elle venait.

En y arrivant, il vit un troupeau de moutons, une tente et un cadavre de chien pendu à un arbre. Un berger kurde sortit de la tente et, sans savoir qu'il s'agissait de son souverain, l'accueillit et lui offrit à boire et à manger, conformément aux lois de l'hospitalité. Mais Bahrām Gūr, très intrigué par le chien mort, voulut avant tout savoir ce qui s'était passé. Le berger lui expliqua qu'il aimait beaucoup son chien et qu'il avait toute confiance en sa loyauté. Son chien était son bras droit, son compagnon, une part essentielle de son univers. Mais il se rendit compte que des moutons disparaissaient régulièrement. De plus, c'était le temps des impôts et, du fait de la disparition quotidienne de moutons, les percepteurs lui confisquèrent tout ce qui restait de son troupeau. Pour le berger c'était une catastrophe dont il n'arrivait absolument pas à comprendre comment elle avait pu lui arriver. Après s'être procuré quelques moutons pour reprendre son travail, il décida de redoubler de vigilance et se mit à surveiller son troupeau de loin.

Un jour, il finit par apercevoir une louve qui s'approcha du troupeau et fut stupéfait lorsqu'il vit son chien s'accoupler avec elle avant d'aller somnoler dans un coin. La louve en profita pour tuer un mouton, qu'elle emporta dans sa gueule. Ayant compris que c'est le chien en quoi il avait placé toute sa confiance qui était responsable de tout ce qui lui était arrivé, le berger le punit en le pendant à un arbre.

Cette histoire fit l'effet d'une révélation au souverain. Une fois retrouvé son chemin, à peine rentré à son palais, il se livre à une enquête minutieuse qui lui permit de découvrir les méfaits de son vizir qui, en plus d'être corrompu, collaborait avec ses ennemis, à qui cela avait donné l'audace de se rebeller contre lui. Le souverain commença par punir son vizir en le faisant pendre à une branche d'arbre. Ensuite, il envoya des hommes chercher le berger qui lui avait porté secours sans connaître son identité, qu'on emmena devant lui. Le pâtre eut très peur en voyant que son invité d'un jour était le souverain, mais le souverain lui fit don d'un grand troupeau de moutons et de plusieurs autres cadeaux.

Cela est typique du style des Miroir des princes : on raconte un récit pour en tirer une moralité. Avec cette anecdote, Niẓām al-Mulk souligne la grande importance du poste de vizir. Le vizir est à l'État ce qu'un chien de berger est au troupeau de moutons. De même que le berger confie son troupeau à son chien, le souverain confie l'État à son vizir. Mais la confiance envers celui-ci ne doit jamais être sans limites et les vizirs doivent absolument être maintenus sous contrôle. Car, à l'instar du chien qui s'accouple avec la louve, ils sont

susceptibles de collaborer avec l'ennemi.

Niẓām al-Mulk affirme également que le souverain doit inspecter soigneusement les activités de ses fonctionnaires et que ceux qui ne remplissent pas leur mission doivent être punis :

« Il est indispensable que le prince ne laisse échapper aucune occasion de connaître la conduite de ses fonctionnaires et d'être tenu au courant de leurs faits et gestes. Lorsqu'ils commettront des irrégularités et des actes de trahison, il ne faudra pas les conserver dans leurs emplois, mais bien les destituer et leur infliger un châtiment correspondant à leur faute. Leur punition servira d'exemple, afin que personne, par crainte du souverain et du châtiment, ne soit assez osé pour concevoir des idées d'opposition. »[122]

Il faut cependant prendre en compte la question du prestige des hauts fonctionnaires de l'État, qui ne sont pas de simples serviteurs de palais. Lorsqu'ils commettent une faute, ils ne doivent pas être réprimandés devant tout le monde, car cela les blesserait dans leur amour-propre tout en amoindrissant leur prestige aux yeux d'autrui. Par conséquent, Niẓām al-Mulk conseille au souverain de s'entretenir en tête-à-tête avec les hauts fonctionnaires fautifs dans de telles situations. Tout en lui rappelant son erreur, le sultan doit se montrer clément avec lui afin de ne pas le blesser. Cependant, si celui-ci persiste à commettre des fautes, il doit être destitué.[123]

Sur ce point, Niẓām al-Mulk rappelle au souverain l'importance de savoir maîtriser sa colère en montrant en exemple ʿAlī b. Abī Ṭālib :

« On demanda au prince des croyants ʿAlī, quel était le plus vaillant des hommes?– C'est, répondit-il, celui qui, sachant se contenir lorsque la colère s'empare de lui, ne commet point une action dont il aurait lieu de se repentir, lorsqu'il sera redevenu calme et que le repentir ne lui servirait de rien. »[124]

Niẓām al-Mulk donne également un conseil très intéressant au souverain, qui est important dans la mesure où il montre à la fois son expérience dans les affaires d'État et l'étendue de sa culture. Niẓām al-Mulk rappelle au souverain des propos adressés par Aristote à Alexandre le Grand pour lui proposer de ne jamais nommer de nouveau au même poste un haut fonctionnaire qu'il a destitué :

---

122 *İbid.*, p. 70.
123 *Ibid.*, p. 204.
124 *Ibid.,* p. 204-205.

« Lorsque le prince confiera à quelqu'un une position importante, il placera près de lui un agent qui le surveillera et rendra continuellement compte de ses actions et de la manière dont il se conduit. Aristote dit à Alexandre : « Ne confie jamais des fonctions publiques à un personne qui, ayant de l'autorité dans ton empire, a excité ton mécontentement, car il fera tous ses efforts pour amener la ruine. »

Il dit aussi au ministre du roi* : « Il y a quatre espèces de gens coupables que le souverain doit faire disparaître. La première se compose de ceux qui aspirent à se rendre maîtres du gouvernement ; la seconde, des gens qui veulent séduire les femmes du roi ; la troisième comprend ceux qui ne savent pas retenir leur langue ; enfin, la quatrième est celle des gens qui, étant de bouche avec le roi et de cœur avec ses ennemis, prennent toutes les mesures nécessaires pour favoriser ces derniers. »

La manière dont se conduit un homme te fera connaître ses pensées secrètes, et l'esprit du prince sera en éveil sur toutes les affaires, rien, avec l'aide du Dieu très haut, ne sera dérobé à sa connaissance. »[125]

Parallèlement à cela, Niẓām al-Mulk propose d'utiliser le trésor de l'État pour qu'un salaire régulier soit versé aux hauts fonctionnaires afin qu'ils puissent subvenir à leurs besoins sans avoir à céder à la tentation du pot-de-vin et pour qu'ils puissent contrôler à leur tour le travail des fonctionnaires dont ils sont les supérieurs hiérarchiques. « On confiera les fonctions d'inspecteur à une personne inspirant une confiance absolue. L'inspecteur devra être au courant de tout ce qui se passe à la cour et il devra le faire savoir, au moment où il le voudra et lorsqu'il le jugera nécessaire. L'inspecteur enverra, de son autorité privée, dans chaque ville et dans chaque district, un délégué ayant un jugement solide et une parfaite intégrité ; celui-ci lui fera connaître tout ce qui se passe, quelle qu'en soit l'importance. Il ne faut pas que les appointements ou le salaire de ces fonctionnaires soient prélevés sur le peuple et qu'il en résulte une charge pour lui. Le trésor public devra subvenir à leurs besoins, afin qu'ils ne commettent aucun acte de concussion ou n'acceptent pas de présents corrupteurs. Les avantages que procurera la droiture de leur conduite dépasseront dix fois et cent fois la valeur de sommes qui leur seront justement attribuées. »[126]

---

125 *Ibid*., p. 71.

*Dans la traduction de Schefer ces mots sont de nouveau prêtés à Aristote ; par contre ils sont placés dans la bouche du souverain sassanide Ḫusraw Parwīz (m. 628) dans celle d'Ayar. Voir NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit*., p. 39.

126 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p. 117.

2) L'État et la justice

Pour Niẓām al-Mulk, la justice est la condition indispensable pour qu'un État soit un État digne de ce nom. Nous avons déjà évoqué l'importance qu'il attribuait au principe qu'exprime la phrase « Un gouvernement peut subsister avec l'impiété, mais il ne peut durer avec l'oppression et la tyrannie. » De même, l'expression « La justice est au fondement du *mulk* (c'est-à-dire de l'État) » occupe une place importante dans la culture orientale.[127] Le devoir le plus essentiel de l'État est de faire en sorte que justice soit faite. Pour cela, il faut avant tout que le souverain lui-même soit juste et qu'il dirige et supervise toutes les affaires de l'État en fonction de cette primeur accordée à la justice.

Le grand homme d'État que fut Niẓām al-Mulk déploya un effort considérable pour la mise en place et la pérennisation des institutions chargées de rendre la justice au sein de l'État. Tous les historiens s'accordent à dire que c'est durant son temps que les institutions qui font de l'État ce qu'il est furent mises en place de façon pérenne. Les idées de Niẓām al-Mulk quant à la justice sont présentes dans presque chacun des chapitres de son ouvrage. C'est précisément la raison pour laquelle nous avons évoqué ce sujet dans la partie consacrée aux qualités indispensables que le souverain doit posséder. Cependant, Niẓām al-Mulk avait également des opinions portant sur la dimension institutionnelle de cette question et elles ont notamment à voir avec les devoirs des fonctionnaires.

Les fonctionnaires responsables au premier chef de la justice dans les villes sont les *qāḍīs*. Le *qāḍī* est chargé d'accomplir la fonction de juge, c'est-à-dire celui qui préside au tribunal. Les *qāḍīs* sont nommés par l'institution dite *qāḍī l-quḍāt*, qui a son représentant au *dīwān* (gouvernement). Voici ce que dit Niẓām al-Mulk sur les *qāḍīs*:

« Il est indispensable de connaître la conduite privée de chacun des *qāḍīs* de l'empire. Il faudra conserver dans leurs fonctions ceux qui auront le plus d'instruction, de sentiments religieux et d'intégrité ; ceux qui ne seront pas doués de ces qualités devront être destitués et remplacés par des sujets plus capables et plus dignes. Les appointements et les émoluments accordés aux *qāḍīs* assurent leur indépendance et les gardent de toute action déloyale. Ce point est fort important et fort délicat, car les *qāḍīs* disposent, d'une manière absolue, de la vie et de la fortune musulmans. Lorsque le qāḍī prend une décision ou prononce une sentence entachées d'ignorance, d'avidité ou de partialité, comme les fonctionnaires de

---

[127] Pour *mulk* voir ABBÉS Makram, *Islam et politique à l'âge classique, op. cit.*, p. 26-28.

l'État sont obligés de veiller à leur exécution, il faudra en informer le souverain de ce fait et lui signaler cette personne, pour qu'elle soit destituée et châtiée. Il faut que les fonctionnaires fortifient l'autorité du *qāḍī* et conservent intact son prestige. Si quelqu'un, par un sentiment de présomption, ne comparaît pas à l'audience où il doit être jugé ; il faudra l'y contraindre par la force et à son corps défendant, quand bien même il serait un personnage considérable. »[128]

Nous avons déjà souligné que, selon Niẓām al-Mulk, c'est au fond le souverain qui devrait assumer la charge de juge, mais que cela n'était pas toujours possible à cause de certaines lacunes, comme le fait de ne pas entendre l'arabe.[129] Le souverain, qui est le maître de l'État, est aussi responsable au premier chef de la mise en place de la justice, qui est au fondement même de l'État. En d'autres termes, Niẓām al-Mulk fait du souverain l'incarnation même de la justice. Si la justice est rendue, ce sera au nom du souverain et, à l'opposé, si une injustice est commise, la responsabilité en sera aussi attribuée au souverain. Si les *qāḍīs* accomplissent leur fonction par en tant que délégués du souverain, ils doivent être conscients de la responsabilité que cela implique. De même, le souverain ne doit pas considérer les *qāḍīs* comme de simples fonctionnaires, mais doit voir en eux ses propres représentants.

Cela amène Niẓām al-Mulk à attirer l'attention sur les critères qui doivent présider à la nomination des hauts fonctionnaires dans les villes situées loin du centre du pouvoir, à commencer par les *qāḍīs* :

« On observera avec soin, dans chaque ville, quelle est la personne qui manifeste le plus de sollicitude pour ce qui a trait à la religion, qui a la plus grande crainte de Dieu et est dépourvue de tout sentiment de malveillance. On lui dira : Nous remettons entre tes mains, comme un dépôt sacré, cette ville et cette province et nous en chargeons ta conscience ; toutes les questions que Dieu nous adressera (au jour du jugement dernier), nous les adresserons à toi-même. Il est donc nécessaire que tu sois au courant de la conduite du percepteur, du *qāḍī* et du lieutenant de police,* des faits et gestes des sujets, des petits et des grands, que tu nous les fasses connaître en toute vérité et que tu nous dévoiles ce qui se passe en secret et en public, afin que nous puissions donner les ordres exigés par les circonstances. Si les personnes, possédant les qualités que nous venons de mentionner, se refusent à remplir un pareil office et à accepter un semblable dépôt, il faudra les obliger et les contraindre à se

---

128 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 87-88.
129 *Ibid.*, p. 91.

soumettre à l'ordre qui leur sera donné. »[130]

Pour illustrer ces critères, Niẓām al-Mulk cite en exemple la conduite du souverain tāhiride ʿAbd Allāh b. Ṭāhir. Après avoir fait part de son témoignage personnel lors de sa visite du mausolée d'ʿAbd Allāh b. Ṭāhir de l'affection dont le peuple continuait de faire preuve à son égard, il indique que celui-ci ne confiait de responsabilités officielles qu'aux personnes pieuses dénuées d'ambitions matérielles.[131] Niẓām al-Mulk conseille également qu'un système de rotation soit appliqué aux fonctionnaires susceptibles de tomber facilement dans le piège de la corruption et de causer des injustices. C'est ainsi qu'il s'en explique :

« Il est nécessaire de déplacer, tous les deux ou trois ans, les agents des finances et les fermiers des impôts, afin qu'ils ne puissent s'affermir et se fortifier dans leur situation et causer de l'inquiétude. Il faut que leur conduite à l'égard de la population soit correcte, afin que la province qui leur est confiée jouisse de la plus grande prospérité. »[132]

Selon Niẓām al-Mulk, dès lors que l'ordre de l'État et le système pénal sont fondés sur des bases solides, le droit sera appliqué à égalité à tout un chacun sans distinction aucune.[133] Il relate à ce propos une anecdote survenue entre le sulṭān Maḥmūd Ghaznévide et certains de ces commandants.[134]

Un soir, le sulṭān Maḥmūd invita ses commandants ʿAlī Nūštigin et Muḥammad al-ʿarabī à un repas : les trois hommes burent et mangèrent ensemble jusqu'au petit matin. ʿAlī Nūštigin, qui voulait rentrer chez lui, s'en alla malgré toute l'insistance du Sulṭān pour l'en dissuader, car il y avait une loi interdisant de sortir dans la rue en état d'ébriété. Le sulṭān souhaitait donc que son commandant reste en sa compagnie jusqu'au soir, et le mit en garde en lui rappelant que si le *muḥtasib** le voyait dans cet état, il lui ferait donner des coups de bâton, ce qui le blesserait dans son orgueil. C'est en effet ce qui arriva : lorsque le *muḥtasib* aperçut le célèbre commandant sur le chemin du marché et constata qu'il était ivre mort, il le fit descendre de cheval et se chargea personnellement de le punir en lui donnant quarante

---

130 *Ibid.*, p. 95.
* *Šaḥna*.
131 *Ibid.*, p. 95-96.
132 *Ibid.,* p. 85-86.
133 *Ibid.,* p. 93.
134 *Ibid.,* p. 92-93.
*Le *muḥtasib* est un fonctionnaire chargé de vérifier que les prix pratiqués dans les marchés sont conformes aux règlements officiels et de contrôler le fonctionnement des commerçants. Comme nous montre cette anecdote, assurer l'ordre et la sécurité au sein du marché en compagnie de soldats qui étaient sous ses ordres faisaient aussi partie de ses responsabilités.

coups de bâton. Les soldats d'ʿAlī Nūštigin ne purent rien faire si ce n'est assister à la scène en témoins impuissants. Le lendemain, le commandant se rendit auprès du Sulṭān Maḥmūd, qui lui demanda comment s'était passé sa rencontre avec le *muḥtasib*. ʿAlī Nūštigin se découvrit alors le dos pour lui montrer ses blessures. Le sulṭān rit et dit à son commandant de ne plus jamais aller dehors en état d'ivresse.

Niẓām al-Mulk fait preuve d'une exigence extrême quant à l'application des lois et la nécessité que les crimes commis ne restent pas impunis. Il relate dans son ouvrage d'innombrables histoires semblables à l'anecdote que nous venons de citer, qui sont relatives aux pratiques des souverains d'autrefois, en insistant sur l'importance que revêt la sévérité avec laquelle les coupables doivent être châtiés. S'agissant du châtiment des coupables, Niẓām al-Mulk, évoque aussi le poste d'*amīr al-ḥaras* dont le détenteur est logé au palais. Alors que de nombreux postes et institutions viennent de la tradition perse, il semblerait que celui-ci ait été emprunté aux Arabes.[135]

Pour Niẓām al-Mulk, il est absolument nécessaire que les coupables reçoivent une juste punition en accord avec les ordres donnés par le souverain à la fois pour que justice soit faite et pour dissuader des coupables potentiels de commettre des crimes. Tout en soulignant que l'*amīr al-ḥaras* est davantage craint que le souverain, il remarque que ce poste a perdu de son prestige et qu'il devrait être réhabilité.[136] En tant qu'homme d'État, Niẓām al-Mulk estime qu'il ne saurait y avoir de domaine sans mesure ni règle, ce principe ne pouvant souffrir aucune exception. Il s'efforce d'étayer ses opinions en la matière en citant des versets du Coran et des *ḥadīṯs* :

« Il est rapporté dans les traditions que le Prophète a dit : La justice est l'honneur du monde et la force du souverain ; elle fait régner le bon ordre parmi les gens du peuple et les grands, parmi les soldats et les sujets ; elle est la balance qui pèse toutes les bonnes actions, ainsi que Dieu lui-même l'a dit : Dieu est celui qui fait descendre le livre de vérité et la balance.*

L'homme le plus digne de l'autorité est celui dont le cœur est le séjour de l'équité et dont la demeure est le lieu où les gens religieux, les sages, les savants, les justes et les musulmans goûtent le repos.

---

135 *Amīr al-ḥaras* peut être traduit par « commandant des soldats qui gardent le palais. » Schefer, utilise le terme de « prévôt. » Celui-ci est chargé de la protection du palais et de l'exécution des punitions ordonnées par le souverain. Ce poste est né au temps de Muʿāwiya. Voir TANERİ Aydın, "Emîr-i Hares", *İslam Ansiklopedisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul 1995, Tome 11, p. 134-135.

136 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 218-219.

Anecdote.− Fuḍayl, fils de ʿIyāḏ, disait : « Si mes vœux étaient exaucés, je n'en formerais que pour avoir un sulṭān équitable, car sa vertu fait naître celle des serviteurs de Dieu et elle assure la prospérité du monde. »

Le recueil des traditions renferme celle-ci, qui est attribuée au Prophète : Ceux qui rendent la justice dans ce monde au nom du Dieu très haut et très honoré, prendront place, au jour de la résurrection, sur des *minbars*** de perles. »[137]

Niẓām al-Mulk indique que le souverain, qui est chargé de rendre la justice, doit maîtriser les préceptes religieux et les dispositifs de la *šarīʿa* tout en sachant la difficulté que cela représente dans la réalité des faits, la plupart des souverains n'ayant pas la moindre connaissance de l'arabe. C'est pour cela qu'il conseille au souverain de les protéger, d'avoir recours à leur avis au moment de prendre des décisions et de réserver une part du trésor de l'État pour salarier les docteurs de la religion.

En fait il s'agit là d'un des traits majeurs de la manière de gouverner de Niẓām al-Mulk. Celui-ci a toujours entretenu d'étroites relations avec les docteurs de la religion. Cela lui a permis à la fois de repousser les limites de son propre savoir, de renforcer la dimension spirituelle de son être et de s'assurer l'estime du peuple tout en favorisant un rapprochement entre les savants religieux et l'État afin de renforcer la légitimité de sa politique grâce à leurs jugements. Le fait de salarier les docteurs de la religion peut peut-être s'expliquer par la bienveillance et la piété de Niẓām al-Mulk mais il est bien évident qu'une telle initiative de la part de l'homme d'État qu'il fut ne pouvait être motivée par la seule bienveillance. Pour commencer, il savait que le rapprochement entre l'État et des savants jouissant du respect de la société allait faire rejaillir le même respect sur l'État. De même, les savants honorés et salariés par l'État allaient évidemment contribuer aux politiques de celui-ci. Malgré sa longueur, nous estimons que la citation suivante de Niẓām al-Mulk permet de mieux comprendre la nature des idées qu'il nourrissait dans ce domaine :

« Le souverain est tenu de s'enquérir de tout ce qui trait à la religion, aux obligations qu'elle impose et à la tradition. Il doit observer et exécuter les ordres du Dieu très haut et s'y conformer dans ses actions, témoigner du respect aux docteurs de la loi et faire assurer, par le trésor public. Il est tenu, en outre, d'avoir de la considération pour les personnes vertueuses et

---

137 *Ibid.*, p. 98.
**Le Coran*, XLII, 16/17.
**Cela peut être traduit par « chaire. »

il doit les honorer. Il est indispensable qu'une ou deux fois par semaine, il admette auprès de lui les docteurs de la loi ; il écoutera ce qu'ils lui expliqueront au sujet des commandements de Dieu ; il sera attentif aux commentaires du Coran, aux traditions de Prophète et à l'histoire des princes qui ont été guidés par l'esprit de justice. Alors il bannira de son cœur toutes les affaires mondaines et ses oreilles et son esprit seront tournés vers ces docteurs. Il leur ordonnera de ce séparer en deux partis et leur enjoindra d'entamer une discussion religieuse. Le prince devra poser des questions sur les sujets qu'il ignore et lorsqu'il aura été édifié par les réponses, il les gardera dans sa mémoire. Au bout de quelque temps, ces réunions deviendront une habitude régulière et il ne se passera pas longtemps sans que le prince n'acquière la connaissance de la plus grande partie des prescriptions religieuses, des commentaires du Coran et des traditions du Prophète et qu'il ne les fixe dans sa mémoire. La voie à suivre pour l'expédition des affaires temporelles et spirituelles s'ouvrira devant lui : il saura les réponses qu'il devra faire et les mesures qu'il devra prendre à leur sujet. Aucun hérésiarque, aucun novateur ne pourra le détourner du droit chemin ; il jouira d'un jugement solide et tous ses ordres auront pour bases la justice et l'équité. Les mauvaises passions et les innovations religieuses disparaîtront de son royaume, de grandes actions seront accomplies par lui et, sous son règne, les causes d'iniquité, d'intrigues et de discorde seront supprimées. L'autorité des gens de bien sera affermie et on ne verra plus surgir de troubles. Le roi jouira d'un bon renom dans ce monde : il sera, dans l'autre, assuré son salut ; il y obtiendra un rang élevé et y recevra des récompenses que l'on ne saurait énumérer. On verra sous son règne un grand nombre de personnes avoir un goût plus vif pour l'étude des sciences (religieuses).

Tradition.− Le fils de ʿUmar, que Dieu soit satisfait de lui ! rapporte que le Prophète, sur qui soit la paix ! a dit : ceux qui auront pratiqué la justice, auront dans le paradis des demeures formées d'une lumière éclatante. Ils y seront avec leurs parents et avec les personnes qui auront été placées sous leurs ordres. La meilleure chose qu'il est indispensable au roi de posséder est une saine doctrine religieuse, car le pouvoir royal et la religion sont comme deux frères. Toutes les fois que des perturbations éclatent dans l'État, la religion aussi est sujette à être troublée et les impies et les gens de désordre se montrent au grand jour ; dans toutes les circonstances où la religion est attaquée, le gouvernement de l'État subit les mêmes atteintes : les intrigants prennent de la force et détruisent le prestige du prince dont ils déchirent le cœur, les innovations dangereuses se manifestent au grand jour et les hérétiques font appel à la violence. Sufyān al-Ṯawri affirme que le meilleur des princes est celui qui fréquente assidûment les gens science, et que le plus mauvais des docteurs est celui qui vit

dans la société des princes. Le sage Loqman a dit : Il n'y a pas dans ce monde de meilleur ami pour l'homme que la science ; elle est préférable à un trésor, car tu dois veiller sur ton trésor et la science veille sur toi. Ḥasan al-Baṣrī a dit : Le savant n'est pas celui qui possède le mieux l'arabe et connaît le plus grand nombre d'expressions élégantes et de mots de cette langue. Le savant est celui qui a étudié toutes les sciences, quelle que soit la langue qu'il parle. Si quelqu'un connaît toutes les prescriptions de la loi religieuse et les commentaires du Coran, soit en turc, soit en persan, soit en grec, celui-là est savant, bien qu'il ignore l'arabe. Il voudrait mieux cependant qu'il le possédat, car Dieu nous a envoyé le Coran rédigé en cette langue et elle était parlée par Muḥammad Muṣṭafā, sur qui soient les bénédictions et la paix de Dieu !

Mais lorsque le roi, qui est le reflet de la majesté céleste, exercera le pouvoir et qu'il aura pour lui l'aide de la science, il jouira du bonheur, dans ce bas monde et dans l'autre, parce que toutes ses actions seront basées sur la connaissance des lois divines et qu'il ne fera aucune concession à l'ignorance. Voyez combien a été grande, dans ce monde, la réputation des princes qui ont cultivé la science et quelles grandes actions ils ont accomplies ! Leurs noms seront bénis jusqu'au jour de la résurrection. Tels sont ceux de Farīdūn, d'Iskandar, Ardašīr, Nūšīravān le Juste, du prince des croyant ʿUmar, que Dieu soit satisfait de lui ! ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, que Dieu illumine son tombeau ! de Hārūn, d'al-Maʾmūn, d'al-Muʿtaṣim, d'Ismāʿīl b. Aḥmad le Sāmānide, de Sulṭān Maḥmūd, que Dieu les reçoive tous dans sa miséricorde! Les faits et gestes de chacun d'eux sont devant les yeux de tous. Les chroniques et les livres que l'on a publiés à leur sujet sont lus par tout le monde; on entonne leurs louanges et on prie pour eux. »[138]

En fait, l'affirmation de Sufyān al-Ṯawri (716-778), selon laquelle « le meilleur des princes est celui qui fréquente assidûment les gens de science, et que le plus mauvais des docteurs est celui qui vit dans la société des princes » montre à quel point la relation entre les *ʿālīms* (savants, docteurs) et les puissants est à double tranchant. Pour mieux asseoir leur domination, les souverains ont besoin de savoir et cherchant par conséquent à s'adjoindre les services de ceux qui le détiennent. Quant aux savants et érudits, afin d'atteindre le véritable savoir, ils doivent faire en sorte d'être indépendants de toute forme d'autorité. En citant cette phrase Niẓām al-Mulk admet de fait que les savants qui entretiennent des liens par trop étroits avec les souverains ne sont pas de bons savants. Mais, plaçant l'État au-dessus de tout, il vise

---

138 *Ibid.*, p. 113-114.

à trouver les moyens d'être non pas un bon savant mais un bon souverain. Niẓām al-Mulk fait également part de certaines formes de corruption dans son livre en soulignant les injustices qui en résultent. Il indique par exemple qu'il arrive qu'on envoie à l'insu du souverain un nombre excessif de *ġulāms* (esclaves) du palais afin d'effectuer une perception au nom de l'État et que ceux-ci cherchent à extorquer aux sujets concernés des sommes largement supérieures à celle qu'ils doivent.[139]

Niẓām al-Mulk cite de nombreux exemples comme celui-ci, relatifs à la corruption, à l'obtention de passe-droits et à l'utilisation de son influence afin de s'enrichir, ce qui nous permet du reste de deviner à quel point de tels comportements étaient répandus à son époque. La solution qu'avance Niẓām al-Mulk pour résoudre ces problèmes consiste à préconiser d'avoir un appareil d'État solide et faire en sorte que toutes les activités de l'État soient conduites avec des ordres écrits.

3) Le renseignement

S'agissant de l'administration de l'État, un des sujets sur lesquels insiste le plus Niẓām al-Mulk est le renseignement. Cela relève pour lui du sine qua non et il prodigue à ce sujet d'importants conseils au souverain. En fait, il semblerait que Niẓām al-Mulk ait dû déployer un sérieux effort au sein de l'État afin d'imposer son point de vue sur le renseignement. En effet, dans un État issu de la tradition nomadique et s'appuie avant tout sur une structure guerrière, le renseignement, comme de nombreux autres sujets, relèvent de l'inconnu. Il serait en l'occurrence plus exacte de parler de l'institutionalisation du renseignement, c'est-à-dire de la mise en place d'un réseau d'agents et de la centralisation du renseignement. Cela n'a pas été facile de faire admettre l'importance et la nécessité du renseignement à des souverains d'origine nomade, pour qui les valeurs essentielles sont avant tout la bravoure, la virilité et la loyauté. Ils répugnaient par conséquent à admettre la pratique de l'espionnage.

Une anecdote au sujet d'Alp Arslan que relate Niẓām al-Mulk nous en fournit la preuve indéniable. Il paraît évident qu'Alp Arslan voyait d'un mauvais oeil les activités de renseignement et que tout ce qui a été entrepris dans ce domaine sous son règne l'a été à l'initiative de Niẓām al-Mulk à l'insu du souverain :

« Pourquoi n'as-tu-pas d'informateurs ? demanda un jour Abū l-Faḏl Sāǧī au Sulṭān Alp Arslan, mort en confessant la foi ? − Veux-tu donc jeter ma puissance au vent, lui

---

139 *Ibid.*, p.133.

répondit Alp Arslan, et détourner de moi mes partisans ? − Comment cela ? répartit Sāǧī. − Quand j'aurai établi des informateurs, répliqua le sulṭān, aucun de ceux qui sont mes amis, qui possèdent mon affection, ma confiance et jouissent de mon intimité, n'auront pour eux aucune considération et ne leur feront pas de cadeaux. Mes adversaires et mes ennemis se lieront d'amitié avec eux et leur feront des largesses : une fois qu'il en sera ainsi, l'agent me fera nécessairement parvenir des rapports défavorables sur mes amis et favorables pour mes ennemis. Il en est de bonnes et mauvaises paroles comme des flèches ; si tu en décoches un certain nombre, il y en aura une qui atteindra le but : mon cœur se fermera chaque jour davantage pour mes amis et deviendra plus agréable à mes ennemis, si bien qu'au bout de peu de temps, je me serai éloigné de mes fidèles pour me rapprocher de mes adversaires et que ceux-ci auront pris la place de ceux-là. Il en naîtra alors une confusion que nul ne peut s'imaginer. »[140]

L'importance que Niẓām al-Mulk accorde au renseignement va jusqu'à en faire une affaire de vie ou de mort pour l'État. Il affirme au sulṭān que la négligence dans ce domaine aurait pour conséquence la disparition de l'État et souligne le peu d'effort déployé par les Seldjoukides dans ce domaine.[141] Il semblerait par contre que Niẓām al-Mulk parvint à obtenir l'accord du sulṭān Malik Šāh sur l'existence et l'importance du réseau d'informateurs qu'il avait lui-même mis en place. Dans son ouvrage, il indique que les espions du sulṭān étaient envoyés aux quatre coins du pays et que celui-ci était au courant de tout ce qui se passait dans son royaume.[142]

Il nous semble qu'une organisation d'espionnage telle que celle préconisée par Niẓām al-Mulk, avec de nombreux agents recevant directement un salaire provenant du budget de l'État et un réseau à ce point étendu, constitue un fait sans précédent dans l'histoire des États apparus jusque-là. Car, lorsqu'on soumet ses propos à un examen attentif, l'on se rend compte que Niẓām al-Mulk parle de la mise en place d'une institution de renseignement pérenne et non de missions limitées dans le temps. En d'autres termes, c'est une structure professionnelle qui, s'étant étendue partout, finit de surcroît par s'institutionnaliser. Il s'agit d'une vaste

---

140 *Ibid.*, p. 128-129.

141 *Ibid.*, p. 128. Kafesoğlu indique que le service de renseignements appelé *barīd* (mot qui signifie en fait « la poste », « la communication ») a été démantelé par Alp Arslan. Il ajoute que, malgré toute l'insistance de Niẓām al-Mulk, il n'y a aucune preuve que cette instance ait été réhabilitée sous le règne de Malik Šāh. Voir KAFESOĞLU İbrahim, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, *op. cit.*, p.155. Il se peut que la raison en soit l'attachement que Malik Šāh avait pour les traditions et l'éthique nomadiques à l'instar de son père. Il est cependant plus probable que Malik Šāh ait vu qu'une telle organisation ne ferait qu'accroître le pouvoir de Niẓām al-Mulk, qui contrôlait déjà toute l'administration de l'État, d'où sa réticence.

142 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p.150.

organisation de renseignements mise en place afin de se prémunir aussi bien de menaces externes que de menaces internes. Voici ce que dit Niẓām al-Mulk au sujet de cette organisation :

« Des espions devront silloner constamment les routes des différentes provinces, déguisés en marchands, en voyageurs, en *ṣūfīs*, en charlatans ou en *darwīšs*, et faire des rapports sur ce qu'ils entendront dire, afin que rien de ce qui se passe ne reste en aucune façon ignoré et, si quelque événement vient à se produire, il faut que des mesures soient immédiatement prises en conséquence, car bien souvent des gouverneurs, des feudataires, des fonctionnaires, des chefs militaires, se sont montrés enclins à l'opposition et à la révolte et ont nourri de mauvais desseins à l'égard du souverain. Lorsque l'espion arrivait à la cour et en informait le prince, celui-ci montait à cheval, mettait ses troupes en marche, attaquait les rebelles à l'improviste, s'emparait de leurs personnes et réduisait leurs projets à néant. Si un roi tentait une attaque contre le royaume à la tête d'une armée étrangère, le souverain, qui avait pris ses mesures, le repoussait. Les espions faisaient connaître également les faits heureux ou malheureux concernant les sujets, et le roi y portait remède. (…) »[143]

Niẓām al-Mulk insiste sur l'importance de la question du renseignement pour assurer la domination du souverain sur le peuple, la justice et l'ordre et ajoute ceci : « Prendre des informations sur ses sujets et sur ses soldats, sur ce qui se passe près ou loin de lui et connaître de toute affaire qui survient, petite ou grande, est chose indispensable au souverain. S'il ne le fait pas, ce sera pour lui une honte et une preuve de sa négligence et de son défaut de justice. (…) »[144]

4) La diplomatie

A l'instar du renseignement, la diplomatie fait partie pour Niẓām al-Mulk des domaines où il doit y avoir des règles et des protocoles. D'après ce qu'il dit, Niẓām al-Mulk, de nombreux problèmes se produisaient lors de l'accueil des ambassadeurs. En indiquant les mesures à prendre pour remédier à ce problème, Niẓām al-Mulk formule ses idées sur les buts et les subtilités de la diplomatie. La manière dont il explique le lien entre renseignement et diplomatie est particulièrement digne d'intérêt :

---

143 *Ibid.*, p. 134.
144 *Ibid.*, p. 118.

« Quand des ambassadeurs viennent des pays étrangers, il n'en faut donner avis à personne, jusqu'à ce qu'ils soient arrivés à la cour. A l'aller comme au retour, nul ne les fréquentera ni ne leur fournira de renseignement. On attribuera cette manière d'agir à l'inadvertance et à la négligence apportée dans cette conjoncture. Il faut recommander aux fonctionnaires placés aux frontières, lorsque quelqu'un se présentera à eux, d'envoyer un cavalier et de faire connaître à la cour le nom de la personne, le lieu d'où elle vient, le nombre des cavaliers et des gens de pied qui forment sa suite, la nature de ses bagages, l'importance de son train et le but de son voyage. Ils désigneront un homme de confiance pour accompagner ces gens et les conduire dans telle ville désignée d'avance, où cet agent les confiera à un de ses collègues qui recevra l'ordre de les conduire dans une autre ville ; on agira successivement ainsi dans chaque ville et dans chaque district, jusqu'à leur arrivée à la cour. On leur fournira des vivres à chaque étape, on les traitera avec égards et on les fera partir satisfaits. Ils voyageront de la même manière à leur retour. Si l'on se conduit bien ou mal à leur égard, il en sera comme si on avait traité bien ou mal leur souverain.

Les princes se sont témoigné, de tout temps, beaucoup d'égards les uns aux autres et ils ont traité leurs envoyés avec honneur, pour rehausser ainsi leur dignité et leur gloire. Si parfois la division a éclaté entre des souverains et si des ambassadeurs ont été envoyés, eu égard aux nécessités du moment, ils ont toujours pu s'acquitter de leur mission suivant leurs instructions ; jamais ils n'ont été molestés et jamais on n'a manqué à l'habitude de les bien traiter, ce qui serait désapprouvé par tout le monde. C'est ainsi que nous voyons qu'il est dit : « *Et l'Envoyé ne peut ne recevoir qu'un bon traitement évident*. »*

Il est nécessaire de savoir que les souverains, en s'envoyant les uns aux autres des ambassadeurs, n'ont pas seulement pour but de remettre une lettre ou de transmettre un message qu'ils font connaître au public, mais ils ont en vue la connaissance de cent désirs divers. Ils veulent, en effet, se renseigner sur l'état des routes et des défilés, sur les lieux où se trouvent des cours d'eau, des puits et des abreuvoirs ; savoir si les routes sont praticables ou non pour une armée, où l'on trouvera des fourrages, et où on n'en trouvera pas, quels sont les agents que l'on rencontrera exerçant l'autorité ; quelle est la force des troupes du prince, quelle est la quantité de ses approvisionnements en armes offensives et défensives. Ils veulent être instruits de la manière de vivre du prince, avoir des informations sur sa table, sur ses réunion intimes, sur l'organisation de sa cour et sur ses habitudes. Ils désirent savoir s'il joue au mail et s'il va à la chasse ; ils souhaitent être renseignés sur son caractère, sur sa manière d'être, sur ses largesses, sa mine, sa générosité, sa tyrannie ou son équité ; savoir s'il est vieux

ou jeune, instruit ou ignorant, si son royaume est ruiné ou florissant, son armée satisfaite ou non, ses sujets riches ou pauvres, s'il est actif ou négligent en affaires, avare ou généreux, si son vizir est capable ou non, s'il est religieux et d'une bonne conduite, si ses généraux sont expérimentés, si ses courtisans sont savants, intelligents ou non. Les souverains désirent connaître ce qu'il déteste et ce qu'il aime, savoir s'il est expansif et gai quand il s'est livré au plaisir du vin, s'il est accessible à la pitié, ou s'il reste indifférent, si son penchant l'entraîne plus vers l'amour et les propos lestes, ou vers les mignons ou les femmes. De sorte que, s'ils veulent, à un moment donné, l'attaquer, s'opposer à ses projets ou critiquer ses défauts, comme ils sont fixés sur tout ce qui le concerne, ils peuvent réfléchir aux mesures à prendre dans ces circonstances. Ils connaissent les qualités et les vices du prince et agissent en conséquence. »[145]

Niẓām al-Mulk met l'accent sur le rapport subtil entre diplomatie et renseignement en racontant une expérience personnelle.[146] Désireux d'organiser une campagne militaire avec pour objectif Mā warāʾ al-Nahr, Alp Arslan dépêcha un ambassadeur auprès du *ḫān* de Samarcande Šams al-Mulk Naṣr b. Ibrāhīm, dont il voulait s'assurer l'obéissance sans avoir à le combattre. Celui-ci envoya à son tour un ambassadeur à la cour d'Alp Arslan. Aux dires de Niẓām al-Mulk, il était d'usage à cette époque que l'entrevue entre le sulṭān et un ambassadeur soit précédé d'une réunion entre celui-ci et les vizirs afin de préparer la présentation en bonne et due forme par l'envoyé du souverain étranger du message qu'il était chargé de transmettre.

Au moment où l'ambassadeur se rendit à cette réunion, Niẓām al-Mulk était en train de jouer aux échecs avec les autres vizirs. Il venait d'en battre un et avait gardé sa bague en gage. Il porta l'anneau d'abord à la main gauche et, voyant qu'il était trop grand pour lui, le passa à sa main droite, après quoi il se mit à le triturer constamment sans en avoir conscience. Cela attira l'attention de l'ambassadeur. Une fois l'entrevue terminée, Alp Arslan fit accompagner l'ambassadeur de Šams al-Mulk par son propre envoyé au moment où celui-là reprenait le chemin du retour. Un homme qui était l'envoyé personnel de Niẓām al-Mulk faisait également partie du cortège. Le *ḫān* de Samarcande demanda à son ambassadeur de lui faire part de ses observations quant au Sulṭān Alp Arslan, son armée et ses préparatifs militaires. Son envoyé rétorqua que tout lui avait semblé parfait avant d'ajouter que le sulṭān avait néanmoins un point faible : il gardait auprès de lui un vizir hérétique, l'ambassadeur

---

145 *Ibid*., p.163-165.
* *Le Coran*, XXIV, 53/54.
146 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p.165-167.

l'ayant déduit du fait que celui-ci manipulait constamment sa bague.

Son envoyé personnel, qui était présent lors de cet entretien, fit immédiatement savoir à Niẓām al-Mulk ce qu'il venait d'entendre. Sachant qu'Alp Arslan était déjà fort mécontent que son vizir soit d'obédience šāfiʿte et pris de peur à l'idée que cette accusation d'hérésie lui parvienne aux oreilles, Niẓām al-Mulk dépensa la somme de trente mille dinars pour empêcher que cela puisse se produire. Il précise par ailleurs qu'il était coutumier pour les ambassadeurs de se livrer à ce telles activités d'espionnage.[147]

Niẓām al-Mulk enchaîne en indiquant que, lors de l'accueil des ambassadeurs au palais, le prestige du sulṭān exige qu'il soit entouré d'au moins vingt *ġulāms*. Ceux-ci doivent être beaux et d'une stature imposante et arborer des armes serties de bijoux, fabriquées spécialement pour de telles occasions. Le but de cette mise en scène étant de faire en sorte que ceux qui assistent à ce spectacle soient impressionnés aussi bien par la splendeur du palais que par la majesté du sulṭān.[148] Niẓām al-Mulk a même des idées très détaillées sur l'apparence et la personnalité qui doivent être celles des ambassadeurs

« On confiera la charge d'ambassadeur à un homme ayant l'habitude de servir les princes, hardi, sachant retenir sa langue, ayant parcouru le monde, possédant des connaissances dans toutes les sciences, sachant le Coran par cœur, prévoyant et ayant une bonne tournure et une heureuse physionomie. Il sera préférable qu'il soit âgé et instruit. Si le prince confie une mission à un de ses familiers, cela ne pourra qu'augmenter la confiance que l'on accordera à celui-ci, et s'il envoie un homme brave, courageux, bon cavalier et guerrier renommé, cela sera parfait. Le roi semblera montrer par là que tous ses sujets ressemblent à ce hardi champion. Il vaut encore mieux qu'il soit d'une noble race, car sa noblesse lui fera attribuer un rang plus élevé et augmentera sa considération. De tout temps, les souverains ont envoyé des ambassadeurs, chargés de présents, d'objets curieux, d'armes et de choses précieuses. Ils ont affecté de paraître faible et animés d'un esprit de soumission. Après avoir

---

147 Il semblerait que Niẓām al-Mulk ait utilisé cette somme pour convaincre l'ambassadeur du sulṭān de ne pas rapporter ce qui s'était passé à Alp Arslan. Il est intéressant de noter que le vizir toujours soucieux de probité a eu lui-même recours au pot-de-vin à cette occasion. Nous pouvons aussi ajouter qu'il fit preuve d'une naïveté surprenante de la part d'un homme d'Etat occupant un poste aussi important.

Un autre aspect intéressant de cette histoire est le fait que le vizir dispose de son propre ambassadeur. Il semblerait toutefois que celui-ci n'avait pas de titre officiel et qu'il était là uniquement pour faire un compte rendu. Il est même possible qu'il ait été présent uniquement sous prétexte d'accompagner le véritable ambassadeur sans qu'on sache qu'il travaille pour le compte du vizir. Si tel est le cas, cela nous fournit une preuve supplémentaire de l'extraordinaire contrôle exercé par Niẓām al-Mulk grâce au véritable État dans l'État qu'il avait mis en place. Pour conclure, cette histoire nous montre aussi qu'à cette époque, n'importe qui pouvait se voir accusé d'hérésie. Que même une personnalité telle que Niẓām al-Mulk puisse être effrayé par cette accusation nous indique que celle-ci était très souvent utilisée afin d'intimider et éliminer des adversaires politiques.

148 *Ibid.*, p.162.

donné cette illusion, ils ont, à la suite d'une mission confiée à un ambassadeur, levé des troupes et, à la tête d'hommes éprouvés, ils ont fait des incursions sur le territoire de leur ennemi et l'ont mis en fuite. On se rend compte, d'après l'envoyé, de la manière de se conduire et de l'intelligence du souverain par qui il est accrédité. »[149]

5) L'armée

Le caractère doctrinaire dont faisait preuve Niẓām al-Mulk en tant qu'homme d'État dans certains domaines est également visible dans ses opinions au sujet de l'armée. Tout d'abord, que l'on soit en guerre ou non, Niẓām al-Mulk est fermement persuadé de la nécessité d'avoir une grande et puissante armée. Selon lui, l'armée et le peuple sont les fondations mêmes du pays et de la souveraineté.[150]

S'agissant d'une royauté considérée comme d'origine divine, il ne saurait en effet être question que le peuple participe, de quelque manière que ce soit, de la souveraineté. Le statut assigné au peuple ne va guère au-delà de la condition d'esclave. Cependant, selon Niẓām al-Mulk, une souveraineté ne bénéficiant pas de l'accord du peuple ne pourrait être pérenne, ce qui n'est évidemment pas sans nous rappeler les théories contemporaines de l'État.

Il faut également souligner le fait qu'il est surprenant qu'un homme d'État tel que Niẓām al-Mulk s'en réfère au peuple au sujet de la souveraineté. Nous avons déjà vu quelles étaient ses idées sur l'attribution d'un caractère divin au souverain et à quel point il était attaché à la tradition. Or, le voilà qui avance une tout autre définition de la souveraineté. Il nous semble que l'univers émotionnel et psychique de Niẓām al-Mulk était bien plus complexe qu'on le croit. Les traditions et ses croyances qui s'en nourrissent d'un côté, les conditions de l'époque qui fut la sienne et les nouveaux conditions et besoins qui en naissent de l'autre, ont amené Niẓām al-Mulk à se lancer à la recherche de nouvelles idées. Pour revenir à l'armée : l'importance qu'elle a pour un État ne relève évidemment pas du secret et tous les puissants en sont conscients. Nous pensons néanmoins que cette formulation du sens que revêt l'armée pour l'État, dans le cadre d'un but précis de surcroît (à savoir : présider à l'union du monde musulman pour dominer ensuite la Terre entière), est liée au fait que Niẓām al-Mulk fut un homme d'État doctrinaire.

Niẓām al-Mulk sait pertinemment que c'est leur caractère militaire qui a permis aux

---

149 *Ibid*., p.167-168.

150 NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op.cit*., p. 239. Bien que ce chapitre soit présent dans ses grandes lignes dans la traduction de Schefer, comme indiqué précédement, il y manque certains points sur lesquels insiste l'auteur. Nous avons donc préféré nous référer au travail d'Ayar.

Turcs de faire irruption dans le monde musulman et que c'est grâce à cela qu'ils ont fondé des dynasties durables. Au-delà des dynasties, une armée puissante est garante de l'existence de tous les Turcs qui ont fait de cette aire géographique leur patrie, et c'est aussi le seul moyen qui existe pour réaliser l'union dont rêve le monde de l'islam. Le fait que Niẓām al-Mulk, qui était Iranien, ait pu voir cette réalité et en formule la doctrine montre à quel point il fut un grand homme d'État. Que les Turcs soient restés fidèles à cette doctrine dans la suite de leur avancée historique ne fait que rehausser l'importance de Niẓām al-Mulk. Nous pouvons par conséquent dire qu'il y aurait nécessité de faire des recherches approfondies sur certains sujets essentiels par rapport auxquels Niẓām al-Mulk a produit et formulé des idées pour le compte des dominants turcs.[151] D'après ce que dit Niẓām al-Mulk dans le *Siyāsat-nāma*, certains hommes d'État cherchèrent à persuader le sulṭān de diminuer la taille de l'armée,[152] arguant du fait qu'une cavalerie de quatre cents mille hommes[153] obérait considérablement le budget de l'État et que si ce nombre était baissé à cent mille, cela permettrait de faire de grandes économies.

Quant à Niẓām al-Mulk, il énuméra un par un au sulṭān les régions qui étaient sous leur domination, indiquant que ces terres furent conquises grâce à la présence d'une armée puissante et que si l'on veut acquérir encore plus de pouvoir et de terres, cela nécessiterait d'augmenter et non diminuer les effectifs de l'armée. Il ajouta qu'avec huit cent mille cavaliers il serait possible de conquérir tous les pays du monde, en les énumérant de nouveau un par un. Plus de soldats veut dire plus de terres, et Niẓām al-Mulk avance que ceux qui cherchent à diminuer la taille de l'armée sous prétexte de préserver le trésor de l'État sont des ennemis de l'État et du sultanat. Si l'on veut préserver le trésor, le moyen en consiste à renforcer l'armée, qui est le véritable trésor de l'État. S'il a une armée puissante, le souverain finira de toute façon par s'emparer de tous les trésors du monde.

Niẓām al-Mulk affirma également que, en cas de diminution des effectifs militaires, la loyauté envers le souverain des soldats qui se trouveraient au chômage en serait atteinte et qu'il ne serait pas exclu qu'ils puissent se révolter. Pour une armée dont le nombre de soldats passe de quatre cent mille à cent mille, les trois cent mille soldats livrés à eux-mêmes constituent un grand danger : ils peuvent en effet renverser la dynastie et détruire l'État à tout

---

151 Nous verrons la dimension doctrinaire du travail qu'effectue Niẓām al-Mulk pour les souverains turcs dans la partie consacrée aux religions et aux écoles doctrinales.

152 Voir NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p. 252-253.

153 Ce chiffre paraît exagéré. Se référant à Niẓām al-Mulk, Kafesoğlu indique à son tour le nombre des soldats comme quatre cents mille, ajoutant que la cavalerie était financée grâce au système des *iqṭāʿs*. Voir KAFESOĞLU İbrahim, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, op. cit*., p.156-163.

moment.

En résumé, pour Niẓām al-Mulk, une armée forte est une manière d'assurance tous risques pour l'État. Toutes ses affirmations vont dans le sens du renforcement de cette thèse et, lorsqu'on tient compte de ses arguments, l'on voit que, compte tenu des conditions de son époque, il est loin d'avoir tort. On voit que Niẓām al-Mulk a réfléchi aux moindres détails de l'organisation de l'armée. Par exemple, il donne des indications sur les *ġulāmān-i sarāy* (esclaves de palais) chargés de protéger le palais allant jusqu'à leur nombre exact et les qualités qu'ils doivent posséder :

« Il faut qu'il y ait continuellement à la cour deux cents hommes appelés moufred [*mufrad*], choisis avec soin, ayant tous une belle mine et une grande taille, et doués d'un courage et d'une vaillance à toute épreuve. Cent d'entre eux seront Khurāsāniens et cent Daylamites. Ils ne s'absenteront jamais de la cour, soit en temps de paix, soit en temps de guerre ; ils y seront à demeure fixe. On leur donnera de beaux vêtements ; leurs armes seront toujours toutes tenues en bon état ; on les leur remettra quand il en sera besoin et on les leur reprendra ensuite. Parmi ces armes il y aura vingt baudriers et boucliers garnis d'ornements en or, cent quatre-vingts baudriers et boucliers ornés d'argent, et des lances de *ḫaṭṭ.** On fournira à ces hommes des rations quotidiennes et on leur paiera intégralement leurs appointements. Il y aura, par cinquante hommes, un officier qui les connaîtra bien et les commandera dans le service. Il faut qu'ils soient bons cavaliers, qu'ils soient munis de tout ce qui leur nécessaire, afin que, quand les circonstances l'exigeront, ils ne restent point au-dessous de la tâche qui leur est imposée. On entretiendra de même continuellement quatre mille gens de pied de toutes races, dont les noms seront inscrits sur les registres de l'administration. Mille d'entre eux seront choisis pour être affectés à la garde particulière du souverain ; les trois mille autres seront attachés au service des amīrs et des généraux, jusqu'au moment où ils seront employés pour une affaire importante. »[154]

Quant aux dispositions à prendre concernant l'armée en tant que telle, voici ce que préconise Niẓām al-Mulk :

« Il faudra dire aux grands personnages, qui jouissent d'appointements considérables, de déployer un grand luxe dans leurs armes et dans tout ce qui est nécessaire pour la guerre et d'acheter des esclaves, car l'éclat de leur situation, leur bon renom et leur grandeur résident dans ce que nous venons de dire, et non dans la magnificence de leur mobilier et la

---

154 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 160-161.
*La calligraphie arabe.

somptuosité de leur demeure. Celui qui se conformera le mieux à ces indications sera le plus agréable au souverain : il acquerra plus de prestige et de relief aux yeux de ses égaux et de l'armée. »[155]

Niẓām al-Mulk conseille également que des provisions et du fourrage soient stockés dans les lieux de cantonnement des troupes ainsi qu'au long des trajectoires que l'armée est susceptible de suivre. Au besoin, certains lieux doivent être expropriés et rajoutés au patrimoine du souverain afin qu'y soient stockés des céréales qu'on doit se procurer régulièrement auprès des paysans. Le fait de procéder autrement, c'est-à-dire de mettre en place cette organisation alors que l'armée est déjà en marche engendrerait inévitablement des difficultés en grand nombre.[156]

Une des plus grandes réussites de Niẓām al-Mulk en tant qu'homme d'État est d'avoir appliqué le système de l'*iqṭāʿ* selon une logique militaire, afin de subvenir aux besoins d'une grande armée. Niẓām al-Mulk indique lui-même que les Ghaznévides furent les premiers à procéder ainsi[157] et expose de façon succincte le fonctionnement et les avantages de ce système dans son livre :

« Les sommes destinées à l'entretien des troupes devront toujours être liquides. Les feudataires devront avoir toujours ces sommes prêtes, libres de toute obligation et ayant cet emploi bien déterminé.

Quant aux *ġulāms* qui n'ont pas fiefs, les sommes destinées à leur solde devront être disponibles à tout moment. Il faut toujours se dire : Les dépenses de l'armée s'élèvent à tant ; il faut que cette somme soit prête et distribuée aux soldats à l'échéance, afin qu'on ne fasse pas de délégation sur le trésor ou qu'on n'en retire pas des fonds à l'insu du souverain. Il est bien préférable que le prince leur remettre leur solde de ses propres mains ; cela ne peut qu'augmenter leur attachement et leur fidélité à son égard. Ils lui seront plus dévoués, plus ardents et plus fermes dans les combats. Le système des souverains d'autrefois était différent ; ils n'accordaient jamais de fiefs, mais donnaient, en argent comptant, à chaque combattant une solde variable suivant son mérite et distribuée chaque année en quatre termes. Les soldats étaient aussi constamment approvisionnés en vivres et en munitions. Les agents des finances recueillaient les impôts et les versaient au trésor ; ils les en traient tous les trois mois pour

---

155 *Ibid.*, p. 203.

156 *Ibid.*, p.169.

157 Al-Subkī indique que Niẓām al-Mulk fut le premier à appliquer le système militaire de l'*iqṭāʿ*. Nous pouvons déduire de cela que le recours à ce système n'était pas très régulier chez les Ghaznévides. Voir AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyaï al-kubrá*, *op. cit.*, Vol. IV, p. 317.

payer les traitements que l'on appelait *pīšāgānī*. Cette méthode est encore suivie de nos jours par les princes Ghaznévides, et les gens qui reçoivent ce salaire s'appellent *iqṭāʿdār*. Grâce à ce système, si un homme d'un corps quelconque disparaît, par suite de décès ou pour toute autre cause, on en est aussitôt averti et on en prévient le chef, quand les hommes viennent toucher leur solde. On les réunit si une circonstance important l'exige. Si l'un d'eux a une excuse à faire valoir, il doit la faire connaître sur-le-champ, car on exige de leur part plus entière obéissance aux ordres donnés. Si l'un d'eux vient à s'y dérober, il est puni et sa solde lui est supprimée. »[158]

S'agissant de l'armée, une des idées les plus importantes et les intéressantes de Niẓām al-Mulk porte sur ceux qui vont en constituer les effectifs. Il est de l'avis qu'une armée formée d'un seul peuple ou d'une seule ethnie serait préjudiciable à l'État. Il ne fait aucun doute que ses expériences jouèrent un rôle important dans la formulation de cette idée. Nous avons traité en détail de la lutte pour le pouvoir qui eut lieu après la mort d'Alp Arslan et notamment qu'il ne fut possible à Malik Šāh d'accéder au trône que par l'élimination sur le champ de bataille de son oncle Qāwurd. Lors de cet affrontement, les guerriers Turkmènes se rangèrent majoritairement aux côtés de Qāwurd tandis que Niẓām al-Mulk et Malik Šāh furent surtout soutenus par des forces arabes et kurdes. Sachant qu'avec une armée à majorité turkmène, le risque de la révolte serait toujours présent, Niẓām al-Mulk prit rapidement l'initiative de la mise en place d'une armée d'esclaves salariés. Tout en contrebalançant le poids des Turkmènes au sein de l'armée dont ceux-ci ne furent pas tous exclus, cela permit la formation d'une armée placée directement sous l'autorité du souverain.

Niẓām al-Mulk évoque également les avantages nés du recrutement de ces mercenaires auprès de différentes ethnies. Selon lui, les divers groupes constituant l'armée allaient ainsi se surveiller les uns les autres, cela menant à une émulation fructueuse. Mais le fait qu'il cite expressément les noms des Khurāsāniens et des Daylamites pour le recrutement des soldats chargés d'entourer et de protéger le sulṭān montre que les militaires qui lui inspirent le plus de confiance sont ceux issus de ces ethnies :

« Il est très dangereux d'avoir une armée compossée d'hommes ayant tous la même origine ; ils n'auront aucune émulation pour bien servir et susciteront des désordres. Il faudra donc que toutes les races de l'empire fournissent des soldats. On aura ainsi deux mille Daylamites et deux milles Khurāsāniens qui résideront à la Cour. On conservera ceux qui

---

158 *Ibid*., p. 170-171.

existent et on lèvera pour les avoir sous la main ceux qui devront compléter les vides. Si on entretient aussi quelques Géorgiens* et quelques Šabānkārahides** du Fārs, cela n'en vaudra que mieux, car ce sont de braves gens.

Voici quel était à ce sujet le système du Sulṭān Maḥmūd. Il avait dans son armée des soldats de plusieurs ethnies différentes : des Turcs, des Khurāsāniens, des Arabes, des Indiens, des Daylamites et des gens de Ghur. Lorsqu'on était en campagne, on désignait dans chaque troupe les hommes qui chaque nuit devaient se livrer au repos. L'emplacement occupé par chaque nation était bien en vue et aucun détachement n'osait bouger jusqu'au jour, par crainte de celui qui l'avoisinait.

Lorsque le combat était engagée, chaque ethnie faisait preuve de vaillance et combattait avec plus de vigueur pour converser intacts son honneur et sa bonne renommée, afin que l'on ne vînt à dire : « Pendant la bataille, telle ethnie s'est comportée avec mollesse. » Toutes les troupes faisaient tous leurs efforts pour l'emporter en courage l'une sur autre. Lorsque ces princes seront ceux des gens de guerre, ils feront preuve de plus d'intrépidité et ils se montreront plus avides d'acquérir un glorieux renom ; quand ils mettront l'épée à la main, ils ne reculeront point d'un pas qu'ils n'aient fait subir une défaite à l'ennemi. Or, quand des troupes ont été deux ou trois victorieuses, cent cavaliers pris parmi elles ne tiennent aucun compte de mille cavaliers ennemis.

Personne aussi ne saurait résister à cette armée assistée par Dieu, et qui est celle de notre souverain : toutes les troupes des contrées limitrophes redoutent celles de notre roi et lui obéissent. »[159]

Le point de vue de Niẓām al-Mulk sur les Turkmènes est également intéressant. Dans la première partie de notre travail, nous avons longuement évoqué les tensions et affrontements entre sédentaires et nomades. Bien que la dynastie fondatrice de l'État soit issue de leur sein, les Turkmènes constituaient une menace permanente pour la vie sédentaire, et par conséquent l'État, à cause de leur caractère de guerriers nomades, leur volonté d'aller et venir comme bon leur semble et le fait qu'ils avaient fréquemment recours au pillage. Cela

---

[159] *Ibid.*, p.172-173.

* Les Géorgiens en question sont sans doute chrétiens. Alors Niẓām al-Mulk ne tolère pas la présence du moindre fonctionnaire non-musulman au sein de l'État, on voit que l'enrôlement de soldats chrétiens dans l'armée ne lui posait pas de problème.

**Les Šabānkārahides sont une tribu kurde vivant à l'Ouest de l'Iran. On comprend que cette tribu, qui menait une vie semi-nomadique à l'époque était appréciée par Niẓām al-Mulk à cause des qualités martiales de ses membres.

créait de toute évidence une perturbation allant du peuple sédentaire de l'Iran jusqu'au moindre échelon de l'État. Les hommes d'État iraniens réagirent notamment de façon violente aux agissements de ces nomades et les souverains seldjoukides prirent souvent exemple sur eux, appliquant une politique consistant à exercer une pression constante sur les nomades quand ils ne les éloignaient pas de force de leurs terres. Or, Niẓām al-Mulk se rend compte que la pérégrination incessante de ces foules de nomades vers l'Iran et de là, encore plus à l'ouest, n'est pas un phénomène passager et que la présence turkmène sur ces terres est désormais durable. Il voit bien que vouloir exclure ou exiler de force les nomades ne fait que créer de nouveaux problèmes. Dans le même temps, il sait que ces nomades ont de grandes capacités martiales dont il faut tirer profit. Pour toutes ces raisons, Niẓām al-Mulk est favorable à l'intégration des Turkmènes au sein de l'État et il semblerait qu'il ait cherché à oeuvrer en ce sens, car il n'y eut aucune révolte turkmène d'envergure durant son époque.

C'est ainsi que Niẓām al-Mulk formule ses idées quant à l'intégration des Turkmènes au sein de l'État :

« Les Turkmènes, bien qu'ayant causé de sérieux ennuis et étant en nombre considérable, ont cependant acquis des droits à la bienveillance de la dynastie actuelle, car ils lui ont rendu, au commencement de son établissement, de nombreux services ; ils ont beaucoup souffert pour elle, et lui sont attachés par les liens de la parenté.

Il faudra inscrire sur les registres de l'administration le nom de mille de leurs enfants, auxquels on attribuera, comme on le fait pour les *ġulāms*, une résidence particulière. Comme ils devront rester continuellement attachés au service, ils apprendront le maniement des armes et les détails du service de la cour. Ils se trouveront au milieu de gens bien, deviendront dévoués, ils serviront comme les *ġulāms* et on verra disparaître de leurs cœurs l'antipathie qu'ils témoignaient à la dynastie. Quand il en sera besoin, cinq ou dix mille hommes, désignés pour le service qui leur sera demandé, monteront à cheval à la mode des *ġulāms* dont ils auront l'équipement. Ils participeront de la sorte aux faveurs de la famille régnante ; le souverain acquerra de la gloire et quant à eux ils seront satisfaits et contents. »[160]

Comme on peut le constater, Niẓām al-Mulk déploie toute une série d'arguments afin de faire changer d'avis le sulṭān au sujet des Turkmènes : il lui rappelle que ceux-ci lui sont apparentés, qu'ils rendirent de grands services au moment de la formation de la dynastie et souligne que, ne serait-ce que pour des raisons de simple gratitude, il est injuste que les

---

[160] *Ibid.*, p.175.

Turkmènes soient ostracisés. Cela nous amène à supposer que le sulṭān et son entourage[161] étaient d'un tout autre avis à ce sujet. Qu'un homme d'État iranien avance de telles idées sur les Turkmènes en cherchant à gagner un sulṭān d'origine turque à leur cause est en soi un point qui est tout à fait digne d'intérêt.[162]

Bien que cela ne soit pas directement lié à la question de l'armée, un autre sujet évoqué par Niẓām al-Mulk est une politique concernant la prise d'otages. L'armée est presque constamment en guerre : tous les jours de nouvelles terres sont conquis et de nouvelles tribus sont soumises. Bien évidemment, celles-ci n'acceptent pas de bon gré cette situation et se révoltent dès qu'elles en ont l'occasion. Afin de remédier à ce risque, Niẓām al-Mulk préconise qu'un certain nombre de membres de chaque tribu qui est sous la domination de l'État soient retenus en otages au palais :

« Il faut dire aux *amīrs* arabes, kurdes, daylamites, grecs ou autres, qui ont récemment souscrit des engagements stipulant leur soumission, de faire résider à la cour soit un fils, soit un frère, de façon que le nombre de ces otages ne soit jamais inférieur à cinq cents. Ces *amīrs* en enverront d'autres au bout d'une année, pour remplacer et pour les faire rentrer chez eux, mais ceux-ci ne pourront partir avant l'arrivée de leurs remplaçants ; de la sorte, personne ne pourra se révolter contre le souverain sous prétexte de ne pas recevoir les subsides qui doivent lui être assurés.

Les Daylamites, les Khouzistaniens, les gens du Tabarestan, du Šabānkārahide et autres recevront des fiefs et des pensions. Cinq cents d'entre eux seront ainsi attachés à la Cour, afin qu'au moment où le besoin s'en fera sentir, elle ne soit, en aucune façon, privée du secours d'hommes énergiques. »[163]

L'ouvrage de Niẓām al-Mulk contient également des informations, aussi bien sur la sélection et l'éducation des *ġulāms* que leur organisation dans le cadre du palais. Il en ressort qu'un certain désordre régnait dans ce domaine au palais seldjoukide et que le système n'avait toujours pas pu être instauré pour de bon. Cela amène à citer en exemple les pratiques des Sāmānides dans ce domaine et, ce faisant, à raconter la genèse de la dynastie des Ghaznévides par le biais d'histoires mettant en scène Alptigin, qui était *ġulām* à la cour sāmānide, et

---

[161] L'épouse de Malik Šāh Terken Ḫātūn était une princesse karakhanide mais les Karakhanides n'étaient pas des Oghuz, et n'étaient donc pas des Turkmènes non plus. Compte tenu de la rivalité et des conflits entre différentes tribus turques, on peut supposer que les personnes de l'entourage de Malik Šāh, y compris Terken Ḫātūn, faisaient preuve de discrimination enver les Turkmènes.

[162] Pour les Turkmènes voir KAFESOĞLU İbrahim, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, *op. cit.*, p.161-162.

[163] NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 174.

Sebüktigin, qui était lui-même le *ġulām* d'Alptigin.[164]

Ces passages de l'ouvrage de Niẓām al-Mulk nous permettent d'avoir connaissance des détails du système des *ġulāms*. Mais leur importance réside surtout dans les informations qu'ils contiennent sur l'histoire des Ghaznévides. Ayant déjà évoqué celle-ci, nous nous contenterons de mettre simplement l'accent sur l'étendue des connaissances historiques de Niẓām al-Mulk.

6) La vie de la cour et l'utilisation des titres honorifiques

En faisant part de ses idées sur les subtilités de l'art de la politique tout au long de son ouvrage, Niẓām al-Mulk cherche en fait à expliquer au souverain ce que devrait être l'État. C'est la raison pour laquelle il présente des idées dans quasiment tous les domaines aux Seldjoukides, dont la dynastie est de création récente, afin de leur faire comprendre les moyens d'en assurer la perpétuation.

Lorsqu'on prend en considération les sujets que Niẓām al-Mulk aborde (parfois avec force détails), l'on comprend que les Seldjoukides ne s'étaient pas encore tout à fait défait de leurs anciennes traditions et qu'ils avaient du mal s'adapter à une culture de cour. C'est ce qui fait que Niẓām al-Mulk exprime son avis sur un très large éventail de sujets, allant des *nadīms*[165] du souverain à la dégustation du vin lors d'une fête en passant par les festins donnés au palais. Par exemple, dans un passage où il formule ses idées quant à l'organisation de la dégustation du vin lors d'une fête royale, Niẓām al-Mulk précise que nul ne doit apporter à boire et à manger de chez lui lorsqu'il se rend au palais.[166] C'est la perpétuation de telles habitudes héritées de l'ancienne culture nomadique qui pousse Niẓām al-Mulk à prodiguer un tel conseil au souverain. Chose plus intéressante encore, Niẓām al-Mulk nous renseigne aussi de manière détournée sur la personnalité de Malik Šāh. Il semblerait que celui-ci n'aimait

---

164 *Ibid*., p.176-195.

165 *Nadīm*, est le titre de la personne chargée d'accompagner le souverain lors d'une fête. Il ne s'agit pas de quelqu'un d'ordinaire, le but étant que le souverain acquière du savoir et de la culture en sa présence. Ce qui fait que les *nadīms* devaient savoir lire et écrire comme s'ils étaient des secrétaires, s'y connaître en poésie, être dotés de savoirs médicaux, connaître les histoires des peuplades d'autrefois, maîtriser les sujets relevant de la religion, savoir jouer aux échecs et au backgammon. Voir NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit*., p. 361-362. Schefer traduit *nadīm* par « courtisan. »

166 « [I]l est défendu d'apporter un flacon de vin et d'amener avec soi un échanson. On n'a jamais toléré pareille habitude, elle est on ne peut plus blâmable. On a toujours emporté du palais les mets et les fruits secs et on n'a rien apporté de chez soi aux réunions royales, car le souverain étant le père de famille universel et les humains formant sa famille et étant ses serviteurs, il ne faut pas que ceux qui reçoivent de lui leur subsistance apportent de chez eux leur nourriture et leur vin. S'ils en apportent parce que le sommelier du palais ne leur en donne pas (de bon), il faudra adresser à celui-ci une verte semonce. Le vin qu'on lui livre est excellent, pourquoi donc en donne-t-il de mauvais ? Il faut faire disparaître cet abus. » NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p.198-199.

guère aborder des sujets sérieux tels que la politique, sa préférence allant plutôt aux divertissements. Tout en lui disant qu'il a le droit de s'amuser, Niẓām al-Mulk conseille au souverain de le faire avec ses *nadīms* plutôt qu'avec de hauts fonctionnaires ou des commandants haut gradés :

« Le prince ne saurait se priver de la société de commensaux dignes d'être admis auprès de lui, car si la plus grande partie de son temps s'écoule au milieu des ses esclaves, son prestige en recevra une grave atteinte, il perdra toute considération et son caractère s'avilira, car ces gens ne sont pas dignes d'être admis dans sa société. S'il fréquente plus que de raison les hauts fonctionnaires, les généraux, les gouverneurs respectés, son autorité en souffrira, ses ordres seront mollement exécutés. Les fonctionnaires auront moins de retenue et feront disparaître l'argent de la circulation.

Il est nécessaire que le souverain s'entretienne avec son vizir des affaires de l'État et de tout ce qui concerne l'armée, les finances et la prospérité générale. Il faut qu'il s'occupe des_mesures à prendre contre les ennemis de l'empire et de tout ce qui se rapproche de ce sujet. Tous ces objets font naître un surcroît d'ennuis et de préoccupations et mettent l'esprit à la torture, car ils ne laissent point un instant de repos. Les courtisans dont je viens de parler ne sont d'aucune utilité pour les affaires de l'État, mais, par leurs plaisanteries et par la liberté de leur langage, ils peuvent égayer le prince, et si celui-ci désire que l'on s'épanche plus librement devant lui, ils pourront raconter des traits d'esprit plaisants, des bons mots, des aventures excitant le rire et des anecdotes curieuses. La société des courtisans ne porte aucune atteinte ni à la majesté, ni à l'autorité du souverain, car c'est pour lui tenir constamment compagnie qu'ils ont été placés auprès de lui. »[167]

L'utilisation des titres honorifiques (*laqab*) fait également partie des sujets dont traite Niẓām al-Mulk. Cela constitue un problème pour ce vizir dont la méticulosité en matière de fonctionnement de l'État est proverbiale : il se plaint au sultan de l'inflation de titres dû au fait que le premier venu s'en attribue. Or, un titre indique la fonction et la situation sociale de la personne qui en est porteuse. Il est gênant que les Turcs, qui sont des militaires, s'attribuent les titres des fonctionnaires civils, l'inverse n'étant pas moins vrai. Les passages que Niẓām al-Mulk consacre à cette question nous permettent de comprendre l'importance qu'elle avait dans la vie étatique et sociale de l'époque. [168]

---

167 *Ibid.*, p. 199-200.
168 *Ibid.*, p. 233-244.

Relatant par le menu les efforts déployés par le sulṭān Maḥmūd afin de se faire attribuer un titre par le calife, Niẓām al-Mulk critique par le biais de cette histoire le fait que le moindre de ses contemporains possède un titre alors qu'auparavant même les sulṭāns devaient déployer des efforts considérables pour en obtenir un. Le calife al-Qādir octroya le titre de *Yamīn al-dawla wa Amīn al-milla* au Sulṭān Maḥmūd (999).[169] Niẓām al-Mulk relate que, lorsque Maḥmūd réclama ultérieurement de nouveaux *laqabs* par le biais de la diplomatie, sa demande resta lettre morte. Le fait que le calife attribue des *laqabs* aux souverains de petits pays provoqua la jalousie de Maḥmūd, qui renouvela sa requête en énumérant tout ce qu'il avait accompli au nom de la religion islamique. Le calife lui répondit en affirmant que Maḥmūd lui était précieux et qu'il était tout à fait au courant de ses accomplissements avant d'ajouter que le *laqab* qu'il lui avait déjà donné était supérieur à tous les autres et qu'il était suffisant du fait de tout recouvrir.[170] Niẓām al-Mulk raconte cette anecdote afin de montrer que recevoir un *laqab* n'est pas une chose anodine. Selon lui, les titres devraient dépendre de la fonction et de la situation sociale des uns et des autres. Voici ce qu'il en dit précisément :

« Les *qāḍīs*, les *imāms* et les *ʿulamāʾs* recevaient les titres de *: Maǧd al-dīn* (la gloire de la religion), *Šaraf al-Islam* (la noblesse de l'islam), *Sayf al-Sunna* (l'épée de la loi religieuse), *Zayn uš-Šarʿiyya* (l'ornement de la loi religieuse), *Faḫr al-ʿUlamāʾ* (la gloire des docteurs), et autres titres semblables, parce qu'ils se rapportent tous à la religion.

Le prince doit punir, et ne pas autoriser à les porter, les gens qui se les attribuent sans appartenir à la classe des interprètes de la loi.

On caractérisait de même, par le mot *al-dawla*, les titres des chefs d'armée et des possesseurs de fiefs militaires. Ainsi, ceux-ci sont qualifiés de *Sayf al-Dawla* (l'épée de l'empire), *Ḥussām al-Dawla* (le glaive de l'empire), *Ẓahīr al-Dawla* (celui qui assiste l'empire), et d'autres dénominations semblables.

Le mot *mulk* (royaume, État) caractérisait les titres des gouverneurs et des administrateurs. *Šaraf al-Mulk* (la noblesse du royaume), *ʿAmīd al-Mulk* (le soutien de l'État), *Niẓām al-Mulk* (celui qui règle l'État), *Kamāl al-Mulk* (celui qui donne la perfection à l'État).

Ces règles tombèrent en désuétude après le règne du Sulṭān Alp Arslan, qui jouit du bonheur éternel. La distinction établie entre les différents titres disparut ; la confusion fut

---

169 NAZIM Muhammad, *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna*, *op. cit.*, p. 45.
170 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 234-235.

extrême, et, comme les moindres personnages sollicitaient des dénominations honorifiques et qu'elles leur étaient accordées, elles tombèrent dans l'avilissement.

(...)

Nous venons de dire plus haut que les mots de *dīn* (religion), *islam*, *dawla* (empire) peuvent entrer dans les titres de quatre catégories de personnes : d'abord, dans ceux des souverains, puis, dans ceux des vizirs, des docteurs de la loi, enfin, en quatrième lieu, dans celui d'un *amīr* qui est constamment occupé à combattre les infidèles et à propager l'islamisme.

(…)

En dehors du vizir, du fonctionnaire qui trace le chiffre du sulṭān, de l'intendant des finances, de celui qui présente les requêtes, des gouverneurs de Bagdad et du Khurāsān, personne ne doit employer le mot *al-Mulk* dans le titre dont il est décoré. On devra désigner (les autres fonctionnaires) sous les dénominations de *Ḫwāǧa Rašīd* [maître qui suit la voi droite], *Muqṭaʿs* [distingué], *Sadīd* [juste], *Naǧīb*[noble], *Ustād Amīn* [maître fiable], *Ḫaṭīr*, *Takwīn* [faire exister] et autres semblables, afin d'établir une distinction entre le rang et la dignité qui séparent le maître du serviteur, l'inférieur du supérieur, le personnage marquant de l'homme du vulgaire. Le prestige de l'administration sera ainsi sauvegardé.

Lorsqu'un gouvernement aura pour guide la droiture, on s'en apercevra promptement. Les souverains justes et équitables, dont l'esprit est toujours en éveil, ne traitent pas les affaires sans s'être livrés à des investigations. Ils s'enquièrent des règles et des coutumes observées par leurs prédécesseurs, ils consultent les livres et, par de bonnes mesures, ils font aboutir leurs entreprises à un heureux résultat. Ils accordent les titres en se conformant au règlement qui les régit et ils abolissent les innovations fâcheuses, passées en usage, grâce à un jugement solide, à des ordres qui sont obéis et au tranchant de leur glaive. »[171]

---

[171] *Ibid*., p. 241-244. Après avoir déclaré être le premier vizir à avoir reçu le *laqab* de « *mulk* », Niẓām al-Mulk ajoute que son *laqab* précédent était Qiwām al-Mulk (Le soutien du royaume). Voir *Ibid*., p. 242. Le fait que Niẓām al-Mulk parle de lui-même à la troisième personne peut faire penser qu'il s'agit d'un rajout fait ultérieurement à son ouvrage : il n'en reste pas moins que le fait qu'il soit le premier vizir à recevoir le *laqab* de « *mulk* » est une information qui a son importance. Du fait d'avoir servi deux souverains en tant que vizir, Niẓām al-Mulk possédait également le *laqab* de *Tāǧ al-Ḥaḍratayn* (La couronne des deux altesses). Le calife lui octroya de plus le *laqab* de *Raḍi amīr al-mu'minīn* (Agrément de l'émir des croyants). Voir NIẒĀM AL-MULK, *Siyāsat-nāma aw Siyar al-Mulūk*, *op. cit*., p. 19.

C) La doctrine étatique de Niẓām al-Mulk

1) La religion de l'État

Un des aspects les plus remarquables – si ce n'est le plus remarquable – de Niẓām al-Mulk en tant qu'homme d'État est la politique du maḏhab dont il a été le théoricien avant d'en être le pionnier dans la pratique. La plupart des chapitres du *Siyāsat-nāma* dont la rédaction est postérieure à ceux que nous avons déjà évoqués sont consacrés à l'historique des mouvements politico-religieux que Niẓām al-Mulk tenait pour hérétiques, ainsi qu'aux moyens de les combattre. Niẓām al-Mulk a des idées encore plus arrêtées dans le domaine de la religion que s'agissant de l'organisation de l'État, allant de la bureaucratie à l'armée. C'est peut-être cela qui l'a poussé à chercher à transformer le sunnisme en doctrine étatique.

Vu d'aujourd'hui, le sunnisme semble de prime abord ne pas présenter de problème du point de vue du pouvoir. En ce sens, le sunnisme fut également adopté par les sulṭāns du fait qu'il était considéré par eux comme un moyen utile pour s'assurer l'obéissance du peuple et asseoir leur propre légitimité. Mais lorsqu'on étudie attentivement l'histoire des maḏhabs et des *firaqs* (sectes), il devient possible de remettre en question cette vision des choses.

Il est vrai que, politiquement parlant, le sunnisme adopte une position prudente en matière de politique. Mais celle-ci est essentiellement due à l'opposition extrêmement virulente des écoles et des *firaqs* qui s'y opposent. Il est communément admis que l'opposition destructrice à base de *takfīr* (nom verbal de la deuxième forme du verbe *kaffara*, *kāfir* ou incroyant) des Ḫāriğites donna naissance au murğiʾa (le mouvement politico-religieux primitif).

Il est vrai que la dimension modérée du murğiʾa fut adoptée et centralisée par le sunnisme, la fonction modératrice de celle-là devenant ainsi une des caractéristiques de la tradition politique sunnite. Durant tout ce processus, le sunnisme devint l'école qui se prononçait en dernier et procédait à l'organisation nécessaire une fois que les écoles ḫāriğite, šīʿa, muʿtazila, ou encore murğiʾa avaient défini leur position dans le cadre du processus de débats et d'opposition qui a son origine dans l'imamat. En ce sens, le sunnisme doit être considéré comme une école instaurée en grande partie sur le socle d'un contrat social et dans le cadre d'un consensus général.[172] Comme nous l'avons indiqué plus haut, à l'époque

---

[172] Pour de plus amples informations voir EVKURAN Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak, op. cit*., p. 88-89.

médiévale islamique, parmi les facteurs qui déclenchaient massacres et dévastations à grande échelle, l'un des plus importants était la recherche d'un «l'islam véritable. » Par conséquent, chaque *maḏhab* et *firqa* luttait afin de faire admettre à la majorité du peuple que sa pensée représentait « l'islam véritable » et, ce faisant, en faire la pensée dominante du monde musulman. Mais cette lutte causait très souvent de véritables ravages.

Nous pouvons observer que Niẓām al-Mulk prit des initiatives sans précédent sur le plan institutionnel pour mettre fin à la guerre que se livraient *maḏhabs* et *firaqs,* qui comptaient parmi les acteurs importants de l'époque, afin d'imposer leur version de « l'islam véritable. » Cela était motivé par le fait que l'opposition virulente des nombreux *maḏhabs* et *firaqs* de l'époque finissait par rendre discutable la légitimité des détenteurs mêmes du pouvoir. Bien que le sunnisme ait pris forme en tant que théorie ou idéologie de la stabilité avant Niẓām al-Mulk, il est loin d'avoir la dimension à laquelle il prétend sur le plan social et politique à cet égard.

Il est bien évident que la forme et les pratiques de l'administration d'un État dépendent des circonstances de son époque. C'est la raison pour laquelle Niẓām al-Mulk a remodelé les domaines relevant de l'autorité et des prérogatives de l'État en fonction des problèmes par lesquels celui-ci se trouvait littéralement assiégé. Les pouvoirs confrontés à une crise tendent, en particulier lorsque celle-ci prend des proportions chaotiques, à caractériser le problème comme provenant d'un vide autoritaire et optent pour des mesures aptes à y remédier.

Autrement dit, la transformation par Niẓām al-Mulk du sunnisme en une doctrine d'État peut être vue comme une conséquence des luttes sectaires et destructrices que se livraient *maḏhabs* et *firaqs,* ainsi que de leur confrontation avec l'État. Selon Niẓām al-Mulk, la restauration de l'unité politique défaite par ces affrontements nécessite que soit adopté un *maḏhab* unique ouvert à tous, et celui-ci doit être un *maḏhab* adopté par l'État qui en a fait sa doctrine religieuse. En d'autres termes, l'État doit à la fois se réorganiser lui-même et réorganiser la société en fonction d'un seul *maḏhab* : c'est le seul et unique moyen pour mettre fin au chaos.

La place singulière que Niẓām al-Mulk occupe dans ce cadre précis tient à ce qu'il fasse de la religion un outil au service du système en mettant l'État au-dessus de tout. Ce qui fait que l'on peut le définir comme un homme d'État doctrinaire. Niẓām al-Mulk ne fait pas de

contribution personnelle à la formation et au renforcement de l'idéologie sunnite.[173] En revanche, en consolidant la domination de celle-ci grâce au système de madrasas qu'il met en place, en tissant des liens entre l'État et les docteurs de la religion et en attribuant un statut de quasi-fonctionnaire à ces derniers, il établit un modèle qui sera suivi par les États turcs à venir. Il s'agit d'une transformation qui n'est pas seulement quantitative mais aussi qualitative. Comme indiqué précédemment, le monde du savoir est désormais sous la domination de l'État : par conséquent, l'essentiel des recherches et débats intellectuels se font désormais en fonction des besoins et priorités de l'État. L'on peut également qualifier cela de processus de formation de l'idéologie officielle de l'État.

Il s'agit là d'un fait sans précédent pour le monde musulman. La profonde singularité de Niẓām al-Mulk tient au fait qu'il soit le premier à mettre véritablement un tel modèle. En élargissant le cadre historique, il devient possible de constater que toutes les puissances ayant dominé ces territoires (à commencer par les Turcs) ont perpétué leur pouvoir grâce à leur adoption de cette doctrine. Il serait même tout à fait intéressant d'étudier la corrélation entre celle-ci et l'arrivée au pouvoir du chiisme en Iran car au moment où les Ṣafavides fondèrent leur dynastie en Iran, les chiites y étaient minoritaires. L'Iran n'est devenu une terre chiite qu'une fois que le chiisme y est devenu une idéologie officielle suite à la coercition exercée par l'appareil d'État.

En tenant compte de l'ensemble de ces points, il devient possible de constater que nous avons affaire à une situation inédite dans le domaine des relations entre l'État et la religion. Les États disposent désormais d'une idéologie officielle fondée sur des principes religieux. A titre d'exemple, dans le système de pouvoir turc, l'idéologie sunnite fut à la fois le fondement même de l'État et la pierre de touche de ses politiques, et ce sans discontinuité jusqu'au jour d'aujourd'hui. Rien que ce phénomène suffit à illustrer l'importance considérable du rôle que Niẓām al-Mulk joua dans l'histoire.

Lorsqu'on met en parallèle ce qu'écrit Niẓām al-Mulk dans le *Siyāsat-nāma* et les événements historiques, il devient plus facile de voir les différentes étapes de la transformation du sunnisme en idéologie officielle de l'État. La première de celles-ci consiste en une épuration au sein de l'appareil d'État : du premier au dernier échelon, ne peuvent être

---

[173] Niẓām al-Mulk était hostile envers toute secte autre que le sunnisme. Il était capable de s'adresser directement à des savants chiites en s'exclamant : «Vous êtes les ennemis de la religion qui insultez les premiers convertis à l'islam ! Votre devise est celle des hérétiques ! Rétractez-vous ! ». Voir NIẒĀM AL-MULK, *Siyāsat-nāma aw Siyar al-Mulūk*, *op. cit*., p. 30.

agents de l'État que ceux qui sont de confession sunnite. La deuxième étape consiste à dominer et orienter le monde intellectuel en versant des subsides aux docteurs de la religion. Du reste, la fonction principale des madrasas consistera à faire en sorte que les religieux qui vont servir cette politique soient formés sous le contrôle strict de l'État. La troisième étape consiste à taxer tous les courants qui ne rentrent pas dans le cadre de l'idéologie sunnite d'hérétiques et d'ennemis de l'islam et à les combattre. Cette lutte doit être menée avec les moyens de l'État et directement par l'État lui-même. Le but visé est l'éradication et la destruction des courants en question : il ne faut reculer devant aucune mesure, si sévère fût-elle, pour assurer l'assainissement de l'islam et la survie de l'État. A l'instar de l'État, il est nécessaire de procéder à une épuration au sein de la société. Si l'objectif visé est l'unité politique du monde musulman, il ne faut pas oublier que celle-ci ne peut être obtenue qu'en s'appuyant sur un fondement social épuré.

2) Les circonstances qui influencèrent la politique religieuse de Niẓām al-Mulk

La principale raison qui incite Niẓām al-Mulk à penser que la religion doit être placée sous le contrôle de l'État est la division – voire l'éclatement – politique du monde islamique. Cette situation provoque une lutte sans fin entre les différents centres de pouvoir, ce qui met à mal le tissu social tout en engendrant des recherches pour trouver de nouvelles voies. En d'autres termes, ce sont les États faibles qui créent le plus de problèmes. La conclusion que l'on en tire est que c'est l'affaiblissement de l'institution califale et la présence d'États faibles qui vivent à l'ombre de celle-ci qui sont à l'origine de l'apparition de tant de croyances, idées et courants politiques différents. La restauration du califat étant désormais difficilement envisageable, le besoin d'un État puissant à même de dominer le monde musulman, en se chargeant au besoin de contrôler l'institution califale pour y arriver, se fait donc ressentir.

Par ailleurs, le monde sunnite est désormais confronté à une grave menace. A cause des Fāṭimides, qui sont les maîtres de l'Égypte, et du courant de l'Ismāʿīliyya qui s'épanouit sous leur protection, la légitimité du califat est désormais sujette à caution, ce qui ne fait qu'approfondir les lignes de faille qui parcourent l'islam. D'un point de vue politique, l'objectif prioritaire consiste en l'élimination de cette menace – nous savons par ailleurs que les Seldjoukides avaient les Fāṭimides dans leur ligne de mire et, bien que n'ayant pu conquérir l'Égypte, ils parvinrent à leur barrer la route en plaçant la Syrie sous leur

contrôle.[174]

Une fois cette menace extérieure définie, des liens sont établis entre celle-ci et les menaces intérieures. En fait, la présence des Fāṭimides ne fait qu'apporter de l'eau au discours Seldjoukide sur les menaces intérieures. Il est bel et bien vrai que les Fāṭimides divisent le monde musulman et créent du chaos en semant la zizanie : le danger qu'ils représentent est donc tout à fait réel. Il ne serait évidemment pas pertinent de relier la moindre menace intérieure aux agissements d'ennemis extérieurs. Mais, à l'instar de notre époque, la rivalité entre grandes puissances contemporaines a été de tout temps inévitable. Ces puissances s'engouffrent par ailleurs dans la moindre brèche que leur offrent leurs adversaires. Les États qui ne parviennent pas à établir leur unité politique ne peuvent pas non plus se développer sur le plan économique.

Il ne fait donc aucun doute que les Seldjoukides peuvent légitimement reprocher aux Fāṭimides d'être de mèche avec des mouvements d'opposition qui agissent sur leur territoire. Cependant, l'essentiel réside en la variété et la pérennité de tels mouvements. Il est inévitable qu'il y ait des mouvements d'opposition politique adoptant des formes religieuses, car leur émergence a à voir avec des raisons sociales, culturelles, politiques et économiques. Aucune croyance ne peut rester à l'état pur et maintenir indéfiniment son unicité, car toutes les sociétés cherchent à façonner leur système de croyance de manière à l'adapter à leurs acquis culturels, leurs traditions et leurs intérêts socio-économiques. Aucune religion, aucun système de croyance ne font exception à cette règle.

Il est à souligner que, sur le plan pratique, cet état de fait était accepté jusqu'à cette époque. Pour commencer, dès l'époque du Prophète, non seulement la présence d'autres religions monothéistes fut tolérée, mais l'on fit de surcroît preuve de respect envers celles-ci. De même, avec le temps, les relations entre les musulmans et les adeptes de ces religions furent déterminées par des règles juridiques précises.Tout en menant une lutte idéologique et politique sans merci contre le chiisme, et malgré la difficulté qu'ils éprouvaient à accepter et à tolérer l'opposition que représentait celui-ci, les Seldjoukides n'allèrent pas jusqu'à en nier la réalité. Après tout, que les chiites l'acceptent ou non, le calife était aussi leur chef spirituel à eux : le véritable noeud du problème était la question du *bayʿa* (reconnaissance de l'autorité

---

[174] Selon de nombreux historiens, l'Anatolie aurait été conquise de façon volontaire et systématique. Comme indiqué dans la première partie de ce travail, il est difficile d'affirmer que tel ou tel souverain seldjoukide, Alp Arslan compris, ait pu nourrir un tel dessein. Bien au contraire, pour eux le véritable objectif est la conquête de l'Egypte. C'est précisément pour cette raison qu'il y eut d'abord une concentration de Turkmènes en Syrie du Nord et non en Anatolie. Bien que ces populations aient ensuite migré vers l'Anatolie, les Turkmènes qu'on retrouve aujourd'hui encore en Syrie sont la mémoire vivante de ce processus.

du calife).

Or, en la personne des Fāṭimides, les Seldjoukides avaient désormais affaire à un nouveau centre de pouvoir susceptible d'aller jusqu'à menacer le califat et à en remettre en cause la légitimité. Le problème interne et le problème externe ne font désormais qu'un : il ne s'agit plus de *bayʿa* mais d'une question de vie ou de mort. Dorénavant, le chiisme n'est plus une idéologie d'opposition mais une idéologie ennemie, par conséquent ses adeptes sont considérés comme des ennemis à leur tour.

Il s'agit là d'un véritable moment de rupture pour le monde musulman. A un moment où l'aspiration à l'unité est au comble, sont tracées des limites qui rendent celle-ci à jamais impossible. Au nom de l'unité, les pouvoirs tiennent désormais aux masses un discours fondé sur l'annihilation de l'ennemi et l'absolutisation de leur propre existence. Il n'est désormais plus question d'acceptation et de tolérance mais de refus et d'une lutte à mort.

Dans ce tableau que nous avons essayé de dresser de manière succincte, la place qu'occupe Niẓām al-Mulk est celle d'un homme d'État qui prend des initiatives, détermine des politiques et planifie une stratégie de lutte. Il est conscient de la réalité suivante : jusque-là, c'est la religion qui, forte de l'accumulation de savoirs et de débats fondés sur le *fiqh* et le *kalām*, a façonné l'État mais cette situation doit désormais s'inverser. Le califat est à bout de souffle : l'institution califale doit absolument être préservée, mais c'est désormais à un État puissant de s'imposer et d'assumer le leadership. Continuer à laisser le savoir guider l'État ne peut qu'aggraver le désordre et le chaos déjà présents, sans que l'on sache où cela peut mener. Après tout, cela peut avoir pour conséquence l'arrivée au pouvoir du chiisme, ce dont les Fāṭimides fournissent la preuve. Désormais, tous les courants et écoles de pensée doivent être contrôlés de près et c'est l'État qui devra assurer leurs fonctions en mettant en place les institutions nécessaires.[175]

Un *imām* ou un *ʿālīm* (savants en sciences religieuses) doivent par-dessus tout obédience et loyauté à l'État, et ce sans limite aucune. Comme l'affirme Niẓām al-Mulk, si un espion peut se déguiser en religieux, un religieux peut aussi aisément remplir la fonction d'informateur et cela ne saurait souffrir la contradiction. Nous arrivons à la fin de cet aperçu des circonstances qui influèrent sur la formation de la doctrine religieuse de Niẓām al-Mulk. Au risque de nous répéter, il nous semble utile de souligner une fois de plus le point suivant : Niẓām al-Mulk est un homme qui a la foi chevillée au corps et qui vise à établir la domination victorieuse de sa propre croyance. C'est un adepte zélé du *maḏhab* šafīʿite qui, sur le plan

[175] Il ne s'agit par pour l'État de se défaire de la religion mais de façonner une religion d'État.

personnel, est sans tolérance aucune en matière de religion. Il est donc nécessaire de tenir compte du rôle joué par cet aspect de sa personnalité dans la formulation de sa propre doctrine.

3) Les courants religieux dont il est question dans le *Siyāsat-nāma*

Dans son *Siyāsat-nāma*, Niẓām al-Mulk énumère tous les courants religieux qu'il tient pour hérétiques en retraçant l'historique de chacun d'eux.[176] Il est frappant de constater que le courant qu'il place en tête de liste est le mazdakisme. Niẓām al-Mulk accordait clairement une importance notable, aussi bien à l'émergence du mazdakisme qu'à la lutte menée par Nūšīravān contre celui-ci.[177]

Nous avons déjà traité de ce sujet et indiqué qu'une des raisons pour lesquelles Niẓām al-Mulk s'intéresse d'aussi près au mazdakisme est la priorité absolue qu'il accorde à l'État. Homme profondément attaché à l'histoire et à la culture de l'Iran, il tient ce courant pour responsable de l'affaiblissement de l'ancien État perse. C'est ce qui le pousse à soutenir le zoroastrisme dans l'affrontement qui l'oppose au mazdakisme, qu'il vilipende autant que faire se peut, notamment en le taxant de courant hérétique. Non content d'établir une analogie entre le mazdakisme et les courants hérétiques qui lui sont contemporains, Niẓām al-Mulk pense qu'il en constitue l'origine même.[178] Qu'elle soit d'origine intuitive ou nourrie de connaissances et d'observations, il s'agit là d'une observation importante. Car il est vrai que, indépendamment de leurs origines, l'essentiel des courants hérétiques ont pris racine et se sont épanouis en terre iranienne. Durant ce processus, non seulement ils purent se déployer dans les strates sociales les plus favorables aux mouvements d'opposition religieux d'antan mais ils finirent par se confondre avec eux. Autrement dit, à l'instar des puissants du passé, il arrivait que leurs opposants changent à leur tour de religion.

Il était naturel de la part d'une personne issue de la culture dominante comme Niẓām al-Mulk de prendre le parti du zoroastrisme plutôt que du mazdakisme car, comme dit

---

176 Les sources auxquels se réfère Niẓām al-Mulk pour la description de cette période historique sont *l'Histoire d'al-Ṭabarī*, *Chronique d'Isfahan* et *l'Histoire des califes ʿAbbāsides.* Voir NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p. 340.

177 *Ibid*., p. 286-307.

178 « La première personne qui répandit dans le monde des doctrines religieuses perverses, fut un homme qui parut en Perse. Il portait le titre de moubedi moubedan (*mōbaḏān mōbaḏ*) et son nom était Mazdak, fils de Bāmdāḏ. (…) » *Ibid*., p. 245. Dans la traduction d'Ayar, il est précisé que Niẓām al-Mulk fut le tout premier auteur à évoquer l'existence du *maḏhab* (secte) *muʿaṭṭila* (*ahl al taʾtīl*) de Mazdak. Voir NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, *op. cit*., p. 271. Muʿaṭṭila est un nom qui désigne ceux qui opèrent une séparation entre l'existence de Dieu et ses qualités. Par la suite, il désignera également ceux qui nient jusqu'à l'existence de Dieu, soutenant l'idée que la nature existe et suit son cours indépendamment de l'intervention d'un Créateur. Voir SİNANOĞLU Mustafa, "Muattıla", *İslam Ansiklopedisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul 2005, Tome 30, p. 330-331.

Nūšīravān, « la religion commande de sauvegarder la propriété des biens et la vertu des femmes. »[179]

Ce que dit un *mōbaḏ* à Mazdak dans la foulée de ces propos explique clairement les facteurs sociaux qui sous-tendent le conflit :

« − Le prince qui est assis sur le trône, continua le *mōbaḏ*, et exerce le pouvoir, est le fils du roi Fīrūz qui avait reçu la souveraineté de son père, qui lui-même la tenait de son père. Lorsque dix hommes auront connu la femme du roi, et lorsque celle-ci donnera le jour à un enfant, qui en sera le père ? La filiation royale sera rompue, et il n'y aura alors aucun rejeton de la famille souveraine. Une haute position et une humble situation sont inséparables de la richesse et de la pauvreté. Lorsqu'un homme est pauvre, le dénuement et la nécessité lui font une loi de se mettre au service d'un homme riche, et de recevoir de lui un salaire. Lorsque les biens seront mis en commun, les positions supérieures et inférieures disparaîtront de ce monde, et le pouvoir royal deviendra chose vaine. Toi, tu es venu pour arracher la souveraineté des mains des rois de Perse ? (…) »[180]

Niẓām al-Mulk, sait et admet volontiers que ces courants sont engendrés par l'écart entre riches et pauvres, mais comme il s'agit pour lui d'une chose à la fois naturelle et indispensable, il n'y a guère d'autre choix que de combattre ces hérésies. Signalant que le mouvement ḫurramdīn est un successeur du mazdakisme, Niẓām al-Mulk en retrace brièvement l'historique pour mieux attirer l'attention sur la manière dont ce mouvement fusionna avec les mouvements hérétiques :

« Aucun partisan de Mazdak, jusqu'à l'épouque de Hārūn al-Rašīd, ne perça dans le monde. Il était arrivé que la femme de Mazdak, Ḫurrama, fille de Fādiʿ, avait réussi à s'enfuir de Madāʾin avec deux personnes et s'était réfugiée dans la campagne de Rayy. Elle fit là de la propagande, en invoquant le nombre considérable de gens auxquels on donna le nom de ḫurramdīns.

Le calife Abū Ǧaʿfar Manṣūr mit à mort à Bagdad Abū Muslim, le maître de la vocation, en l'année 138 de l'hégire du Prophète (755). Il y avait alors à Nishapur un Guébre*, nommé Sunbāḏ, qui y remplissait les fonctions d'administrateur des finances ; il y avait été longtemps au service d'Abū Muslim, avec lequel il avait entretenu des relations d'amitié. Celui-ci avait montré beaucoup de goût pour lui et l'avait élevé à la dignité de *sipahsālār*. ** A la nouvelle du meurtre d'Abū Muslim, Sunbāḏ se rendit de Nishapur à Rayy et appela à lui

---

179 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p.292.
180 *Ibid.*, p. 296.

les Guébres de cette ville et ceux du Taberestan. Il savait que les habitants du Kouhistan de l'Irak étaient Rāfiḍites, ou sectateurs de Mazdak. Il prit donc la résolution de leur faire connaître ses doctrines et de les inviter à s'y rallier. Il massacra tout d'abord Abū ʿUbayda al-Ḥanafī, gouverneur de Rayy au nom du calife Manṣūr, et il se rendit maître des trésors qu'Abū Muslim avait déposés dans cette ville. Lorsqu'il se sentit assez fort, il fit publier qu'il allait venger le sang d'Abū Muslim et il se donna comme son envoyé; il annonça aux populations du Khurāsān et de l'Irak qu'Abū Muslim n'était pas mort; qu'Abū Ǧaʿfar Manṣūr avait voulu le tuer, mais qu'au moment de succomber, il avait invoqué le nom suprême de Dieu et avait été changé en une colombe blanche qui, en s'envolant, avait échappé aux mains de Manṣūr. Abū Muslim était, disait-il, en la compagnie du Mahdī, dans un château de cuivre et ils en devaient bientôt sortir tous les deux. Abū Muslim précéderait Mahdī dont Mazdak serait le vizir. « J'ai reçu à ce sujet, disait-il, une lettre d'Abū Muslim. »

Lorsque ces propos se furent propagés, les Rāfiḍites, les Qadariyyades, les Muʿtazilistes, et les partisans de Mazdak vinrent se ranger en foule autour de Sunbāḏ, et son parti devint tellement fort qu'il vit réunis, obéissant à ses ordres, cent mille cavaliers et gens de pied.

Lorsqu'il parlait aux Guèbres dans l'intimité, il leur disait : « Le règne des Arabes a pris fin, ainsi que le prédit un livre des Sassanides. Je ne renoncerai point à mon entreprise, tant que je n'aurai point détruit la Kaʿba dont le culte a été substitué à celui du soleil, et nous prendrons, comme autrefois, cet astre pour ḳibla. » Il disait aux Ḫurramīs: « Mazdak est devenu chiite et il nous enjoint de venger le sang d'Abū Muslim. »

Le calife Manṣūr fit, à plusieurs reprises, marcher contre eux des troupes commandées par des chefs énergiques : elles furent battues par Sunbāḏ, et plusieurs généraux furent tués. Au bout de sept années de luttes, Manṣūr investit du commandement Ǧumhūr b.ʿĀlī qui réunit les troupes du Kouhistan et celle du Fars et se rendit à Ispahan. Il y fit une levée en masse et agit de même à Qom et à Ǧibāl (Karağ).

Il emmena tout ce monde avec lui et se présenta devant Rayy, où il livra un combat qui dura, sans interruption, pendant trois jours et trois nuits. Le quatrième jour, Sunbāḏ fut tué de la main de Ǧumhūr et ses partisans se dispersèrent. Les Ḫurramīs se confondirent avec les Guèbres et tinrent ensemble, dans la suite, des conciliabules secrets. Cette secte communiste prit chaque jour une plus grande extension.

Après la mort de Sunbāḏ, Ǧumhūr entra à Rayy ; il massacra tous les Guèbres qu'il y trouva, s'empara de leurs maisons et emmena et garda en esclavage leurs femmes et leurs

enfants. »[181]

Niẓām al-Mulk, souligne de nouveau dans un autre passage le fait que les Ḫurramis agissent constamment de concert avec les bāṭinīens et que ces deux mouvements n'en font qu'un.

« Je dirai maintenant et brièvement quelques mots au sujet des Ḫurramīs, afin que le maître du monde puisse avoir une idée de leur condition. Les Ḫurramīs se sont manifesté à toutes les époques et, leurs principes étant les mêmes que ceux des Bāṭinīens, ils ont fait cause commune avec eux et leur ont donné un puissant appui ; car leur origine était commune. » [182]

C'est en ces termes que Niẓām al-Mulk explique que le mouvement ḫurramīde n'a rigoureusement rien à voir avec la religion musulmane :

« Les croyances des Ḫurramīs sont celles-ci : ils considèrent comme permis tout ce qui est défendu ; ils s'abstiennent de tout ce qui peut causer quelque incommodité au corps. Ils repoussent, dans la loi religieuse, toutes les prescriptions canoniques telles que la prière, le jeûne, le pèlerinage et l'aumône. Ils considèrent comme permis l'usage du vin, la libre disposition des biens et la communauté des femmes. Ils repoussent toute obligation religieuse. Lorsqu'ils se réunissent en assemblée, ou lorsqu'ils tiennent conseil pour s'occuper d'une affaire importante, leurs premières paroles sont pour appeler les bénédictions de Dieu sur Abū Muslim, sur Mahdī, sur Fīrūz, fils de Fāṭima, fille d'Abū Muslim, auquel ils donnent le nom de l'enfant qui sait tout (*Koudeki dana*).

On connaît, par ce qui vient d'être dit, les principes de la religion de Mazdak, et le rapprochement existant entre les Ḫurramīs et les Bāṭinīens. Ceux-ci recherchent constamment les moyens d'anéantir l'islamisme, et ces impies ne font parade d'affection pour les membres de la famille du Prophète que pour mieux attirer les hommes dans leurs filets. Lorsqu'ils ont acquis quelque force et recruté des partisans, tous leurs efforts tendent à abolir la loi religieuse. Ils sont les ennemis de la famille du Prophète et n'ont de pitié pour personne : aucune race de mécréants n'est plus impitoyable et ces deux sectes se prêtent mutuellement aide et appui. »[183]

---

181 *Ibid*., p. 308-310.
*Guèbre est le terme par lequel on désigne les loyaux adeptes du zoroastrisme.
** *Sipahsālār* veut dire commandant d'armée.

182 *Ibid*., p. 333.

183 *Ibid.,* p. 340. Il est tout à fait évident que les bāṭinīens rejetaient aussi bien les cinq piliers de l'islam que de nombreux rituels religieux. La manière dont ils interprétaient et pratiquaient l'islam pouvait varier d'une région à l'autre, voire d'un village à l'autre. Cela dit, les accusations dont ils firent l'objet portèrent notamment sur le fait de considérer le vin permis et la mise en commun des femmes. Comme nous l'avons vu dans les propos de Niẓām al-Mulk cités précédemment, on consommait du vin en toute liberté à la Cour et dans l'entourage des

Niẓām al-Mulk enchaîne sur une évocation de la révolte de Bābak.[184] A l'époque du calife ʿabbāside al-Maʾmūn 816-817, ce dernier prit la tête d'une révolte en Azerbaïdjan et parvint en peu de temps à devenir le maître de la région. Selon Niẓām al-Mulk, les Ḫurramīs mirent tout en oeuvre pour s'allier à Bābak et, s'étant soulevé à leur tour à Ispahan, s'orientèrent vers Azerbaïdjan où leurs forces s'unirent aux siennes. Cela permit à Bābak de remporter une grande victoire en mettant en déroute les armées que le calife avait lancées contre lui. Même si le gouverneur du Khurāsān ʿAbd Allāh b. Ṭāhir, chargé à son tour par le calife de mettre fin à l'insurrection, remporta quelques succès contre Bābak, celui-ci sut résister à ses assauts jusqu'en 833, date à laquelle il profita d'une nouvelle révolte des Ḫurramīs pour reprendre le contrôle de l'Azerbaïdjan.

Sous le calife al-Muʿtaṣim, ce fut au tour d'un commandant esclave du nom d'Afšīn de se voir confier la mission d'écraser la révolte de Bābak. La lutte qui les opposa s'étala sur deux ans et fit couler des rivières de sang : selon Niẓām al-Mulk, les pertes additionnées des deux camps atteignit le nombre de cent mille morts. Afšīn parvint enfin à vaincre l'armée de Bābak en déployant des ruses de guerre : fait prisonnier, celui-ci fut amené à Bagdad.

Suite à la capture de Bābak, les Ḫurramīs subirent des massacres en masse partout où ils se trouvaient. Les hommes adultes furent passés au fil de l'épée tandis que femmes et enfants se retrouvèrent réduits en esclavage. Quant à Bābak, il ne trouva la mort qu'au terme d'horribles tortures. C'est ainsi que Niẓām al-Mulk décrit le comportement qu'il eut face à la mort :

« Afšīn laissa dans la province un corps de dix mille cavaliers et hommes de pied, placés sous les ordres d'un de ses esclaves. Quant à lui, il se rendit à Bagdad, emmenant Bābak et ses autres prisonniers. On fit promener Bābak dans la ville avec un écriteau. Lorsque les yeux du calife tombèrent sur lui, il s'écria : « Chien ! pourquoi as-tu porté le trouble dans ce monde, et pourquoi as-tu fait périr tant de musulmans ? » Bābak ne répondit rien.

---

hommes d'Etat importants. Autrement dit, les élites de l'État ne se sentaient pas obligées de pratiquer l'abstination, alors que, s'agissant des gens ordinaires c'était une des normes les plus importantes de l'islam.

Quant à l'accusation de la mise en commun des femmes, l'on peut dire qu'elle repose sur une forte exagération et constitue surtout un argument de propagande, mais elle n'est pas non plus complètement dépourvue de vérité. Il est probable qu'on se livrait à des interprétations et à des pratiques transgressant les valeurs morales fondamentales non seulement de l'islam mais de toutes les autres croyances. De même, la polyandrie et une sexualité très libre faisaient partie de la réalité de certaines tribus du désert ou de la steppe où perduraient les coutumes matriarcales. Persécutés sans cesse, les bāṭinīens étaient souvent obligés de se réfugier dans les montagnes, les déserts et les steppes lointaines et il arrivait qu'ils soient intégrés dans ces tribus et qu'ils y vivent des expériences qui allaient par la suite servir de matériau de propagande pour stigmatiser l'ensemble de leur communauté.

[184] *Ibid.,* p. 334-338. Pour la révolte de Bābak et le mouvement ḫurramīde voir LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam, op. cit.*, p. 95-98.

Muʿtaṣim alors donna l'ordre qu'on lui coupât les pieds et les mains : lorsque l'une d'elles eut été tranchée, il la saisit avec l'autre et s'en frotta le visage. « Chien ! que fais-tu là, lui demanda Muʿtaṣim. − Il y a dans ce que je fais une raison, répondit Bābak. Vous voulez me couper les pieds et les mains ; c'est le sang qui fait rougir le visage de l'homme : il pâlit lorsqu'il s'échappe du corps. J'ai coloré mon visage avec mon sang afin que l'on ne vienne pas dire que la peur m'a fait pâlir. » Le calife donna l'ordre de coudre Bābak dans une peau de bœuf fraîche, de façon que les deux cornes fussent au niveau des lobes de ses oreilles. La peau se rétrécit en ce desséchant et Bābak resta attaché au gibet, jusqu'au moment où les souffrances mirent fin à son existence. »[185]

Niẓām al-Mulk consacre également une partie de son ouvrage à l'émergence des Qarmates et aux révoltes bāṭinīens qui éclatèrent dans différents endroits.[186] Il dresse l'historique du processus durant lequel le mouvement qarmaṭien, qui vit le jour en Irak, quitta sa terre natale pour s'étendre en Iran. Les Qarmates, qui se répandirent d'abord dans des régions à forte concentration chiite comme Rayy, Qom et Kashan, finirent par devoir fuir jusqu'au Khurāsān à cause des persécutions qu'ils subissaient. Ayant réuni leurs doctrines dans un recueil appelé *Kitāb al-Bayān*, ils menèrent d'abord leur entreprise de prosélytisme en secret avant de commencer à recruter ouvertement des adeptes à partir de 894, année où ils s'engagèrent dans une révolte à Damas.

Niẓām al-Mulk nous apprend que, du Khurāsān jusqu'à Damas, de nombreuses régions furent le théâtre de soulèvements durant cette période : la plupart du temps, il s'agissait de mouvements n'ayant pas de liens entre eux, qui sont apparus sous des noms différents partout où ils se manifestèrent. Les indications de Niẓām al-Mulk nous permettent de comprendre que ces mouvements bāṭinīens s'étaient confondus les uns avec les autres. Les adeptes des mouvements bāṭinīens implantés au Tabarestan et à Daylam étaient connus sous le nom d'*ʿalawīs* (alévites) et bénéficiaient de la protection de l'*amīr* du Tabarestan, qui était chiite. Selon la propagande alévite, toute personne ayant le niveau de savoir nécessaire avait le droit d'occuper le poste califal sans qu'il y ait obligation d'appartenir à telle ou telle lignée ; l'islam était issu non pas d'une seule mais de l'ensemble des ethnies existantes.[187]

Niẓām al-Mulk considéraient que les chiite*s*, dont la propagande annonçait sans cesse l'avènement imminent du *mahdī,*[188] étaient déstabilisés par la réaction du peuple face à

---

185 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p. 338.
186 *Ibid.*, p. 311-333.
187 *Ibid.,* p. 315.
188 Selon la doctrine des chiites duodécimains, le *mahdī* est le douzième *imām*, dit l'*imām* caché ou disparu

la non-réalisation de cette prophétie. Cela ne les empêcha pourtant pas de se manifester également au Khurāsān. Muḥammad Naḫšabi, qui réussit à convertir la plupart des habitants du Khurāsān, se rendit ensuite à Boukhara où il parvint aussi à influencer les hauts fonctionnaires. Gagnant finalement à sa cause le souverain sāmānide Naṣr b. Aḥmad, Naḫšabi eut dès lors les coudées franches pour faire ouvertement du prosélytisme.[189]

Les commandants turcs qui dominaient l'ensemble de l'armée et les *ʿulamāsʾ* mirent tout leur poids dans la balance et réussirent à convaincre le commandant en chef de l'armée (*sipahsālār*) d'organiser un attentat contre le souverain. Mais, ayant eu vent du complot grâce à une dénonciation, le fils de Naṣr b. Aḥmad, Nūḥ b. Naṣr mit son père au courant de la situation et tua le *sipahsālār*. Le souci principal de Nūḥ, qui ne partageait pas la croyance de son père, était surtout de préserver son droit à la succession. Persuadant son père d'abdiquer en sa faveur, il accorda sa grâce aux commandants comploteurs à condition qu'ils lui fassent allégeance et, à peine monté sur le trône, fit mettre son père aux arrêts et, non content de le faire emprisonner dans une forteresse, alla jusqu'à lui ôter la vie. Nūḥ fit ensuite attraper et mettre à mort Naḫšabi et entama un grand massacre de Qarmates dans tout le Khurāsān et à Mā warāʾ al-Nahr.[190]

Après avoir indiqué que les bāṭinīens s'étaient aussi infiltrés dans les régions de Hérat et de Ghur, Niẓām al-Mulk précise que la plupart d'entre eux étaient des bergers et des fermiers, ce qui nous permet d'avoir une idée de la base sociale sur laquelle reposait cet ordre. Les bāṭinīens subirent également des massacres à grande échelles dans ces zones.[191] Niẓām al-Mulk relate également les révoltes des bāṭinīens qui eurent lieu dans les régions du Khouzistan, du Baḥrayn (Bahreïn) * et de Laḥsā (al-Ḥasā). ** Les insurgés s'emparèrent de la Mecque et détruisirent la Kaʿba. Aux dires de Niẓām al-Mulk, cet événement, qui affecta profondément les musulmans, eut lieu en 929.[192]

Chaque fois qu'il évoque les soulèvements bāṭinīens, Niẓām al-Mulk met en avant les vilenies supposées de ce courant, et notamment la mise en commun des femmes :

(*ġayba*) et son retour sera synonyme de triomphe.

189 *Ibid.,* p. 316-317.

190 *Ibid.,* p. 317-324.

191 *Ibid.,* p. 326-327.

192 *Ibid.,* p. 327-330.

*Il ne s'agit pas du Bahreïn d'aujourd'hui. On trouve ce mot, qui veut dire « deux mers » en arabe, dans le Coran. Selon certains exégètes, il s'agit de l'endroit où les fleuves *Diǧla* (le Tigre) et *Furāt* (l'Euphrate) rejoignent la mer. C'est très probablement une zone située au nord-est de l'Arabie, à proximité du golfe persique.

** Laḥsā est également une région au nord de l'Arabie.

« Abū Saʿīd partit, se dirigea vers le Maghreb et s'établit dans la ville de Siğilmāsa, où il acquit une haute situation et convertit, tantôt par la force, tantôt par la douceur, les peuples à ses doctrines. Il proclama qu'il était le Mahdī et qu'il descendait d'Ālī. Il établit de lourds impôts, autorisa l'usage du vin et permit d'avoir commerce avec sa mère et avec sa sœur. Il donna l'ordre de maudire les Umayyades et les ʿAbbāsides. Si nous voulions parler du sang injustement versé et des lois détestables imposées par lui, notre récit serait singulièrement allongé. Le souverain qui règne aujourd'hui en Égypte* est un de ses descendants.

Pendant leur règne à Laḥsā, Abū Saʿīd et Abū Ṭāhir firent jeter dans la campagne tous les exemplaires du Pentateuque, de l'Evangile et du Coran que l'on put trouver, et on les couvrit d'immondices. Abū Ṭāhir disait: « Trois personnages ont abusé l'humanité : un berger, un médecin et un chamelier, et le dernier a été plus grand bateleur des trois. »**

Il déclara qu'il était permis d'avoir des rapports avec sa sœur, sa mère et sa fille. Il professa publiquement les doctrines de Mazdak. Il brisa en deux la pierre noire, *** il mit chacun de ces deux morceaux sur l'un des bords du trou d'une latrine, et lorsqu'il se rendait dans cet endroit, il y plaçait les pieds.

Il ordonna de maudire les envoyés et les prophètes de Dieu. Les Arabes supportèrent difficilement cette prétention. Il exigea ensuite que ceux-ci eussent commerce avec leurs mères et avec leurs sœurs; un grand nombre d'entre eux s'empoisonnèrent avec de l'arsenic et du soufre, pour ne point commettre un pareil crime; mais les habitants du Maghreb et les gens du désert, qui étaient plongés dans l'ignorance, acceptèrent, bon gré mal gré, tout ce qu'il disait. »[193]

Quant au fait que les courants bāṭinīs changent de nom d'une zone géographique à l'autre, voilà ce que dit Niẓām al-Mulk :

« Les Bāṭinīens ont suscité des troubles à toutes les époques et, chaque fois, on les a designés par un nom different. Dans chaque pays, ils ont reçu une appelation particulière. A Alep et au Caire, on les a appelés Ismāʿīli ; à Bagdad, dans la Mā warāʾ al-Nahr et Ghazna, Qarmaṭi ; à (Koufa) Kūfa, Mubārakī ; à Bassorah, Rāwandi et Burqaʿī ; à Rayy, Ḥalafī ; dans le Gorgan, Muḥammira ; en Syrie Mubayyiḍa ; dans le Maghreb, Saʿīḍī ; à Laḥsā et à

---

193 *Ibid*., p. 330-331.
* Il s'agit d'une allusion aux Fāṭimides.
**Ces trois personnages ne sont autre que Mūsā (Moïse), ʿĪsā (Jésus) et Muḥammad.
****Hağar al-Aswad*.

Baḥrayn, Ǧannābī ; à Ispahan; Bāṭinī. Quant à eux, ils se donnent le nom Taʿlīmī. »[194]

4) Les particularités des mouvements bāṭinīens et leur rapport au chiisme

Comment interpréter ces propos de Niẓām al-Mulk ? Premièrement, du Maghreb à l'ouest au Khurāsān et à l'Afghanistan à l'est, de l'Azerbaïdjan au nord au Yémen au sud, il y eut des mouvements insurrectionnels répandus dans toute l'aire musulmane à partir de l'époque des Umayyades, c'est-à-dire durant au moins quatre cents ans, et l'Iran fut un terrain important des soulèvements en question.

Ce sont des facteurs socio-politiques plutôt que religieux qui furent à l'origine de ces mouvements qui, bien qu'ayant des dénominations diverses, sont connus sous le nom générique de bāṭinīens. Il existait un grand ressentiment au sein des sociétés musulmanes contre les dominants qui, du califat aux pouvoirs locaux, occupaient les plus hauts postes et étaient impuissants à satisfaire comme il se doit les exigences du peuple en matière de justice et d'égalité. L'écart entre riches et pauvres était à son plus haut niveau et chaque nouveau courant de pensée s'opposant à l'idéologie religieuse dominante était accueilli favorablement par les couches les plus démunies, parmi lesquelles il se répandait rapidement. Deuxièmement : tandis que l'islam s'imposait en Iran et que les classes supérieures adoptaient le sunnisme dominant, l'islamisation des couches inférieures se fit par l'adoption de madhabs en opposition avec le courant principal (comme cela fut le cas des bédouins chez les Arabes et des Turkmènes nomades chez les Turcs).

Bien qu'il ne soit pas possible d'affirmer que les courants bāṭinīens et le chiisme ne font qu'un, il n'est pas non plus possible d'établir une distinction radicale entre ceux-là et celui-ci. Le chiisme est lié à l'islam et trouve son origine dans les débats autour du califat. Les courants bāṭinīens, quant à eux, se nourrissent pour l'essentiel de croyances archaïques. D'où l'importance de l'affirmation de Niẓām al-Mulk selon laquelle l'influence du mazdakisme ne se limiterait pas à l'Iran et que ce dernier serait à l'origine de tous les courants bāṭinīens. Pour ce qui est du chiisme, il constitue pour les les courants bāṭinīens une source secondaire et non pas essentielle dont ils adoptèrent des motifs tels que la vénération de l'*ahl al-bayt*, et l'amour pour ʿAlī tout en s'identifiant à sa dimension d'opposition. Il est également possible d'affirmer que les chiites se rapprochèrent des bāṭinīens pour des raisons tactiques, en vue d'affaiblir les pouvoirs sunnites. Cependant, le fait de s'enraciner et de se répandre dans les

---

194 *Ibid*., p. 332-333.

mêmes strates sociales a fait que les deux courants se sont intimement entremêlés avec le temps : il est par conséquent difficile de distinguer le chiisme des courants bāṭinīens. A tel point que, au bout d'un moment, se convertir au chiisme revenait quasiment à adopter également le bāṭinīsme. C'est ce qui fait que Niẓām al-Mulk tend à identifier l'un à autre. « *Anecdote relative à ce sujet.* − On fit entendre, un jour, au sulṭān Alp Arslan (que Dieu sanctifie son âme!) qu'Erdem voulait prendre pour secrétaire Dah Hudā Yaḥyā. Le sulṭān éprouva à cette nouvelle un violent dégôut, parce qu'on lui avait dit que Dah Hudā appartenait à la secte des bāṭinīens. Il dit à Erdem, en pleine audience publique : « Tu es mon ennemi et l'ennemi de l'Etat ! » En entendant ces paroles, Erdem tomba par terre et s'écriria : « Qu'est-ce à dire, seigneur ! Je suis le plus humble de vos serviteurs ; quelle faute ai-je donc commise dans mon service et dans la manifestation de mon loyalisme ? − Si tu n'es pas mon ennemi, répliqua le sulṭān, pourquoi as-tu admis mon ennemi à ton service ? − Quel est donc cet ennemi? Demanda Erdem. − C'est, répondit le sulṭān, ton secrétaire Dah Hudā. − Qu'est-ce donc, s'écrira Erdem. Courez en tous lieux et amenez cet homme. » On amena Dah Hudā. « C'est toi, malheureux, lui dit sulṭān, qui prétends que le calife n'est pas légitime! Tu n'es qu'un misérable hérétique. − Je suis chiite, répondit Dah Hudā. − Puisse ta femme devenir une prostituée ! s'écria le sulṭān; la secte chiite a été bonne pour te fair incliner vers les doctrines des bāṭinīens. La secte des chiites est mauvaise, celle des bāṭinīens est pire. »[195] Troisièmement, la domination de l'Iran par les Arabes suscitait un vif mécontentement au sein des couches populaires. Il existe des interprétations selon lesquelles le nom de Ḫurramdīn est commun à tous les mouvements. De même, il est possible de formuler l'hypothèse que le véritable facteur ayant présidé aussi bien à la restauration de l'ancienne culture de l'Iran à partir de l'ère des Sāmānides qu'à l'établissement de la domination du persan sur l'arabe n'est autre que cette lame de fond insurrectionnelle. Comme nous l'indiquent les écrits de Niẓām al-Mulk, petit à petit, le chiisme commença aussi d'influencer les élites de l'Iran jusqu'à devenir un paramètre important de la formation d'une nouvelle identité iranienne. Niẓām al-Mulk en était clairement conscient et, tout attaché qu'il soit à l'histoire et à la culture de l'Iran, étant avant tout un traditionaliste, le chiisme ne pouvait qu'être un phénomène dangereux à ses yeux. Ce n'est donc pas un hasard si, lorsqu'il évoque les mouvements bāṭinīens, il établit systématiquement des liens entre ceux-ci et le chiisme ainsi que les Fāṭimides.

---

[195] *Ibid.*, p. 247-248.

Quatrièmement, du fait de subir constamment des pressions, les bāṭinīens pratiquèrent leur culte secrètement en attendant l'avènement d'un temps où ils seraient enfin en sécurité.[196] Propageant leurs idées par le biais de propagandistes appelés *dāʿīs*, il ne leur fut possible de produire qu'un nombre limité d'écrits. La paucité des sources écrites qu'ils ont laissées a également à voir le fait que, ayant établi leur organisation et leurs réseaux parmi les populations les plus pauvres, où l'analphabétisme était quasi-général, la propagande des bāṭinīens se faisait essentiellement par voie orale. Le désavantage que cela représentait vis-à-vis de l'idéologie sunnite est une des principales raisons pour lesquelles les bāṭinīens s'intéressèrent aux écrits chiites, cela conduisant le chiisme à devenir progressivement une des sources secondaires du bāṭinīsme.

Quant à la culture orale bāṭinīenne, on constate que, de concert avec les arguments et les symboles du chiisme, une place de choix y est ménagée aux héros populaires tels qu'Abū Muslim, qui se voient attribuer un statut quasi-sacré. Cette production orale a engendré d'innombrables légendes - où viennent se greffer parfois des faits réels - traitant de thèmes tels que la résistance à l'injustice, l'importance de ne pas courber l'échine devant la tyrannie et la justice. Il va sans dire que la richesse culturelle iranienne est une contributrice importante de ce phénomène.

5) Un seul État, une seule religion, une seule école doctrinale

Dans les États musulmans, le statut social des adeptes des religions citées dans le Coran tels que le christianisme et le judaïsme était défini selon certains critères juridiques et ceux-là étaient appelés *ahl al-Ḏimma* (on a aussi intégré les zoroastriens).[197] Il s'agit certes d'un statut inférieur à celui des musulmans mais, à quelques exceptions près, on ne rencontre guère de pratiques telles qu'ostracisation complète, massacres systématiques ou conversions forcées à l'égard de ces populations dans l'histoire de l'islam.[198] Ce sont surtout des chrétiens et des juifs des élites qui, motivés par l'importance des taxes (*ğizya*) qui leur était imposées et l'attrait des privilèges accordés aux musulmans, choisirent de se convertir à la religion islamique. Cela étant dit, l'on peut affirmer sans hésitation qu'il y eut des populations juives et chrétiennes d'une taille non négligeable dans les pays musulmans à toutes les époques de leur

---

196 OCAK Ahmet, *Selçukların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, *op. cit.*, p. 211.

197 Les chefs des communautés juives et chrétiennes étaient nommés par le calife. Pour le statut social, la vie quotidienne et les rapports avec les autorités des communautés chrétienne et juive de Bagdad aux XIe et XIIe sieclès, voir RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, *op. cit.*, Vol. 1, p. 84-98.

198 *Ibid.*, p. 84.

histoire.

Du fait d'être généralement sédentaires et de jouer un rôle considérable dans la vie économique des villes où elles demeuraient, les populations judéo-chrétiennes avaient naturellement un haut niveau influence.[199] Le fait de compter plus de lettrés dans leurs rangs que les musulmans et d'avoir occupé des places de responsabilité dans les États pré-islamiques jouait également en leur faveur. Cela leur permit d'avoir des postes de fonctionnaire au sein des États islamiques tout en préservant leur identité religieuse. Selon une anecdote relatée par Niẓām al-Mulk, à l'époque du calife ʿUmar, l'*ʿāmil* (percepteur d'impôts) responsable d'un territoire allant de Bagdad et Bassorah au Khouzistan et représentant la quasi-totalité de l'Irak était juif. Lorsque le peuple se plaignit de celui-ci, ʻUmar ordonna qu'on trouvât un musulman à même de remplir cette tâche à sa place. Cependant, l'homme qu'il chargea de cette mission échoua à trouver un Arabe ou un Iranien qui soit à la hauteur de la fonction d'*ʿāmil* et la confia de nouveau à contre-coeur au juif. Lorsqu'il en fut informé, ʻUmar se mit en colère et dépêcha une lettre se résumant à quatre mots: « Le juif est mort. » Le juif fut immédiatement remplacé par un musulman à la réception de ce courrier.[200] Ce que voulait dire ʿUmar par la phrase « Le juif est mort », c'est que l'époque des juifs (mais aussi des chrétiens) était désormais révolu et qu'il fallait que les musulmans occupent progressivement le devant de la scène au sein de la bureaucratie. D'une certaine manière, c'est par eux que se fit la transmission des traditions des États précédents et, n'ayant guère le choix, les maîtres du nouveau système tolérèrent bon gré mal gré cette situation.[201] Ce que nous venons d'indiquer vaut également pour les États fondés en Iran : on sait que, même s'ils n'en atteignirent pas le sommet, c'est-à-dire le vizirat, juifs et chrétiens y occupèrent des postes intermédiaires et subalternes.

C'était là une situation intolérable aux yeux de Niẓām al-Mulk, d'autant que leur niveau d'activité n'avait fait qu'augmenter avec le temps :

---

199 Il arriva que les les musulmans conçussent un vif ressentiement face à la réussite des juifs et des chrétiens. Il fut par exemple interdit aux dhimmis d'ouvrir leurs commerces le vendredi et en 1088 un décret (*marsūm*) califal ordonna aux habitants juifs du faubourg Bagdadien de Ṭarīq Ḫurāsān, au nord-est de la ville, de porter un signe distictif en même temps qu'il leur interdisait de coiffer leurs cheveux à la mode turque et de donner des *kunya*-s musulmanes à leur enfants. Voir *Ibid*., p. 94-95.

200 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit*., p. 260-262. Ocak indique que, à l'instar des juifs et des chrétiens, les zoroastristes avaient droit à une certaine reconnaissance juridique, que ceux-ci formaiant la majorité de la population dans certains endroits et qu'il arrivait même que les souverains prennent part à leurs fêtes. OCAK Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092), op. cit*., p. 250

201 Ocak raconte qu'un chrétien qui travailla au palais du calife durant soixante-cinq ans dut finalement se convertir à l'islam à cause de certaines restrictions qui lui furent imposées. Voir *Ibid.,* p. 301

« [A]ujourd'hui, toute distinction a disparu; si un juif administre les affaires des Turcs et remplit l'emploi qui leur convient, on le trouve convenable. Il en est de même pour les Guébres, les chrétiens et les Qarmates. L'indifférence est complète à leur égard : ils n'ont aucun zèle pour la religion de l'islam, ils n'usent d'aucun ménagement dans la perception des impôts et n'ont aucune pitié pour le peuple. (…)

Sous les règnes de Maḥmūd, de Masʿūd, de Ṭuġril et d'Alp Arslan, jamais un juif, un chrétien ou un bāṭinī n'aurait eu l'audance de se présenter dans le camp, ni de paraître devant un grand seigneur. Les chefs de famille turcs possédaient et administraient des biens considérables et les commis des bureaux, qui avaient une croyance pure, n'auraient point admis auprès d'eux des serviteurs professant les doctrines perverses de l'Irak. Les souverains d'origine turque ne confient jamais d'emploi à ces hérétiques. Ceux-ci, disaient-ils, appartiennent à la même secte que les Daylamites et sont leurs partisans ; lorsqu'ils se sont solidement établis quelque part, ils causent du préjudice aux Turcs et molestent les musulmans. Il est de beaucoup préférable que l'ennemi ne soit pas au milieu de nous, et ces princes ont, sans aucun doute, vécu à l'abri de toute calamité. »[202]

A ce sujet, Niẓām al-Mulk cite notamment les *ḥadīṯs* relatives aux vilenies des hérétiques. Comme nous l'avons déjà indiqué à l'entame de cette partie de notre travail, il ne fait aucun doute que ces *ḥadīṯs* sont apocryphes et nous ne les citerons pas de nouveau afin d'éviter les redites. Il nous semble par contre utile de citer l'anecdote suivante que Niẓām al-Mulk emprunte à ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, et qui résume parfaitement son point de vue en la matière :

« Le prince des croyants, ʿUṯmān,* se trouvait dans la mosquée de Médine et Abū Mūsā al- Ašʿarī, assis devant lui, présentait à son examen la comptabilité d'Ispahan. L'écriture en était excellente et les comptes exacts, si bien que l'approbation fut générale et que l'on demanda à Abū Mūsā de qui était cette écriture. − C'est celle de mon secrétaire, répondit-il. − Envoie-le chercher, lui dit-on, afin que nous puissions le voir. − Mais, répondit Abū Mūsā, il ne saurait entrer dans la mosquée. − Il est peut-être dans un état d'impureté légale, observa le prince des croyants, ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb. − Non pas, dit Abū Mūsā, mais il est chrétien. A ces mots, 'Umar me donna un coup si violent sur la cuisse, que je la crus cassée. − N'as-tu point connaissance, ajouta 'Umar, de la parole et du commandement du Seigneur tout majestueux qui a dit: *O vous qui êtes croyants, ne prenez point pour amis les juifs et les chrétiens, ils sont amis les uns des autres.* **

---

202 NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 247.

Je destituai sur-le-champ ce chrétien, ajouta Abū Mūsā, et lui donnai son congé. (…) »[203]

De même, lorsqu'il relate une anecdote survenue du temps du souverain būyide Faḫr al-Dawla, Niẓām al-Mulk prétend que ce dernier a dit la chose suivante :

« Si un percepteur connaît bien les règles de l'administration et le maniement des affaires, au point de n'avoir point d'égal, et s'il appartient à une secte réprouvée, telle que celles des juifs, des chrétiens ou des Guèbres, s'il moleste les musulmans au sujet de la perception des impôts et de la reddition des comptes, s'il les traite avec mépris, il faudra le destituer, lorsque les musulmans se plaindront des procédés de cet infidèle, et ne lui confier aucune situation qui lui permette de tyranniser le peuple. On n'invoquera pas le prétexte qu'on ne trouvait pas, dans le monde entier, un écrivain et un comptable semblable à lui et que, s'il venait à disparaître, personne ne serait capable de remplir ses fonctions. Ces paroles sont des mensonges : il ne faut point prêter l'oreille à de pareil propos ; il faut donner un remplaçant à ce fonctionnaire, ainsi que le fit le chef des croyants ʿUmar (que Dieu soit satisfait de lui !). »[204]

Les propos de Niẓām al-Mulk nous permettent d'entrevoir que ce sont les souverains turcs qui font preuve de moins de tolérance envers les juifs, les chrétiens, les chiites et les hérétiques. C'est pour cette raison qu'il évoque fréquemment Maḥmūd, Ṭuġril et Alp Arslan, faisant l'éloge de la loyauté de ces souverains (et des Turcs en général) vis-à-vis de l'islam. L'anecdote suivante relatée par Niẓām al-Mulk est une bonne illustration de la rigidité des souverains turcs en matière de religion :

« C'est ainsi qu'il m'arriva une aventure sous le règne du sulṭān qui jouit maintenant du bonheur éternel. Alp Arslan (que son âme soit sanctifiée!). Il y a, dans le monde, deux sectes également bonnes, celle d'Abū Ḥanīfa et celle de Šafīʿ. Or feu le sulṭān (que la miséricorde d'Dieu soit sur lui !) était tellement ferme et sincère dans sa croyance qu'à plusieurs reprises il laissa échapper ces mots: « Quel malheur ! Si mon vizir n'appartenait pas à la secte de Šafīʿ, combien plus grands seraient son autorité et son prestige ! » (…) »[205]

---

203 *Ibid*., p. 251-252.

*Par mégarde, Schefer a écrit ʿUṯmān au lieu d'ʿUmar. La suite du texte montre de façon très claire que le calife en question n'est autre que ce dernier.

** *Le Coran*, V, 56/51.

204 *Ibid.*, p. 259-260. Il est intéressant que al-Mulk se réfère au souverain būyide Faḫr al-Dawla, car les Būyides étaient d'obédience chiite. Ce n'est donc pas très logique que Faḫr al-Dawla parle d'ʿUmar en ces termes. Il est par conséquent possible que Niẓām al-Mulk ait fait des rajouts à l'histoire relatée par Faḫr al-Dawla.

205 *Ibid*., p.165.

Niẓām al-Mulk voyait sans doute en ces souverains turcs de puissants acteurs de la mise en oeuvre de sa doctrine que résume la phrase « un seul État, une seule religion, une seule école doctrinale. » Le fanatisme excessif qu'on retrouve souvent chez les personnes fraîchement converties à une religion représentait en l'occurrence une occasion en or pour Niẓām al-Mulk. Nonobstant leur fanatisme, leurs connaissances superficielles de la religion et leur ignorance des réalités rendaient les souverains turcs vulnérables à la manipulation. De fait, tout en reflétant la vérité, les éloges que leur fait Niẓām al-Mulk évoquent également une forme de conditionnement destinés à leur faire mettre en application ce qui paraissait juste et nécessaire à leur vizir. De fait, lorsqu'on tient compte des entreprises des souverains à cette époque, on voit que le rôle de Niẓām al-Mulk y fut déterminant. Il a donc fait tout ce qui était en son pouvoir pour faire de sa doctrine une réalité.

Selon Niẓām al-Mulk, à l'exception des *maḏhabs* ḥanafite et shafīʿte, aucune religion ni croyance ne pouvait avoir droit de cité au sein de l'État et de la société. Il est exempt de toute tolérance sur ce point. Définissant les adeptes de toutes les autres croyances comme des hérétiques et des ennemis de l'État, Niẓām al-Mulk répète à l'envi que la seule option possible face à ceux-ci consiste à les annihiler :

« Il y a, au sujet des bāṭinīens, un grand nombre de traditions et de versets du Coran. Si nous voulions les citer tous, ils formeraient un volume. Telle est la situation des Rāfiḍites ; celle des Bāṭinīens est encore pire, et il faut envisager avec attention les événements qui pourront se produire. Toutes les fois que ces hérétiques se manifesteront, il n'y aura point, pour le souverain qui régnera alors, d'obligation plus méritoire que celle de les faire disparaître et de leur faire vider ses États, qui seront ainsi purifiés de leur présence. »[206]

En parlant de la révolte de Bābak, Niẓām al-Mulk relate une anecdote impliquant le calife al-Muʿtaṣim d'une manière qui indique qu'il en cautionne entièrement le contenu. A elle seule, cette anecdote suffit à nous montrer l'inflexibilité qui fut le sienne dans ce domaine :

« *Anecdote.* − Un jour, le calife Muʿtaṣim se livrait au plaisir du vin, et le *qāḍī* Yaḥyā b. Akṯam était au nombre de ceux qui assistaient à la réunion. Muʿtaṣim se leva, quitta la salle, entra dans une chambre, en sortit au bout de quelque temps, et se remit à boire. Trois fois il entra dans le bain, y fit une ablution générale en sortit. Il demanda un tapis et fit une prière de deux *rakʿa*, puis il revint prendre place dans la réunion. « Sais-tu, demanda-t-il au

---

206 *Ibid.*, p. 251.

qāḍī Yaḥyā, pourquoi je viens de faire cette prière ? Non, répondit celui-ci. − C'était, dit le calife, une prière de remerciement pour les grâces que le Dieu très-haut m'a accordées. − Quelles sont ces grâces, poursuivit le *qāḍī*, si dans son sublime jugement, le calife daigne nous les faire connaître, nous nous réjouirons avec lui ? − J'ai ravi tout à l'heure, poursuivit Muʿtaṣim, leur virginité à trois jeunes filles qui toutes les trois étaient les filles de mes ennemis. L'une était la fille de l'empereur de Grèce, la seconde, celle de Bābak et la troisième, celle de Māzyār le Guèbre. »[207]

207 *Ibid.*, p. 339.

CONCLUSION

La période allant du XIe au XIIe siècle fut un moment historique où le monde de l'islam connut de grandes transformations dont les effets se font encore sentir aujourd'hui. La division en *maḏhabs* au fondement de laquelle se trouve les débats sur la question de l'imamat s'exacerba pour prendre la forme de deux camps adverses durant cette époque, qui vit aussi la mise en place des éléments idéologiques essentiels, encore pérennes de nos jours, du sunnisme comme du chiisme. Bref, il s'agit d'une période complexe dont toutes les dimensions (sociales, politiques, culturelles et économiques) doivent être prises en compte.

Sur le plan socio-politique, une des premières étapes de cette série de grandes transformations fut l'arrivée des Turcs dans le monde musulman, à la fois sous forme de peuplades et sous forme de dynasties. Parvenant à mettre en place une première organisation étatique par l'entremise de la dynastie seldjoukide, les Turcs devinrent les nouveaux maîtres de l'aire géographique perse avant d'étendre progressivement leur domination à l'ensemble du Moyen-Orient. Alliant les remarquables talents guerriers des nomades à la tradition étatique perse (que leur transmit des hommes d'État tels que Niẓām al-Mulk), les Seldjoukides ravivèrent l'espoir que la société islamique en proie à la division interne soit unie sous la bannière d'un seul État. Ce modèle étatique hybride sans précédent, qui peut être qualifié d'union de la plume et de l'épée, s'imposa comme une nouvelle source de pouvoir à même de rivaliser avec le califat (qui ne parvenait à se maintenir que grâce à une succession de tutelles politiques), notamment pour ce qui est de résoudre tout un ensemble de problèmes graves, qui avait fini par prendre l'allure d'un gigantesque noeud gordien. Cela eut pour conséquence de mettre fin de manière définitive à l'hégémonie sociale et intellectuelle arabe au sein du monde musulman. L'exception qui confirme la règle étant l'influence de la culture et de la langue arabes qui, pour des raisons essentiellement religieuses, avait déjà marqué en profondeur d'autres cultures islamiques.

Les Perses avaient toujours fait de remarquables contributions à l'islam, offrant dès l'époque des Umayyades leur richesse culturelle et leur longue expérience étatique à cette nouvelle société. Était venu désormais pour eux le temps de récolter ce qu'ils avaient semé. L'apport militaire turc joua un rôle décisif dans cette évolution historique. Bien que l'aggravation de l'opposition entre sunnisme et chiisme et l'aspiration des Perses à devenir les

meneurs du monde chiite, à laquelle répondait celle des Turcs s'agissant du monde sunnite, provoquèrent le célèbre conflit historique turco-perse, l'union et la collaboration initiales de ces deux forces est proprement indiscutable. De surcroît, le sunnisme comme le chiisme connurent leur véritable épanouissement, non pas dans les lieux qui les virent naître, mais dans l'aire géographique iranienne, la région du Khurāsān devenant notamment un centre de toute première importance pour les deux parties. En fait, avec l'entrée des Seldjoukides sur la scène de l'histoire, le centre de gravité de l'islam se déplaça de manière irrémédiable vers l'Iran. Bagdad avait depuis longtemps cessé d'être un véritable centre de pouvoir. Bien que la ville conservât encore une importance indéniable en tant que siège du califat, celle-ci était essentiellement de nature spirituelle et morale. Ce qui fait que la refonte sunnite eut lieu en Iran (avec notamment le Khurāsān pour centre) et fut naturellement menée par les *'ulamā'* sunnites perses.

L'une des caractéristiques les plus importantes de la refonte sunnite est le fait d'avoir été réalisée par l'État lui-même. La situation de chaos socio-politique qui prévalait dans le monde musulman y avait renforcé la croyance en la nécessité d'un État central fort. Le contrôle de cet État puissant devait s'exercer dans tous les domaines, jusques et y compris la religion. Forcés à faire un choix décisif, la classe des *'ulamā'* sunnites dut se résigner à renoncer à sa liberté intellectuelle pour devenir un appendice de l'État. Qui plus est, c'est à elle qu'échut le devoir de jeter les bases intellectuelles de cette évolution. Par conséquent, la classe des *'ulamā'* qui abritait à ses origines des individus à la fois très brillants et disposant d'une certaine liberté de pensée, se transforma avec le temps en une classe de fonctionnaires d'État. En tant que cadre de la rencontre (vouée à se transformer en association) entre pouvoir et savoir, les madrasas furent le principal instrument de cette transformation. L'on peut toujours débattre de la manière dont ce mécanisme se construisit ainsi que du rôle et du poids des différents fondateurs de ce système. Il n'en demeure pas moins que les madrasas devinrent des lieux de formation indispensables aux yeux de l'État.

L'adaptation du *taṣawwuf* à la pensée du sunnisme constitue le deuxième pilier de la refonte sunnite. Vu d'aujourd'hui, il devient bien plus aisé d'apprécier l'intelligence de cette manœuvre ainsi que son importance vitale en termes d'acquisition de légitimité sociale. Mouvement venu d'en bas, le *taṣawwuf* faisait l'objet d'un grand intérêt populaire et jouissait d'une légitimité sociale qui ne l'était pas moins. Avec le temps, les *ṭarīqas* avaient fini par devenir les unités les plus fondamentales de l'organisation sociale. Ayant le choix entre se battre ou s'allier avec ce courant, le sunnisme opta pour la deuxième possibilité, franchissant

ainsi une étape décisive dans la voie menant vers la légitimation de la refonte sunnite aux yeux de la société. Quant au *taṣawwuf*, pour lui cette entente revenait rien moins qu'à renoncer à ses principes et idées les plus fondamentaux, c'est-à-dire à sa raison d'être. Ainsi, ayant su observer les sensibilités prévalant dans la société et prendre des initiatives en accord avec celles-ci, les *'ulamā'* sunnites qui œuvrèrent pour la réalisation de cette alliance infléchirent en quelque sorte le cours de l'histoire. Car, sans l'habileté et la flexibilité qui lui permirent de s'allier au *taṣawwuf*, le sunnisme aurait pu ni combattre les mouvements bāṭinis ni faire barrage à l'influence et à l'expansion du chiisme. C'est à ces qualités décisives qu'il doit sa supériorité vis-à-vis du chiisme. Il est aussi possible d'interpréter ce phénomène en affirmant que c'est la rigidité et l'inflexibilité du chiisme (lesquelles ont leurs origines dans ses problèmes structurels), qui restreignirent son influence aussi bien que son expansion. La théologie qu'il engendra à ses origines eut pour effet de rendre le chiisme étranger à la notion de réconciliation dès sa genèse. A l'opposé, le sunnisme adopta toujours une ligne pragmatique et modérée face à la dureté de l'opposition chiite, ce que les débats portant sur l'imamat illustrent à merveille. En ce qui concerne le sunnisme, il s'agissait de contrer les thèses radicales de l'opposition chiite en prenant la défense de ce qui était déjà en place. En d'autres termes, le sunnisme s'efforça constamment de compenser sa faiblesse théologique face au chiisme par sa modération et son pragmatisme politiques.

Ce fut ainsi toujours le comportement de l'opposition chiite qui détermina l'orientation des débats sur l'imamat. Le chiisme avançant une contestation de l'ordre existant, le sunnisme y répondait en se faisant le porte-parole de ceux qui en souhaitaient le maintien, c'est-à-dire en adoptant une position défensive. Un des effets de la refonte sunnite fut de mettre définitivement fin à celle-ci. Pour les deux parties, il ne s'agissait plus d'un débat mais d'une querelle, voire d'une lutte à mort. Certes, il y avait déjà eu des conflits sanglants entre sunnites et chiites par le passé, mais ils n'avaient pas été engendrés par une politique systématique. Le fait de faire corps avec l'État et son pouvoir d'un côté et d'acquérir une grande légitimité sociale grâce à sa réconciliation avec le *taṣawwuf* de l'autre permit au sunnisme de quitter une fois pour toutes sa posture défensive. Cela eut pour conséquence de le transformer en une structure idéologique et institutionnelle au moins aussi rigide et dogmatique que le chiisme. En d'autres termes, la refonte sunnite est également un processus au cours duquel le sunnisme engendra sa propre orthodoxie. Ainsi, non seulement le sunnisme se ferma complètement à l'influence de toute autre pensée mais en vint à considérer toute idée ou croyance hétérodoxes comme des ennemis qu'il lui fallait anéantir. Quel que soit son degré

de conservatisme, la classe des *'ulamā'* sunnites avait auparavant œuvré à équilibrer les relations entre l'État et la société. Si les *'ulamā'* accordaient leur bénédiction aux pratiques de l'État, c'était avant tout par souci de veiller à la paix, la tranquillité et l'unité de la société islamique. En fait, loin de se considérer comme une extension du pouvoir, la classe des *'ulamā'* adoptait la plupart du temps une posture en faveur de la société et non de l'État, imposant ainsi des limites aux excès de celui-ci. La refonte sunnite mit fin à cette situation. Peut-être les *'ulamā'* se virent-ils dans l'obligation de laisser désormais les *ṭarīqas* se charger de jouer un rôle de médiation et d'équilibrage entre l'État et la société, ce qui fut synonyme de transformation structurelle pour la classe des *'ulamā'*. A partir de là, il leur était quasiment impossible d'agir ou de réfléchir indépendamment de la conjoncture politique. Ainsi, une des caractéristiques fondamentales du droit politique est-elle d'être une expression de l'union entre savoir et pouvoir. Plus les *'ulamā'* s'immergèrent dans le champ politique, plus ils se coupèrent de tout système de pensée autre (à commencer par la philosophie) ; inversement, plus ils désertaient le domaine de la réflexion, moins il leur était possible de cesser d'être un élément parmi d'autres de la vie politique. Pour le dire autrement, la classe des *'ulamā'* devint ainsi à la fois un sujet et un objet politiques.

Cette métamorphose se reflète chez les penseurs de l'époque. Ǧuwaynī et Ġazālī se distinguent par la complexité de leur pensée, leurs vies mouvementées et leur proximité avec le pouvoir. Bien qu'il soit le pionnier du droit politique, la position qu'adopte Māwardī s'apparente davantage à la posture traditionnelle des *'ulamā'*. Ǧuwaynī et Ġazālī, quant à eux, ont un comportement beaucoup plus réaliste. Ǧuwaynī place notamment le pouvoir au cœur même de sa pensée sans hésitation aucune : celui qui détient le pouvoir a toujours raison et ses actions sont toujours légitimes. Tout cela fait qu'aussi bien Ǧuwaynī que Ġazālī interprètent l'histoire à la lumière de cette théorie du pouvoir. Leur attitude se distingue radicalement de la posture traditionnelle des *'ulamā'* sunnites consistant à défendre la légitimité du pouvoir en formulant des arguments en faveur du système en place. Aussi bien dans le cadre de leur interprétation de l'histoire que s'agissant de leur entreprise de légitimation du pouvoir, Ǧuwaynī et Ġazālī abandonnent toute posture défensive pour accuser, attaquer et condamner la partie adverse, apportant ainsi une contribution décisive à la formation du caractère autoritaire, autocentré et inflexible de l'orthodoxie sunnite. Il est cependant important de tenir compte du fait que Ǧuwaynī et Ġazālī mènent ces activités en prenant appui sur l'autorité politique. Du reste, que leur pensée soit centrée sur le pouvoir est probablement un résultat des liens étroits qu'ils entretiennent avec l'autorité.

Niẓām al-Mulk est sans conteste la plus importante parmi les personnalités centrales impliquées dans tous ces événements. Pour commencer, de nombreux historiens s'accordent à dire qu'il fut un vizir puissant à un point tel que son pouvoir et son autorité ne pouvaient être comparés qu'à ceux d'un souverain. Niẓām al-Mulk occupa le poste du vizirat trente ans durant auprès de deux sultans successifs et fut à la tête de l'armée seldjoukide au cours de la quasi-totalité de ses opérations militaires. Tout cela ne suffit néanmoins pas à expliquer la nature véritable de la grandeur de ce remarquable personnage historique auquel bien peu de recherches ont été consacrées jusqu'à présent. Le simple fait qu'il disposait d'une véritable armée de fonctionnaires comptant au moins vingt mille hommes qui dépendaient directement de lui suffit à montrer qu'il serait insuffisant de l'aborder sous le seul angle du vizirat. Car si les Seldjoukides avaient bel et bien un État, Niẓām al-Mulk avait également un État à lui. En effet, tout en servant loyalement les Seldjoukides, il œuvra également dans l'intérêt de sa personne et de sa famille ainsi que du groupe social dont il était le représentant. A l'instar des services dont il fit bénéficier la dynastie seldjoukide et donc les Turcs, ses contributions à la formation de tous les États qui s'établirent sur le sol iranien est également considérable et mériteraient de faire l'objet d'études approfondies. Il subsiste par ailleurs de nombreux points d'interrogation concernant l'implication de Niẓām al-Mulk dans la montée en puissance du šāfiʿisme ainsi que les relations qui se nouèrent entre lui et les *ʻulamāʾ* šāfiʿites, autant de sujets importants sur lesquels nous ne disposons encore que d'informations très lacunaires.

Malgré toutes ces zones d'ombre, Niẓām al-Mulk nous a laissé son *Siyāsat-nāma*, qui, nonobstant les incertitudes quant au degré d'authenticité de ses exemplaires existants, demeure une source de toute première importance qui nous offre, entre autres, des informations de première main concernant son auteur. Le *Siyāsat-nāma* nous indique avant tout que Niẓām al-Mulk était conscient de sa propre valeur et de l'importance des entreprises dans lesquelles il s'était engagé. Il est communément admis que le *Siyāsat-nāma* fut écrit à la demande du Sulṭān Malik Šāh. Il n'en demeure pas moins que Niẓām al-Mulk mit le plus grand soin à rédiger son ouvrage, y faisant ultérieurement des rajouts pour combler ce qu'il estimait être des lacunes et prolonger sa réflexion. Tout cela nous amène à penser qu'il était conscient que son œuvre allait être lue par les générations à venir. Si l'on met de côté les louanges, les exagérations et certaines erreurs concernant l'histoire, le *Siyāsat-nāma* prend l'allure de l'expression d'une doctrine politique : on peut même aller jusqu'à le qualifier de manifeste politique. Il ne s'agit pas simplement d'un livre sur l'art de gouverner à l'instar de tous les autres Miroirs des princes. Bien qu'il y exprime ses idées quant à la meilleure façon

de diriger l'État, ce qui confère sa véritable importance au *Siyāsat-nāma* sont les passages où Niẓām al-Mulk explique comment l'État doit être fondé et quelles doivent en être les qualités. Niẓām al-Mulk fait partie des leaders fondateurs ayant le plus œuvré sur le plan pratique pour la création de l'État seldjoukide. En revanche, politiquement parlant, il en est indiscutablement le fondateur le plus important. En fait, bien que ses idées concernant l'État soient formulées sous la forme de conseils prodigués au souverain, il s'agit en réalité de directives à l'intention de ceux qui allaient poursuivre son œuvre. Du reste, même d'un point de vue purement stylistique, les opinions qu'il exprime dans certains passages de son livre relèvent moins de conseils que de l'énumération, dans un langage très catégorique, de ce qui doit être fait dans telle ou telle circonstance. Le vizirat, ayant pris la forme d'un État dans l'État, de Niẓām al-Mulk imprègne ainsi en profondeur le climat du *Siyāsat-nāma*. En apparence, le grand vizir offre des conseils au souverain ; son but fondamental est de relater ses accomplissements personnels ou formuler ses propres aspirations. Niẓām al-Mulk, est un homme d'État guidé par un idéal. L'on peut toujours débattre du degré de légitimité ou du niveau de réalisation de cet idéal. Il n'en est pas moins indéniable que celui-ci aura marqué l'histoire d'une trace profonde.

BIBLIOGRAPHIE

I. Sources premières

1)Œuvres des Ġazālī, Ğuwaynī et Niẓām al-Mulk

AL-ĠAZĀLĪ, *Al-iqtiṣād fī al-iʿtiqād (Le juste milieu dans la croyance)*, Maktabaï Muḥamad ʿAlī Ṣabīḥ, Le Caire 1971.

— *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl (Erreur et délivrance),* Traduction française avec une introduction et des notes par Farid Jabre, Commission Libanaise Pour la Traduction des Chefs-d'œuvre, Beyrouth 1969.

— *Ayyuhā al-walad (Ô mon fils !)*, Trad. française par T. Sabbagh, Imprimerie Catholique, Librairie Orientale, Beyrouth 1951

— *Fayṣal al-tafriqaï bayn al-islām wa al-zandaqaï (Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance),* Ed. Samīḥ Duġaym, Dār al-Fikr al-lubnānī, Beyrouth 1993.

— *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn (Revivification des sciences de la religion)*, Dār al-Maʿrifaï, Beyrouth 1990, Vol. 1-2.

— *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance, (Fayṣal al-tafriqaï bayn al-islām wa al-zandaqaï)*, Traduit par Mustapha Hogga, Vrin, Paris 2010.

— *Faḍā'iḥ al-bāṭiniyya wa faḍā' il al-Mustaẓhiriyya (Les scandales des sectes ésotériques et les mérites des exotériques),* Ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī, Dār al-Kawmiyya, Le Caire 1964.

AL-ĞUWAYNĪ, *Ġiyāṯ al-umam fi-ltiyāṯ al-ẓulam* (*Le secours des nations contre l'abus des oppresseurs)*, 2 ème éd., Ed. par 'Abd al'Azm al Dib, Maktabat Imām al-Ḥaramayn, Doha 1981.

NIẒĀM AL-MULK, *Siasset Namé (Traité de gouvernement)*, Traduit par Charles Schefer, Publications de L'école des Langues Orientales Vivantes, Paris 1893.

— *Siyāsat-nāma aw Siyar al-Mulūk*, Edité par Yūsuf Ḥusayn Bakkār, Maktabāt al-usra al-Urdunnīyaï, Amman 2012.

— *Siyasetname*, Trad. M.Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.

— *Siyasetname*, Trad. M. A. Köymen, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999.

— *The Book of Government or Rules for Kings: The Siyar Al-Muluk or Siyasat-nama of Nizam Al-Mulk*, 3e éd., Trans. from the Persian by Hubert Darke, Routledge, New York 2002.

— *Traité de gouvernement*, Traduit par Charles Schefer, Sindbad, Paris 1984.

2) Études sur Ġazālī, Ğuwaynī et Niẓām al-Mulk

ADALIOĞLU Hasan Hüseyin, "Bir Siyasetnâme Olarak « Kutadgu Bilig » (« Kutadgu Bilig » en tant que Miroirs des princes)", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Vol.34, Konya 2013, p. 304-306.

— "Siyâsetnâme", *İslam Ansiklopedisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, Tome 37.

AIGLE Denise, "Introduction : le mythe créateur d'histoire", *Revue des mondes musulmans et de*

la Méditerranée, Série “Histoire”, Vol. 89-90, “Figures mythiques des mondes musulmans”, Édisud, Paris 2000, p. 7-38.

— “La conception du pouvoir en islam. Miroirs des princes persans et théories sunnites (XIe-XIVe Siècles)”, *Perspectives médiévales*, Vol. 31, Paris 2007, p. 17-44.

ARKOUN Mohammed, “Révélation, vérité et histoire d'après l'œuvre des Ġazâlî”, *Studia Islamica,* Brill, Leiden 1970, p. 53-69.

BAGLEY F. R. C., *Ghazālī’s Book of Counsel for Kings (Nasīhat al-mulūk)*, Oxford University Press, London 1964.

BIAGGINI Olivier, “Quelques enjeux de l’exemplarité dans le Calila e Dimna et le Sendebar”, *Cahiers de Narratologie*, Vol. 12, Nice 2005. 36 p.

BOUYGES Maurice, *Essai de chronologie des ouvres d’al-Ghazali (Algazel)*, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1959.

BROWN Jonathan AC., “The Last Days of al-Ghazzālī and the Tripartite Division of the Sufi World, Abū Ḥāmid al-Ghazzālī’s Letter to Seljuq Vizier and Commentary”, *The Muslim World*, Vol. 96 , N° 1, Hartford 2006, p. 89-113.

CHARNAY J. P., “Psychologie religieuse et réformisme social chez Ghazali”, *Revue Tunisienne de Science Sociales*, Anthropos, Paris 1967, p. 153-164.

DONALDSON D. M., “A Visit to the Grave of al-Ghazali”, *The Muslim World*, Vol.8, Hartford 1918, p. 137-140.

GILLIOT Claude, “Quand la théologie s'allie à l'histoire: triomphe et èchec du rationalisme musulmane à travers l'œuvre d'al-Ǧuwaynī”, *Arabica*, Vol. 39, Fas. 2, Brill, Leiden 1992, p. 241-260.

HILLENBRAND Carole, “Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazālī's Views on Government”, *Iran: Journal of the British Institute of Persians Studies,* Vol. 26, London 1988, p. 81-94.

HOURANI George F., “The Dialogue Between al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World (Part I-II)”, *The Muslim World*, Vol. 48, Hartford 1958, p. 183-191 et 308-314.

JABRE F., *Essai sur le lexique de Ghazali*, Publications de L’université Libanaise, Beyrouth 1970.

— “La Biographie et l’œuvre de Ghazālī Reconsidérées à la lumière des Ṭabaqāt de Sobki”, *MIDEO,* N° 1, Le Caire 1954, p. 73-102.

— *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1958.

KAFESOĞLU İbrahim, “Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk’ün Eseri Siyasetnâme ve Türkçe Tercümesi” (Le Siyasat-Namah du vizir Seldjoukide Niẓām al-Mulk et sa traduction turque), *Türkiyat Mecmuası*, Vol.XII, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1955, p. 231-256.

KARADAŞ Cağfer, *Gazzâlî (Ġazālī)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

LAMBTON Ann K.S., “The Dilemma of Government in Islamic Persia: The « Siyāsat-nāma » of Niẓām al-Mulk”, *Iran*, British Institute of Persian Studies, Vol.22, London 1984, p. 55-66.

LAOUST Henri, *La politique de Ġazālī*, Paul Geuthner, Paris 1970.

— “La survie de Ġazālī d’après Subkī”, *Bulletin d'études Orientales,* Vol. 25, Institut Français de Damas, Damas 1972, p. 153-172.

MACDONALD Duncan B., “The Life of al-Ghazzālī, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions”, *Journal of the American Oriental Society,* Vol. 20, Yale University

Press, New Haven 1899, 71-132.
SIMIDCHIEVA Marta, "Kingship and Legimacy in Nizam al-Mulk's *Siyasatnama,* Fifth/Eleventh Century", *Perpectives on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times*, Ed. B. Gruendler and L. Marlow, Reichert Verlag, Wiesbaden 2004, p. 97-130.
— "Siyāsat-nāme Revisted : The Question of Authencity", dans Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies, éd. Bert G. Fragner et les autres, Is. M. E. O., Roma 1995, p. 657-674.
TANERİ Aydın, "Emîr-i Hares", *İslam Ansiklopedisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, Tome 11, p. 134-135.
VAGLIERI L.Veccia, "(al) Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib", *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online.
WATT W. Montgomery, *The Muslim Intellectual (1963)*, Kazi Publications, [EBook], Chicago 2001.
YAVARI Neguin, "Mirrors for Princes or a Hall of Mirrors? Niẓām al-Mulk's Siyar al-mulūk Reconsidered", *Al-Masāq: Islam and the Medieval Mediterranean,*Vol.20, Routledge, Abingdon Oxford 2008, p. 47-69.
ZARRĪNKŪB 'Abdul Ḥusayn, *Farār az madrasa (L'évasion du madrasa)*, Amīr Kabīr, Téhéran 1974.

II. Études sur l'histoire des Seldjoukides et le contexte du XIe-XIIe siècles en Orient

1)Sources premières

AL-BUNDĀRĪ, *Nuṡrat al-fiṫrah wa-ʿuṣrat al-qaṭra (Le triomphe de la nature innée et la gêne de la goutte)*, Maṭbaʿaï al-Mawsūʿāt, Le Caire 1900.
AL-ḎAHABĪ, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ (Les biographies des savants parmi les nobles),* Ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Muʾassasat al-Risāla, Beyrouth 1985, Vol. 18.
AL-ĞĀḤIẒ, *Risāla fī Manāḳib al-Turk (Epître sur les mérites des turcs),* Taḥqīq wa šarḥ ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabaï al-Ḫānğī, Le Caire 1964.
AL-ḤUSAYNĪ, *Kitāb Aẖbār al-dawlaï al-Salğūqiyyaï (Le livre des nouvelles de l'Etat Seldjoukide)*, Ed. Iqbal Muhammad, Kulliyat Finğāb, Lahor 1933.
AL-QAZWĪNĪ*, al-tadwīn fī aḫbār Qazwīn (L'inscription des nouvelles de Qazwin)*, Ed. ʿAzīz Allāh al-Uṭāridī, Dār al-kutub al-ʿilmiyyaï, Beyrouth, Vol. IV, p. 98.
AL-TIRMIḎĪ, Ṯalāṯaï muṣannafāt lil-Ḥakīm al-Tirmiḏī : *Kitāb sīraï al-awliyāʾ Ğawāb al-masāʾil allatī saʾalahu ahl Saraẖs ʿanhā Ğawāb kitāb min al-Rayy* (Trois œuvres d'Al-Hakîm Ettermidhi : *le livre du comportement des saints, réponses aux questions des habitants de Sarkhas et réponse au livre parvenu de Rayy)*, al-Nasharāt al-Islāmīyah, Beyrouth, 1992, p. 39.
AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyaï al-kubrá (Les catégories des grands savants chafiites)*, Ed. par Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī et ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Maṭbaʿaï ʿĪsá al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire 1964-1976, Vol. III-IV.
AL-ṬABARĪ, *Taʾrīẖ al-Ṭabarī (L'histoire de Ṭabarī),* Ed. ʿIzz al-Dīn Muʾassasaï, Beyrouth 1992, Vol. IV-V.
IBN AL-AṮĪR , *al-Kāmil fī at-Tārīkh (L'histoire parfaite)*, Dạr Ṣạdir, Beyrouth 1966, Vol. IV-X.
— *al-Kāmil fī at-tārīkh*, Dār-al Ḳuṭb al-ʿilmiyya, Beyrouth 1987, Vol. II.
IBN AL-ĞAWZĪ*, Al-Muntaẓam fī tārīẖ al-mulūk wa-al-umam (Le précis dans l'histoire des rois et des nations)*, Dār al-kutub al-ʿilmiyyaï, Beyrouth 1993, Vol. 16.
IBN ḪALDŪN*, Muqaddimah (Les prolégomènes)*, Ed. Alī 'Abdal-Wāhid Wāfi, Dār al-Nahḍah,

Le Caire 2003.
— *Le livre des exemples*, Traduction par Abdesselam Cheddadi, Gallimard, Paris 2002.
MUNEĞĞIM BĀŠI, *Câmiu'd-Düvel,* Ed. par Ali Öngül, Akademi Kitapevi, İzmir 2000.
RĀWANDĪ Muḥammad Ibn ʿAlī, *Rāḥat al ṣudūr (La quiétude des cœurs)*, Ed. Muḥammad Iqbāl, Luzac, London 1921.

2) **Études**

ALJABR HESSA A. A., "Coins in the Hijaz during the first Abbasid period 750-847 A.D", *Mediterranean Archaeology and Archaeometry,* Vol. 15, N°1, Rhodes 2015, p. 117-126.
AOUELBEKOV S., FERRET C., "Quand une institution en cache une autre … Abigéat et mise à sac chez les Kazakhs", *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, N° 41, Paris 2010, p 1-24.
ARNOLD Thomas W., *The Caliphate*, Oxford University Press, Oxford 1924.
ATALAY Besim, *Dîvânü Lûgati't-Türk Tercümesi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1939, Tome I.
AYBAKAN Bilal, "Ebû İshak Şîrâzî", *İslam Ansiklopedisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, Tome 39, p. 184-186.
BARTHOLD V.V., *Turkestan Down to the Mongol Invasion (1898),* 2 éme éd., Oxford University Press, London 1928.
— *Mussulman Culture,* Traduction de russe par Shadid Suhrawardy, University of Calcutta, Calcutta 1934.
BOSWORTH C. E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217) ", *The Cambridge History of Iran*, *The Saljuk and Mongol Period,* Vol. 5, Ed. par J. A. Boyle, Cambridge University Press, Edinburgh 1968, p. 1-202.
BOWEN Harold, "Notes on Some Early Seljuqid Viziers", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* Vol. 20, N° 1/3, *University of London, London* 1957, p. 97-110.
BULLIET Richard W., "Local Politics in Eastern Iran Under The Ghaznavids and Seljuks", *Iranian Studies,* Vol. 11, London 1978, p. 35-56.
CAHEN Claude, *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval: VIIe-XVe siècle,* Maisonneuve, Paris 1982.
— *Leçons d'histoire musulmane (VIIIE – XIE SIÈCLE) II-III*, Centre de Documentation Universitaire (Sorbonne), Paris 1961.
— *La Turquie pré-ottomane*, L'institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul, Istanbul 1988.
— "Le Malik-Nameh et l'histoire des origines Seljukides", *Oriens*, Vol. II, Brill, Leiden 1949, p. 31-65.
— *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Institut Français de Damas, Damas, 1977.
— "L'évolution de l'iqta' du IXe au XIIIe siècle: contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 8, Paris 1953 p. 25-52.
— "L'histoire économique et sociale de l'orient musulman médiéval", *Studia Islamica,* Vol.3, Brill, Leiden 1955, p. 93-115.
— *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen Âge*, Brill, Leiden 1959.

— *Orient et occident au temps des Croisades*, Aubier, Paris 1983.
— "Points de vue sur la révolution 'abbāside", *Revue Historique*, N° 230, Puf, Paris 1963, p.295-338.
— "Première Pénétration Turque En Asie-Mineure", *Byzantion*, Tome XVIII, Fondation Byzantine et Néo-Grecque, Bruxelles 1948, 63 p.
CHOKSY Jamsheed K., *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, Columbia University Press, New York 1997.
CRONE Patricia, HINDS Martin, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
CRONE Patricia, "Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt", *Iran,* British Institute of Persian Studies, Vol. 29, London 1991, p. 21-42.
— *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005.
DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
— "Introduction", *Medieval Ismaʿili History and Thought*, Ed. par Farhad Daftary, Cambridge University Press, Edinburgh 1996.
— *Les ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales,* Traduit par Zarien Rajan-Badouraly, Fayard, Paris 2003.
EKİZ Cengiz, "Kutadgu Bilig'ten Devlet Aklına", *Afro-Avrasya Coğrafyasında Kamu Yönetimi Uygulamaları ve Sorunları,* ed. Fatih Yüksel, TODAİE, Ankara 2014, p. 720-727.
FIRRO Kais M., "The Druze Faith : Origin, Development and Interpretation", *Arabica*, Vol. 58, Brill, Leiden 2011, p. 76-99.
GENÇ Reşat, *Karahanlı Devlet Teşkilatı (Organisation d'État Karakhanide)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1981.
GILLION Fârès, "Une version ismaélienne de *ḥadīṯs* imamites. Nouvelles perspectives sur le traité II du *Kitāb al-Kašf* attribué à Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman (X e s) ", Arabica, Tome 59, N° 5, Brill, Leiden, 2012, p. 484-509.
GROUSSET René, *L'empire des steppes(1938)*, 4 éme éd., Payot, Paris 1965.
HAMIDULLAH Muhammad, *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du prophète et des khalifes orthodoxes*, GP Maisonneuve, Paris 1935.
— *Muslim Conduct of State,* Ed. Muhammad Ashraf, Lahore 1973.
HODGSON M. G. S., "The Ismāʿīlī State", *The Cambridge History of Iran, The Saljuk and Mongol Period*, Ed. par J.A. Boyle, Cambridge University Press, Vol. 5, Edinburgh 1968, p. 422-482.
İNALCIK Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (L'époque classique de l'empire Ottoman)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.
KAFESOĞLU İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah (Sultan Malikshah, empereur de Grand Seldjoukide),* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1973.
— *Selçuklu Tarihi (L'histoire des Seldjoukides)*, MEB Yayınları, İstanbul 1972.
— *Türk Bozkır Kültürü (Culture des steppes turques)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1987.
KENNEDY Hugh, *The Armies of the Caliphs,* Routledge, New York 2001.
— *The Prophet and The Age of the Caliphates: The Islamic Near East From The Sixth to the Eleventh Century*, Pearson Education, London 1998.
KLAUSNER Carla L.,*The Seljuk vezirate : a study of civil-administration 1055-1194*, Harvard University Press, Cambridge 1973.

KÖYMEN Mehmet Altay, *Alp Arslan Zamanı Selçuklu Askerî Teşkilâtı (L'organisation militaire Seldjoukide à l'époque d'Alp Arslan)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1970.

— *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi 1(Kuruluş Devri) (L'histoire de l'Empire Seldjoukide)*, Ankara 1989.

LAMBTON Ann K.S., *Continuity and Change in Medieval Persia*, The Persian Heritage Foundation, Albany 1988.

— *Islamic Society in Persia*, School of Oriental and African Studies, University of London, London 1954.

— "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship", *Studia Islamica*, No 17, Brill, Leiden 1962, p. 91-119.

— "Reflections on the Iqtâ", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb,* Brill, Leiden 1965, p. 358-376.

— *State and Government in Medieval Islam*, Routledge Curzon, London 2013.

— "The Internal Structure of The Saljuk Empire", *The Cambridge History of Iran*, *The Saljuk and Mongol Period,* Vol. 5, Ed. par J.A. Boyle, Cambridge University Press, Edinburgh 1968, p. 203-282.

— *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Vol. 122. Variorum Reprints, London 1954.

LANGE C., MECİT S. (Editors)*, The Seljuqs: Politics, Society and Culture*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011

LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam*, Payot, Paris 1965.

LAPIDUS Ira M., *A History of Islamic Societies,* Third Edition, Cambridge University Press, New York 2014.

— "The Golden Age: The Political Concepts of Islam", *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, N° 524, Sage Publications, Philadelphia 1992, p. 13-25.

LEVY Reuben, *The Social Structure of Islam: Being the Second Edition of the Sociology of Islam*, Cambridge University Press, London 1957.

LEWIS Bernard, *Arabs in History*, Hutchinson's University Library, London 1950.

MAKDISI George, "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 18-1, *University of London, London* 1956, p. 9-31.

— "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād II", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 18-2, *University of London, London* 1956, p. 239-260.

— *History and Politics in Eleventh-Century Baghdad*, Variorum, London 1990.

— "Les rapports entre calife et sultān à l'époque Saljūqide", *International Journal of Middle East Studies,* Vol. 6, Cambridge University Press, New York 1975, p. 228-236.

— "The Marriage of Tughril Beg", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, N° 3, Cambridge University Press, Cambridge 1970, p. 259-275.

MARLOW Louis, "A Samanid Work of Counsel and Commentary: The Naṣīḥat al-Mulūk of Pseudo-Māwardī", *Iran*, Vol. 45, Taylor & Francis, Abingdon, 2007, p. 181-192.

MEISAMI J. S., *Persian Historiography*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999.

NAZIM Muhammad, *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna,* Cambridge University Press, London 1931.

NICKOLSON Reynold A., *A Literary History of the Arabs*, T. Fisher Unwin, London 1907.
OCAK Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)(La politique religieuse des Seldjoukides)*, Tarih ve Tabiat TATAV Yayınları, İstanbul 2002.
OCAK Ahmet Yaşar, "Alevî", *İslam Ansiklopedisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, Tome 2, p. 368-369.
ÖZ Mustafa, EŞ-ŞEK'A Mustafa Muhammed, "İsmâiliyye", *İslam Ansiklopedisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, Tome 23, p. 128-133.
RENTERGHEM Vanessa V., *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides,* Ifpo, Beyrouth-Damas 2015, 2 Vol.
RICHARDS D. S., *The Annals Of The Saljuq Turks, Selections from al-Kāmil fī at-tārīkh of 'Izz al-Dīn Ibn al-Athīr*, RoutledgeCurzon, London 2002.
ROSENTHAL Franz, *A History of Muslim Historiography*, Brill, Leiden 1952.
ROUX J-P., *Histoire des Turcs,* Fayard, Paris 1984
— "Tängri Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques", *Revue de l'histoire des religions*, Tome 149, No 1, Paris 1956, p. 173-212.
— "Une survivance des traditions turco-mongoles chez les Séfévides", *Revue de l'Histoire des religions*, No 197, Paris 1973, p. 11-18.
SABARI Simha, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IXe–XIe Siècles,* Librairie d'Amérique et d'Orient-Adrien Maisonneuve, Paris 1981.
SAFI Omid, *Religion and Politics in Saljuk Iran,* Oxford University Press, Oxford 2007.
SEVİM Ali, MERÇİL Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995.
SOURDEL Dominique, SOURDEL Janine, *Dictionnaire historique de l'islam*, Presses Universitaires de France, Paris 1996.
— *La civilisation de l'islam classique*, Arthaud, Paris 1968.
— *L'état impérial des califes Abbassides: VIIIe-Xe siècle*, Presses Universitaires de France, Paris 1999.
— *L'islam médiéval*, Presses Universitaires de France, Paris 1979.
— *Le vizirat 'Abbāside de 749 à 936 (132 à 324 de L'Hégire) I-II*, Institut Français de Damas, Damas 1959-60.
SPULER Bertold, *Iran in the Early Islamic Period (1952)*, Ed. by R. G. Hoyland, Brill, Leiden 2014.
TAPIA S. de., "Ulus et Yurt, Millet et Vatan : territoires nomades et migrations de mots : éléments pour une discussion de la conception turque du territoire", *Le territoire, lien ou frontière ? : identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales* (Colloque, Paris, 02-04 octobre1995), Orstom, Paris 1997, 11 p.
TRITTON Arthur S., *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Oxford University Press, London 1930.
VON GRUNEBAUM Gustave E., *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, The University of Chicago Press, Chicago 1946.

III. Études sur la pensée politique en Islam

ABBÈS Makram, "Guerre et paix en Islam: naissance et évolution d'une «théorie» *mots*", *Les langages du politique*, N° 73, ENS Éditions, Lyon 2003.
— *Islam et politique à l'âge classique*, Puf, Paris 2009.

ABBÈS Makram, MONGIN O., TENEZAKIS X., "L'art de gouverner en Islam (Entretien)", *Esprit,* N° 8, Paris 2014, p.163-186.

— "La pensée politique islamiste (Entretien)", *Esprit*, N° 10, Paris 2014, p. 85-97.

AKHTAR Qazi, "Al-Mawardi: A Sketch of his Life and Works", *Islamic Culture,* Academic and Cultural Publications Charitable Trust, N° 18, Hyderabad 1944, p. 283-300.

AL-ǦĀḤIẒ, *Kitāb al-tāǧ fi aḫlāḳ al-mulūk (Le livre de la couronne sur l'éthique des rois)*, Dār al-arqam, Beyrouth 2002.

AL-JĀBIRĪ Muhammad A., *Takwīn al 'aql al 'arabī, naqd al 'aql al 'arabī» (La formation de la pensée arabe, la critique de la pensée arabe)*, Dār al ṭalīati, Beyrouth 1984.

AL-NADĪM Muḥammad Ibn Ishāq, *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Edited and translated by Bayard Dodge, Columbia University Press, II Volumes, New York 1970.

AL-MĀWARDĪ, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'état (Tashīl al-naẓar wa taʿǧīl al-ẓafar fī aḫlāq al-malik wa siyāsat al-mulk)*, traduit de l'arabe par M. Abbès et précédé d'un essai sur les arts de gouverner en Islam, Les Belles lettres, Paris 2015.

— *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif (al-Aḥkām al-sulṭāniyyaï wa al-wilāyaï al-dīniyyaï)*, Traduit par E. Fagnan, Typographie Adolphe Jourdan, Paris 1915.

— *al-Aḥkām al-sulṭāniyyaï wa al-wilāyaï al-dīniyyaï*, Dār al-kutub al-ʿilmiyyaï, Beyrouth 1978.

— *al-Aḥkām al-sulṭāniyyaï wa al-wilāyaï al-dīniyyaï*, al-Maktabaï dār ibn qutāybaï, Koweït 1989.

AL-ŠAHRASTĀNĪ, *Kitāb Nihāyat al-Iqdām fī 'Ilm Al-Kalām (Le livre de la fin de la prouesse dans la science de la théologie dogmatique)*, Ed. Alfred Guillaume, Oxford University Press, Oxford 1934.

— *Kitāb al-milal wa-l-nihal (Le livre des religions et des sectes),* trad. et notes par D. Gimaret et G. Monnot, Peeters-UNESCO, Vol. I-II, Paris 1986.

ANAWATI G.C, GARDET Lois, *Mystique Musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1961.

ANAWATI G.C., CASPAR R., EL-KHODEIRI M., "Une somme inédite de théologie Moʿtazilite: Le « Moghni » du Qadi ʿAbd al-Jabbar", *MIDEO*, Tome 4, Le Caire 1957, p. 281-316.

ARKOUN Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve&Larose, Paris 1976.

BRUNA Soravia, "Les manuels à l'usage des fonctionnaires de l'administration (*Adab al-Kātib*) dans l'islam classique", *Arabica*, Vol. 52, Brill, Leiden 2005, p. 417-436.

CORBIN Henry, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*, Courrier, Téhéran 1946, 56 p.

DAKHLIA Jocelyne, *Le divan des Rois, le politique et le religieux dans l'islam*, Aubier, Paris 1998.

— "Les Miroirs des princes islamiques: une modernité sourde?", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 57, N°. 5, Éditions de L'EHESS, Paris 2002, p. 1191-1206.

DE FOUCHÉCOUR Charles-Henri, *Moralia : Les notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e Siècle*, Recherche sur les Civilisations, Paris 1986.

EVKURAN Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak (2005)(Comprendre le paradigme sunnite)*, 3 ème éd., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

— "Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine-Teolojik Açıdan Bir İnceleme" (Une perspective théologique sur le temps, la conscience et la perception de l'histoire), *Milel ve Nihal*, Vol. 4, No 3, İstanbul 2007.
ETTINGHAUSEN Richard, *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World: Three Modes of Artistic Influences*, Brill, Leiden 1972.
FERDOWSI Abulqasim, *Shahnameh (Le Livre des Rois)*, Traduit par Jules Mohl, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1976.
FIĞLALI Ethem Ruhi*, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (*La naissance et les vues d'Ibadiyya), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1983.*
GARDET Louis, *La cité musulmane: vie sociale et politique*, Vrin, Paris 1954.
— *Les hommes de l'islam: approche des mentalités*, Librairie Hachette, Paris 1977.
GAUDEFROY-DEMOMBYNES Maurice, *Les institutions musulmanes*, E. Flammarion, Paris 1921.
GOODMAN Lenn E., *Ibn Tufayl's "Hayy Ibn Yaqzān": A Philosophical Tale*, The University of Chicago Press, Chicago 2003.
GIBB Hamilton A.R., *Studies on the Civilization of Islam*, Ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk, Beacon, Boston 1962.
— "The social significance of the Shuubiya", *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton University Press, Princeton 1962, p. 62-73.
GILLIOT Claude, "Islam, «sectes» et groupes d'opposition politico-religieux (VIIe-XIIe Siècles)", *Rives Nord-Méditerranéennes*, N° 10, Aix-en-Provence 2002, p. 35-52.
HOGGA Mustapha, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam*, Vrin, Paris 1993.
IBN TAYMIYYA, *al-Siyāsa al-šarʿyya (Traité de politique juridique)*, Dār al-Kutub al-'Arabī, Le Caire 1955.
IQBAL Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford University Press, London 1934.
KARAMUSTAFA A. T., *Sufism: The Formative Period,* Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.
KHADDURI Majid, *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar*, J.H. Press, Baltimore 1966.
LAOUST Henri, "Comment définir le sunnisme et le chiisme", *Revue des Études Islamiques,* Vol. 47, Paris 1979, p. 3-17.
— "La classification des sectes dans le Farq d'Al-Baghadadī", *Revue des Études Islamiques,* Vol. 29, Paris 1961, p. 19-59.
— "La classification des sectes dans l'hérésiographie ash'arite" *Arabic and Islamic Studies in Honor of H.A.R. Gibb,* Brill, Leiden 1965, p. 377-386.
— *La pensée et l'áction politiques d'al-Mawardi (364-450/974-1058)*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1968.
— *La vie et la philosophie d'Abou-l-'Alā' al-Ma'arrī*, Impr. Catholique, Beyrouth 1944.
— "Le hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258)", *Revue des Études Islamiques*, Vol. 27, Paris 1959, p. 67-128.
— "L'hérésiographie musulmane sous les Abbassides", *Cahiers de Civilisation Médiévale,* N° 10.2, Paris 1967, p. 157-178.
— "Les agitations religieuses à Baghdād aux IVe et Ve siècles de l'hégire", dans *Islamic Civilisation: 950-1150*, Ed. D.S. Richards, Cassirer, Oxford 1973, p. 167-185.
— "Les fondements de l'imamat dans le *Minhāǧ* d'al-Ḥillī", *Revue des Études Islamiques,* Vol. 46, Paris 1978, p. 3-56.

LEWIS Bernard, *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, Paris 1988.
— "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam", *Studia Islamica,* Brill, Leiden 1953, p. 43-64.
— *The Origins of Ismā'īlism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, AMS Press, New York 1940.
MAKDISI George, *The Rise of Colleges*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1981.
— *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI e Siècle*, Institut Français de Damas, Damas 1963.
MANZALAOUI M., "The Pseudo-Aristotelian *Sirr al-Asrār* and Three Oxford Thinkers of the Middle Ages", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb,* Brill, Leiden 1965, p. 480-500.
— "Noght in the Registre of Venus': Gower's English Mirror for Princes", *Medieval Studies for J.A.W. Bennett*, Oxford University Press, Oxford 1981, p. 159-183.
MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paul Geuthner, Paris 1922.
MCCARTY Richard J., *The Law of War and Peace in Islam*, J.H. Press, Baltimore 1955.
— *The Theology of al-Ash'arī: The Arabic Texts of al-Ash'arī's Kitāb al-Luma and Risālat Istiḥsān al-khawḍ fī 'ilm al-Kalām,* Impr. Catholique, Beyrouth 1953.
MELIKIAN Chirvani, ASSADULLAH Souren, "Le Livre des Rois, Miroir du Destin II Takht-e-Soleyman et la Symbolique du Shah-Name", *Studia Iranica*, Vol. 20, E. Peeters, Leuven 1991, p. 33-148.
NAJJAR Fauzi M., "Fārābī's Political Philosophy and Shī'ism", *Studia Islamica,* Vol. 14*,* Leiden 1961, p. 57-72.
NIELSEN J.S., "Maẓālim", *Encyclopédie de l'Islam*, BrillOnline.
OKUMUŞLAR Muhiddin, "Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi" (L'influence des madrassas Niẓāmiyya sur l'établissement de *ahl al-sunna*), *Marife,* Yıl 8, No 1, İstanbul 2008, p. 137-148.
ÖZAYDIN Abdülkerim, "Nizâmiye Medresesi" (Madrasa Niẓāmiyya), *İslam Ansiklopedisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, Tome 33, p. 188-191.
QAIS Assef, "Le Soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya", *Bulletin d'Etudes Orientales*, Vol. 60, Institut Français du Proche-Orient (IFPO), Beyrouth-Damas 2011, p. 91-121.
PEDERSEN J., MAKDISI G., RAHMAN, M. et HILLENBRAND R., "Madrasa", *Encyclopédie de l'Islam*, BrillOnline.
PERKINS Nicholas, *Hoccleve's Regiment of Princes: Counsel and Constraint*, D.S. Brewer, Suffolk 2001.
PLATON, *La République,* Traduit par R. Baccou, Librairie Garnier Frères, Paris 1938.
ROSENTHAL Erwin I.J., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge University Press, Cambridge 1958.
SALINGER Gerard, "A Muslim Mirror for Princes", *The Muslim World,* Vol. 46-1, Hartford 1956, p. 24-39.
SCHACHT Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford 1964.
SHERWANI Haroon Khan, *Early Muslim Political Thought and Administration*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore 1942.
SİNANOĞLU Mustafa, "Muattıla", *İslam Ansiklopedisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, Tome 30, p. 330-331.
SUNAR Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi (L'histoire de mystique islam)*, Ankara

Üniversitesi Basımevi, Ankara 1978.
TALAS Asad, *La Madrasa Nizamiyya et son histoire*, Paul Geuthner, Paris 1939.
TRIMINGHAM J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, London 1971.
TYAN Emile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*, 2e éd., Brill, Leiden 1960.
VAJDA Georges, "Le témoignage d'al-Māturidī sur la doctrine des manichéens, des Dayṣānites et des Marcionites", *Arabica*, Vol. 13, Brill, Leiden 1966, p.1-38.
— "Les Zindîqs en Pays d'Islam au Début de la Période Abbaside", *Rivista Degli Studi Orientali,* Vol. 17, Sapienza - Universita di Roma, Rome 1937, p. 173-229.
WATT W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, State University of New York Press, New York 1979.
— *La pensée politique de l'islam,* Traduit par Sabine Reungoat, Presses Universitaires de France, Paris 1995.
— *The Formative Period of Islamic Thought,* Edinburgh University Press, Edinburgh 1973.
YAVARI Neguin, "Polysemous Texts and Reductionist Readings: Women and Heresy in the Siyar al-Mulūk", *Views from the Edge: Essays in Honor of Richard W. Bulliet,* Columbia University Press, New York 2005, p. 322-346.
ZAMAN Muhammad Qasim, *Religion and Politics under the early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, Brill, Leiden 1997.
ZARCONE Thierry, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, Jean Maisonneuve Éditeur Libraire d'Amérique et d'Orient, Paris 1993.

IV. Autres références

Le Petit Robert, Dictionnaire de la langue française, Dictionnaires le Robert, Paris 2000.
Le Coran, XLIX, 6, Traduit par Régis Blachère, G.P. Maisonneuve & Larose, Paris 1966.

Etudes de langue Turque sur le XIe-XIIe Siècles

İNALCIK Halil, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri" (La théorie et les traditions politiques Turco-Iraniens dans le Kutadgu Bilig), Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1966, p. 259-271.
KAFESOĞLU İbrahim, *Harezmşahlar Devleti Tarihi (L'histoire de l'État des Khwârazm-Shahs),* Türk Tarih Kurumu, Ankara 1992.
— "Selçuk'un Oğulları ve Torunları" (Les fils et petits-fils de Seldjouk), *Türkiyat Mecmuası,* No 13, İstanbul 1958, p. 117-130.
— *Selçuklu Tarihi (L'histoire de Seldjoukide),* Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1972.
KARA Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları (Les Seljukides et les conflits sectaires)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
KÖPRÜLÜ Mehmed Fuad, "İslâm Sufi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri" *(L'influence du chamanisme Turco-Mongole sur les ordres soufis musulmans)*, Trad. Yaşar Altan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* No 18, Ankara 1972, p.141-152.
KÖYMEN Mehmet Altay, *Alp Arslan ve Zamanı (Alp Arslan et son époque)*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1983.
— *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmparatorluk Devri (L'histoire de l'empire Seldjoukide : l'Ere du Second Empire)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1954.

— *Selçuklu Devri Türk Tarihi (L'histoire Turque à l'époque des Seldjoukides)*, Ayyıldız Matbaası, İstanbul 1963.
— "Selçuklularda Devlet" (La conception de l'État chez les Seldjoukides), *TTK Belleten*, Vol, 54, Ankara 1990, p. 413-415.
— "Selçuklu Ordusu" (L'armée seldjoukide), *TTK Belleten,* Ankara 1988, p. 91-99.
— *Tuğrul Bey ve Zamanı (Ṭuġril Beg et son époque),* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976.

Références électronique

— Bulletin of the School of Oriental and African Studies [https://www.cambridge.org/core/journals/bulletin-of-the-school-of-oriental-and-african-studies]
— Encyclopédie de l'Islam [http://brillonline.com/]
— Internet Archive [https://archive.org/]
— JSTOR [https://www.jstor.org/]
— The Encyclopedia of Islam [http://brillonline.com/]
— Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [http://www.islamansiklopedisi.info/]

INDEX

Abbès M., 1, 132, 136, 142, 151, 156, 160, 218, 220, 332
ʿAbd al-Ḫāliq Ġuǧduwānī, 210
ʿAbd al-Ḥamīd b. Yaḥyā al-Kātib, 222
ʿAbd Allāh al-Šīʿī, 87, 88, 89
ʿAbd Allāh b. ʻUmar, 247
Abd Allāh b. ʿAbbās, 246, 247
ʿAbd Allāh b. al-Muqaffaʿ, 222, 223
Abd Allāh b. Ṭāhir, 274, 307
ʿAbd al-Malik b.ʿAṭṭāš, 94, 96
ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī, 126
ʿAbdān, 87, 88
Abū ʻAbd Allāh b. Ǧarāda, 80
Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī, 111, 126, 210
Abū ʿAlī Aḥmad b. Šāḏān, 53
Abū ʿAlī al-Fārmaḏī, 65, 122, 181
Abū al-Ṭayyib al-Ṭabarī, 207
Abū Bakr, 131, 132, 133, 134, 137, 155, 158, 247
Abū Bakr al-Wāsiṭī, 111
Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, 161
Abū Ḏarr al-Ġifārī, 108
Abū Ǧaʻfar, 80, 81
Abū Ǧaʿfar Manṣūr, 304
Abū Ḥanīfa, 140, 142, 167, 202, 316
Abū Hāšim, 108
Abū Isḥāq al-Fuqqāʿī, 44
Abū Isḥāq al-Šīrāzī, 80, 81, 205
Abū l- Maʿālī Naḥḥās, 73
Abū l-ʿAlāʾ Sālim, 221
Abū l-Dardāʾ, 108, 247
Abū l-Faḍl Ǧaʿfar, 66, 74
Abū l-Faḏl Sāǧī, 279
Abū l-Ḥusayn al-Nūrī, 110
Abū l-Maḥāsin, 68
Abū l-Naǧīb al- Suhrawardī, 126
Abū Mūsā al- Ašʿarī, 315
Abū Muslim, 304, 305, 306, 313
Abū Naṣr al-Sarrāǧ, 111
Abū Naṣr b. al-Ṣabbāġ 205
Abū Naṣr Muḥammad b.ʿAbd al-Malik al-Buḫārī al-Ḥanafī, 59
Abū Saʻd al-Nīsābūrī, 80, 81
Abū Saʿīd, 310
Abū Saʿīd Abī l- Ḫayr, 122, 123
Abū Saʿīd al-Ǧannābī, 88
Abū Saʿīd al-Ḫarrāz, 110
Abū Ṭāhir, 310
Abū Ṭālib al-Makkī, 111
Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, 111
Aḍud al-Dawla, 47
Afrāsiyāb, 257
Afšīn, 8, 307
Aḥmad al-Ġazālī, 120, 121, 123, 210
Aḥmad b. ʿAṭāʾ, 110
Aḥmad b. Ḥanbal, 140, 142, 169
Aḥmad b. Ṭūlūn, 12
Aḥmad Yasawī, 210
Aḥmad-i Ǧām, 122, 123
Aigle D., 276 314
ʿĀʾiša, 248
Al- Suhrawardī, 124
Al-Amīn, 7
Al-Anmāṭī, 207
Al-Ašʿarī, 208,
Al-Aṣbahānī, 142
Al-Bāqillānī, 141, 150
Al-Baqrī, 81
Al-Bīrūnī, 37
Al-Dāmaġānī, 49
Al-Darzī, 93
Alexandre le Grand, 222, 267, 270
Al-Fārābī, 118
Al-Ǧāḥiẓ, 8, 17, 142, 143, 223
Al-Ġazālī, 1, 2, 3, 4, 99, 111, 112, 120, 121, 122, 123, 126, 129, 149, 150, 151, 156, 157, 160, 161, 162, 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, 190, 191, 210, 212, 225, 322, 326
Al-Ǧuwaynī, 2, 3, 4, 51, 65, 139, 149, 150,

151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 166, 167, 190, 201, 206, 210, 322, 326
Al-Ḥākim, 93
Al-Ḥallāğ, 108, 110, 114, 119, 123
Al-Hamadānī, 123, 124
Al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī, 169
Al-Ḥasan, 89, 98, 171
Al-Ḥasan b. Ḥaydara al-Aḫram, 93
Al-Hayṯam, 87
Al-Ḥusayn, 89, 98, 102, 171, 172, 173
Al-Ḥusaynī, 55, 68, 75
ʿ Alī Tigin, 41
ʿAlī al-Šahīd, 172
ʿAlī b. Abī Ṭālib, 89, 90, 91, 98, 102, 118, 221, 132, 133, 135, 175, 176, 246, 247, 248
ʿAlī b. al-Faḍl, 88
ʿAlī Nūštigin, 274
Al-Kalābāḏī, 111
Al-Kundurī, 48, 50, 51, 52, 54, 100, 149, 150, 201
Al-Maʾmūn, 7, 139, 140, 278, 307
Al-Manṣūr, 222, 246
Al-Masʿūdī, 224
Al-Māwardī, 2, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 154, 156, 158, 160, 218, 226, 264, 322, 330
Al-Muqtadī, 66, 80
Al-Mustaʿlī, 96, 97
Al-Mustanṣir, 96, 97, 100
Al-Mustaẓhir bi-llāh, 173, 178, 179, 183
Al-Mutadī, 82
Al-Muʿtaṣim, 7, 8, 9, 140, 307, 317
Al-Mutawakkil, 10, 102, 200, 223
Al-Muzanī, 207
Alp Arslan, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 64, 67, 70, 150, 202, 229, 232, 235, 251, 261, 279, 280, 283, 284, 295, 301, 312, 315, 316, 329
Alptigin, 32, 292
Al-Qādir, 295
Al-Qāʾim, 26, 46, 47, 48, 65, 66, 144
Al-Qušayrī, 51, 65, 80, 111, 126, 210
Al-Šāfiʿī, 140, 141, 142, 207
Al-Šahrastānī, 98
Al-Sarrāğ, 126
Al-Šīrāzī, 205, 210
Al-Subkī, 67, 68, 70, 72
Al-Suhrawardī, 108
Al-Ṭāʾi, 47
Al-ʿUtbī, 37
Amīd al-dawla b. Ğuhayr, 66
Amīr Ḥāğib Alp Ğamāl al-Dīn, 228
Anawati G. C., 116, 129
Aristote, 220, 222, 271
Arslan Isrāʾīl, 41
Arslan-Mīkāʾīl, 41
Arslan-Yabghou, 41, 42
Ašnās, 8
Ayar M. T., 220, 228, 230, 231, 232, 235, 236, 246, 259, 262, 267, 271, 285, 303, 325
ʿAyn al-Quḍāt al-Hamadānī, 123, 124
Baba Ğaʿfar, 121
Baba Ṭāhir, 121, 123
Bābak, 307, 317, 318
Badr al-Ğamālī,95
Bahāʾ al-dawla Manṣūr b. Dubays b. Mazyad, 62
Bahāʾ al-dīn Naqšband, 211
Bahrām Gūr, 237, 268, 269
Bakkār Yūsuf Ḥusayn 285
Barkyārūq, 71, 74, 184, 229
Barthold V. V., 46
Bayhaqī, 37, 227
Brown J. AC., 188
Buġā al-Kabīr, 8
Buzurğmihr, 259, 261
Čaġri Beg, 26, 41, 42, 43, 45, 47, 49, 51, 53
Daftary F., 86, 87, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 104
Dah Hudā Yaḥyā, 312
Dargazīnī, 123
Darius, 268
Ḏū l- Nūn al-Miṣrī, 118
Duqāq, 39
Evkuran M. 1, 136, 169
Faḫr al-dawla b. Ğuhayr, 66, 80, 316
Faḫr al-Mulk, 69, 167, 188, 189
Fāṭima, 88, 89, 98, 248, 306
Firdawsī, 36, 224, 227

Fuḍayl b. ʿIyāḍ, 276
Ǧābir ibn Abd Allāh, 247
Ǧaʿfar al-Ṣādiq, 86, 89
Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman, 86
Ǧaʿfarak, 69
Ǧamāl al-Mulk, 69, 70
Gardet L., 116, 119
Gardīzī, 37
Ġaylān al-Dimašqī, 248
Gibb H. A. R., 147
Gīlān-Šāh, 225
Gilliot C., 150
Ǧumhūr b.ʿĀlī, 305
Ǧunayd b. Muḥammad, 110
Gušnāp, 268
Ḫadiǧa Arslan Ḫatun, 47
Ḫalḫālī S.A., 229
Ḥamdān Qarmaṭ, 87, 88
Ḥamīd al-dīn al-Kirmānī, 92
Ḥamza b. ʿAlī, 93
Ḥāriṯ b. Asad al-Muḥāsibī, 110
Hārūn al-Rašīd, 7, 86, 304
Ḥasan al-Baṣrī, 108, 278
Ḥasan-i Ṣabbāḥ, 13, 73, 78, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 184
Ḥasanwayh al-Kurdī, 194, 203
Hišām, 221
Hogga M., 170, 171, 173
Huǧwīrī, 111
Ḫumārtegīn al-Šarabī, 68
Ḫurrama, 304
Ḫusraw Parwīz, 271
Ibn ʻAqīl, 82
Ibn Abī Hurayra, 207
Ibn al-Aṯīr, 46, 52, 55
Ibn ʿAllān, 68
Ibn al-Qušayrī, 80, 81
Ibn Bahmanyār, 69
Ibn Ḥawšab (Manṣūr al-Yaman), 87, 88
Ibn Qutayba, 141
Ibn Sīnā, 36, 94, 118
Ibn Surayǧ, 207
Ibn Taymiyya, 138
Ibrāhīm b. Adham, 111
Ismāʿīl b. Aḥmad, 266
Ismāʿīl b. Muḥammad, 86, 91
Ismāʿīl b. Saʿād, 248
Jabre F., 182, 183, 184, 325
Kafesoğlu İ., 74, 75, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 237, 244, 280, 286
Kamāl al-Dawla Abū l-Riḍā, 68
Kay Kāwūs b. Iskandar, 225
Laoust H., 1, 94, 139, 166, 173, 175, 179, 181, 190, 200
Maʿbad al-Ǧuhanī, 248
Macdonald D. B., 184
Maǧd al-Mulk, 71, 73, 232
Maḥmūd le Ghaznévide, 33, 34, 35, 36, 37, 41, 250, 251, 252, 265, 274, 278, 290, 295, 315, 316
Maḥmūd Kašġari, 17, 31
Makdisi G., 47, 48, 138, 140, 143, 194, 196, 202, 203, 205, 206, 207, 211
Mālik, 140, 142
Mālik b. al-Ḥāriṯ al-Naḫaʿī, 221
Malik Ḫātūn, 66, 74
Malik Šāh, 49, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 78, 80, 100, 101, 120, 121, 122, 183, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 251, 257, 258, 261, 262, 280, 289, 292, 293, 323
Marwān b. Muḥammad, 222
Massignon L., 107, 118
Maštab, 246, 248
Masʿūd, 34, 42, 43, 315
Mawlānā Ǧalāl al-Dīn Rūmī, 61
Mazdak, 239, 243, 303, 304, 305, 306, 310, 329
Māzyār, 318
Meisami J. S., 239
Muʿāwiya, 98, 148, 171, 172, 173, 275
Muʾayyid al-Mulk, 66, 69, 230
Muḥammad al-ʿarabī, 274
Muḥammad b. Aḥmad al-Nasafī, 87
Muḥammad b. Malik Šāh, 230
Muḥammad b.Nāṣiḥ, 230
Muḥammad Naḫšabi, 309
Muḥyī l-dīn al-ʿArabī, 107
Muʿizz al-Dawla, 143
Muneǧǧim Baši, 45
Muqātil b. ʿAṭiyya, 73
Mūsā al-Kāẓim, 86, 89

Naṣr b. Aḥmad, 309
Niẓām al-Mulk, 1, 3, 5, 6, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 80, 81, 82, 94, 99, 100, 101, 120, 122, 123, 124, 150, 152, 153, 157, 159, 161, 162, 164, 166, 167, 170, 171, 177, 181, 183, 184, 187, 191, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 221, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 319, 323, 326, 327
Niẓāmī Ganǧawī, 228, 230
Nūḥ b. Naṣr, 309
Nuʿmān b. Muḥammad, 93
Nūšīravān, 215, 237, 239, 243, 249, 250, 251, 252, 255, 259, 265, 303, 304
Ocak A., 94, 122, 314
Qais A., 106
Platon, 220
Prophète (Muḥammad), 14, 84, 88, 90, 108, 113, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 144, 145, 146, 154, 164, 171, 175, 176, 178, 190, 192, 232, 246, 247, 248, 260, 263, 275, 276, 277, 301, 304, 306, 337, 338, 340
Pythagore, 91
Qāḍī Abū Bakr, 246, 247
Qāwurd, 62, 63, 64, 65, 101, 289
Qubād, 239, 249
Qutalmiš, 64
Qutalmiš b. Arslan Isrāʾīl, 55
Renterghem V. V., 82, 126, 201, 207, 211
Romain IV Diogène, 58, 59
Rūšen Rāst, 268
Saʿd al –Dawla Goherāʾīn, 68
Sābūr b. Ardašir, 200
Saʿd b. ʿUbāda, 133
Šadīd al-Mulk, 73
Safi O., 120, 123, 234, 236
Šāh Ismāʿīl, 27
Sahl b. ʿAbd Allāh al-Tustarī, 110
Šams al-Mulk Naṣr b. Ibrāhīm, 283
Sanǧar, 78, 79, 122, 167, 188
Šaraf al-dawla Muslim b. Qurayš, 62
Šaraf al-Mulk, 232
Satuq Buġra Ḫan, 30
Šayḫ Ḥamza, 121
Schefer C., 228, 229, 230, 231, 232, 236, 241, 259, 262, 266, 267, 268, 271, 275, 285, 293, 316, 325
Sebüktigin, 32, 33, 293
Seldjouk, 39, 40, 41
Simidchieva M., 285, 288
Sufyān al-Ṯawri, 278, 279
Sufyān ibn ʿUbayda, 246
Sulaymān-Šāh, 65
Sunar C., 118, 129
Sunbāḏ, 304, 305
Tāǧ al-dawla, 71
Tāǧ al-Mulk, 70, 71, 73, 74, 232, 234, 235
Ṭāhir b. al-Ḥusayn, 7
Talas A., 200, 205
Terken Ḫātūn, 70, 71, 73, 74, 75, 229, 234, 235, 236, 237, 292
Trimingham S., 118
Ṭuġril Beg, 26, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 49, 51, 54, 57, 201, 121, 235, 251, 315, 316
Tuġtegin, 57
Tutuš, 184
ʿUbayd Allāh al-Mahdī, 88, 89
ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb', 134, 155, 158, 245, 247, 314, 315, 316
ʿUmar b. Saʿd, 172
ʿUmar Ḫayyām, 94, 162
Umm Salāmah, 248
ʿUqba ibn Amīr, 247
ʿUṯmān, 247, 315
ʿUṯmān b. Ǧamāl al-Mulk, 71
Watt W. M., 1, 163, 165, 166, 184, 188, 190
Yaḥyā b. Akṯam, 317
Yaʿqūb b. Killis, 200
Yavari N., 228
Yazīd, 111, 126, 171, 172

Yūsuf Hamadānī, 210
Yūsuf Ḥāsṣ Ḫāğib, 225
Yūsuf Ḥāṣṣ Ḫāğib, 31
Zarinkoob, 161, 162, 163, 166, 188
Zayn al-ʿĀbidīn, 172
Zubayda Ḫātūn, 71