
Caterina Bori

Théologie politique et Islam à propos d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et du sultanat mamelouk

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Caterina Bori, « Théologie politique et Islam à propos d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et du sultanat mamelouk », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2007, mis en ligne le 01 mars 2010, consulté le 11 octobre 2012.
URL : <http://rhr.revues.org/5225>

Éditeur : Armand Colin
<http://rhr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://rhr.revues.org/5225>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

Tous droits réservés

CATERINA BORI

*School of Oriental and African Studies
University of London*

Théologie politique et Islam à propos d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et du sultanat mamelouk

Théocratie, dualisme et représentation sont les trois modèles de base que Jacob Taubes a utilisés pour tenter de singulariser et de déterminer historiquement le rapport complexe et fascinant qui existe entre la théologie et le politique. Cette tripartition conceptuelle a été reprise et élaborée par l'égyptologue Jan Assman, qui a orienté le débat sur la théologie politique vers un cadre historico-religieux plus ample.

Pour aller encore plus loin dans la réflexion, l'objectif de cet article est de considérer l'application de ces trois modèles à la théorie politique islamique et à sa pratique. La réflexion proposée se base sur certains traits de la pensée politique du grand juriste et théologien Ibn Taymiyya et sur une première analyse des institutions politico-religieuses présentes à son époque.

Political theology and Islam. Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and the Mamluk sultanate

Theocracy, dualism and representation are the three basic patterns conceived by Jacob Taubes in the attempt to single out and historically define the complex and fascinating relationship between theology and politics. Jacob Taubes' tripartition has been reposed and further elaborated by the egyptologist Jan Assman who shifted the intellectual debate about political theology to a wider historical-religious discourse.

By further broadening the scope of the inquiry, this paper aims at investigating the applicability of these three basic patterns to the Islamic political theory and practice. The analysis is based upon some features of the political thought of the great jurist and theologian Ibn Taymiyya and upon a brief survey of the religious political institutions of his time.

1. THÉOLOGIE POLITIQUE

Je voudrais préciser, en premier lieu, que cette contribution ne s'intéresse pas à la théologie politique en tant qu'opération idéologique visant à légitimer l'ordre existant, ou un ordre souhaité, à travers les catégories du sacré¹. Je ferai également abstraction de la question « génétique », autrement dit de la dérivation des concepts politiques de la théologie ou vice-versa², et j'emploierai le mot de théologie politique au sens le plus large du terme, c'est-à-dire comme l'ensemble des « conceptions du rapport entre ordre religieux et ordre politique »³. De ce point de vue, l'Islam constitue un objet d'étude privilégié.

En fait, mon propos est de tenter ici une expérience, qui consiste à appliquer les trois catégories théologico-politiques élaborées par Jan Assmann à la pensée politique islamique médiévale en me référant tout particulièrement au grand juriste et théologien syrien Ibn Taymiyya (m. 728/1328), et aux institutions politico-religieuses en vigueur à son époque⁴.

1. L'article qui suit est la version revue et amplifiée d'une intervention présentée lors d'une journée d'étude consacrée au thème de la théologie politique, qui a eu lieu à Rome en février 2003 au Département d'études historico-religieuses de l'Université « La Sapienza ». Je saisis l'occasion pour remercier le Professeur G. Lettieri qui m'a donné la possibilité d'y participer. Toute ma gratitude va aussi au P. Maurice Borrmans qui a revu les traductions de l'arabe en français.

2. Ces thèses sont celles de Carl Schmitt, *Le categorie del politico*, édition et traduction italienne sous la direction de G. Miglio et P. Schiera, *Teologia politica : quattro capitoli sulla sovranità*, Bologna 1972, en particulier le chap. I, 3, 61-74, et de Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München – Wien 2000.

3. Assmann, *Herrschaft und Heil*, 28.

4. La bibliographie sur Ibn Taymiyya est extrêmement riche. Je rappelle ici quelques-unes des contributions les plus significatives sur sa biographie et sa pensée. Monographies : H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḫī-d-Dīn Aḥmad b. Taymīya*, Le Caire 1939. M. Abū Zahra, *Ibn Taymiyya : ḥayātu-hu wa-ʿaṣru-hu wa-fiqḥu-hu*, Le Caire 1952. V. Makari, *Ibn Taymiyya's ethics. The social factor*, Chicago 1983. C. Bori, *Ibn Taymiyya : una vita esemplare. Analisi delle fonti classiche della sua biografia*, Supplément n° 1 de la *Rivista degli Studi Orientali* (Roma-Pisa : Istituti Poligrafici Internazionali) LXXVI, 2003. Ibn Taymiyya, *Mardin. Hégire, fuite du péché et « demeure de*

Dans cette perspective, ma contribution ne se veut pas une étude exhaustive sur la théorie et la pratique politique de l'islam médiéval, pour lesquelles je renvoie à des travaux bien plus approfondis sur la question⁵. Elle naît plutôt d'une réflexion de nature comparative et entend présenter quelques considérations appliquées à l'islam au sujet de la théologie politique.

Le point de départ de cette réflexion est la célèbre tripartition proposée par Jacob Taubes lors de trois congrès qu'il avait organisés, ainsi que l'objet d'un projet de recherche qui avait pour thème la théorie de la religion et la théologie politique. La tripartition des volumes des actes du colloque renvoie à la triplicité de cet argument, autrement dit au repérage de trois types base sur lesquels il soit

l'islam », textes traduits de l'arabe, annotés et présentés en relation avec certains textes modernes par Yahya Michot, Beyrouth 1425/2004. Articles et recueils d'articles : H. Laoust, « La Biographie d'Ibn Taymīya d'après Ibn Kaṭīr » in : *Bulletin d'Études Orientales*, IX (1942-1943), 115-62. Sherman A. Jackson, « Ibn Taymiyyah on trial in Damascus » in : *Journal of Semitic Studies*, XXXIX/1 (1994), 41-87. Sh. Ahmed, « Ibn Taymiyya and the Satanic Verses » in : *Studia Islamica* 87 (1998), 67-124. Y. J. Michot, « Vanités intellectuelles... L'impasse de rationalistes selon *Le Rejet de la contradiction* d'Ibn Taymiyya » in : *Oriente Moderno* 19 (2000), 597-617, notamment 597-601. C. Bori, « A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya » in : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67/3 (2004), 321-48. J. Hoover, « Perpetual Creativity in the Perfection of God : Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on the Creation of this World » in : *Journal of Islamic Studies* 15:3 (2004) 287-329. Sh. Ahmad-Y. Rapoport (éd.), *Ibn Taymiyya and His Times* (à paraître). Yahya J. Michot réalise actuellement un travail systématique de traduction et de commentaire d'extraits de l'oeuvre d'Ibn Taymiyya sous le titre de *Textes spirituels* ; la plupart de ces textes sont disponibles on line, voir : www.muslimphilosophy.com/it/default.ht.

5. La bibliographie est trop étendue pour pouvoir la citer entièrement. Parmi les études importantes, je signale : A. Sanhoury, *Le Califat*, Paris 1926. E. Tyan, *Institution du droit public musulman*, Paris, 2vv, 1954-1957. J. B. Morall, *Political Thought in Medieval Times*, London 1958. W. M. Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968. A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1981. T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam : Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, 2vv., Zürich-München 1981. M. Campanini, *Islam e Politica*, Bologna 1999. H. Mikhail, *Politics and Revelation. Mawardi and after*, Edinburgh 1995. P. Crone, *God's Rule. Government and Islam*, New York 2004. Je renvoie aussi au guide bibliographique, B. Khir, *Islamic Political Thought. A Reader and Guide*, Edinburgh 2003.

possible de cerner et de chercher à déterminer, historiquement parlant, le rapport entre théologie et politique. Jan Assmann a ensuite revu et élaboré ces trois modèles théologico-politiques que sont le dualisme, la théocratie et la représentation⁶.

Ce célèbre égyptologue a eu le mérite non seulement de s'être intéressé à cette question, mais aussi de s'être libéré de l'horizon strictement occidental qui a caractérisé le débat sur la théologie politique au XX^e siècle, et de l'avoir ainsi amené sur un plus vaste plan en en faisant « une question historico-religieuse générale » ; dans ce sens, l'élargissement de ce débat à l'Islam et à sa théorie politique devient une extension naturelle du discours de Jan Assmann⁷.

Ibn Taymiyya, quant à lui, est une personnalité de premier plan dans l'histoire de la civilisation islamique, et non seulement de la civilisation médiévale⁸.

Les lieux de réception de sa pensée qui sont aujourd'hui le plus souvent mentionnés sont l'expérience wahhābite, la pensée salafite et l'idéologie de certains groupes radicaux contemporains qui s'appuient sur des textes d'Ibn Taymiyya pour formuler une critique

6. J. Taubes (éd.), *Religionstheorie und politische Theologie*, 3 vv., München-Paderborn-Wien-Zürich 1983-1987. Sur la représentation : *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* (1983) ; sur le dualisme : *Gnosis und Politik* (1984) ; sur la théocratie : *Theokratie* (1987). *La teologia politica di S. Paolo : lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*, Milano 1997 (éd. or. *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993) de Jacob Taubes contient aussi un commentaire de Jan Assmann. Il existe une traduction française de *Die politische Theologie des Paulus* que je n'ai pas pu consulter. Ce sera donc la version italienne qui sera citée. Pour l'élaboration de Jan Assmann, voir plutôt : *Herrschaft und Heil*, 28.

7. Sur la théologie politique et l'Islam, en italien, je renvoi à Alberto Ventura, « Teologia e politica nel pensiero islamico » in : P. Stefani – G. Menestrina (édd.), *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*, Brescia 2002, 157-62. Dans une perspective comparatiste, il faut signaler P. C. Bori, « "Teologia tripartita". Riessioni comparatistiche sulla teologia politica » in : G. Filoramo (éd.), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002, 445-54. Je remercie l'auteur pour m'avoir suggéré de réfléchir d'abord sur les trois modèles théologico-politiques de Jacob Taubes et Jan Assmann.

8. Pour une vision d'ensemble de l'influence de la pensée d'Ibn Taymiyya au cours des siècles qui lui sont postérieurs, voir H. Laoust, *Essai*, 475-575 et *L'influence d'Ibn Taymiyya* in : Aldford T. Welch – P. Cachia (édd.), *Islam : Past Influence and Present Challenge*, Albany 1979, 15-33.

radicale à l'encontre des gouvernements de leurs pays⁹. L'exemple le plus cité est celui de l'assassinat du Président égyptien Anouar Sadate en 1981, où le texte qui inspira les auteurs de l'attentat se référerait abondamment aux *fatāwā* contre les Mongols traditionnellement attribuées à Ibn Taymiyya¹⁰. Bien que le nom d'Ibn Taymiyya soit aujourd'hui sur bien des lèvres, il n'en est pas moins vrai que, comme l'affirmait récemment un chercheur connu, il manque encore une étude systématique et une mise à jour sur la richesse de sa réflexion et sur les différents parcours de réception que sa pensée a croisés jusqu'à présent¹¹.

9. Sur Ibn Taymiyya et les Wahhābites, voir : H. Laoust, *Essai*, 506-40.

10. Les textes contre les Mongols se trouvent dans : Ibn Taymiyya, *Mağmū' fatāwā šayḥ al-islām Aḥmad b. Taymiyya*, 37 vv., 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim al-Nağdī l-Ḥanbalī (éd.), Rabat, Maktabat al-Ma'ārif 1981, XXVIII, 501-550. Certains extraits ont été traduits par Y. J. Michot, « Textes spirituels d'Ibn Taymiyya XI : Mongols et Mamlūks : l'état du monde musulman vers 709/1310 » in : *Le Musulman* 24 (octobre 1994), 26-31. Idem, « Textes spirituels d'Ibn Taymiyya XII : Mongols et Mamlūks : l'état du monde musulman vers 709/1310 » in : *Le Musulman* 25 (janvier 1995), 25-30. Idem, « Textes spirituels d'Ibn Taymiyya XIII : Mongols et Mamlūks : l'état du monde musulman vers 709/1310 » in : *Le Musulman* 26 (septembre 1995), 25-30. Le « manifeste » des auteurs de l'attentat est le célèbre texte intitulé *al-Farīda al-ğā'iba*, Le Caire 1981 de Muḥammad 'Abd al-Salām Farağ (m. 1982) : 'Abd al-Salām Farağ, *al-Farīda al-Ğāyba*, Cairo 1981 ou : www.alkalema.us/algehad/. Les contributions les plus connues sur l'instrumentalisation du point de vue fondamentaliste des *fatāwā* contre les Mongols sont : G. Anawati, « Une résurgence du Kharigisme au xx^e siècle : "L'Obligation absente" » in : *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Cairo*, 16 (1983), 191-228. J. J. G. Jansen, *The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, London–New York 1986, 1-34 et 159-230. Idem, « The Creed of Sadat's Assassins. The Contents of the 'Forgotten Duty' analyzed » in : *Die Welt des Islams* (1985), 1-30. G. Kepel, *Le Prophète et le Pharaon*, Paris 1984, 184-95. Idem, « L'Égypte d'aujourd'hui : mouvement islamiste et tradition savante » in : *Annales E.S.C.* 39/4 (1989), 667-80. E. Sivan, *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven 1990², 94-108. Ibn Taymiyya, *Mardin*, 105-111.

11. Cf. Y. J. Michot in : Ibn Taymiyya, *Mardin*, 135-36. Dans cette étude, Yahya Michot met en lumière l'anachronisme, l'approximation et la politisation islamiste de la *fatwā* d'Ibn Taymiyya sur l'hégire de la petite ville de Mardin, à travers l'analyse, la traduction et la contextualisation de la *fatwā* même et d'autres textes de cet auteur en rapport avec le concept de *hiğra* et de *dār al-islām/dār al-ḥarb*. Ibn Taymiyya, *Mardin*, 58 et passim.

Ibn Taymiyya, qui est un penseur prolixe et très complexe, souffre aujourd'hui de simplifications pénalisantes. Étant l'auteur d'œuvres qui ont marqué la pensée politique sunnite médiévale, il a donc tout à fait sa place dans la présente contribution¹².

Les sources utilisées dans cette étude sont le célèbre traité de droit public intitulé *La politique conforme à la Loi religieuse pour la réforme du berger et de son troupeau* (*al-Siyāsa al-šarʿiyya fī iṣlāḥ al-rāʿī wa-l-raʿiyya*) qui, selon le chercheur français Henri Laoust, fut conçu et rédigé entre 709/1309 et 714/1314¹³. Il s'agit d'un des écrits d'Ibn Taymiyya les plus étudiés et les plus traduits. Cette œuvre, qui est de nature juridique, recèle une réflexion en matière de théorie politique, visant à démontrer la compatibilité et la nécessité d'interaction entre la pratique politique (*siyāsa*), les principes de la Loi divine (*šarīʿa*) et leur élaboration juridique concrète (*fiqh*)¹⁴.

Dans l'œuvre polémique écrite contre le shīʿite al-Muṭaḥar al-Ḥillī (m. 726/1325) autour de 717/1317, *La voie de la sunna prophétique dans la critique du discours shīʿite et qadarite*, Ibn Taymiyya démolit point par point la doctrine imāmite de l'imāmāt

12. Sur la pensée politique d'Ibn Taymiyya, voir H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taymiyya. Traduction annotée de la Siyāsa šarʿiyya*, Beyrouth 1948, IX-XLV. T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, Zurich-Munich 1981, 207-40. Makari, *Ibn Taymiyya's Ethics*, 122-24 et 135-157. Q. Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyya*, Islamabad, 1985². M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000, 156-57. Y. J. Michot, « Rashīd al-Dīn et Ibn Taymiyya : regards croisés sur la royauté » in : *Mohaghegh Nāma. Collected papers presented to Professor Mehdi Mohaghegh on his 70th birthday and in appreciation of his 50 years of academic activities*. Supervised by B. Khorramshāhī and J. Jahābakhsh, 2vv., Téhéran, Sinānegār 2001, II, 111-137.

13. Ibn Taymiyya, *Le traité de droit public d'Ibn Taymiyya*, XII. Idem, art. « Ibn Taymiyya » in : *Encyclopédie de l'Islam*², Leiden 1971, III, 977. Dans l'article « La biographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kaṭīr », 150-151, Henri Laoust situe au contraire *al-Siyāsa al-šarʿiyya* entre les années 1315-1318.

14. Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-šarʿiyya fī iṣlāḥ al-rāʿī wa-l-raʿiyya*, ʿIṣām Fāris al-Ḥarastānī (éd.), Beyrouth, Dār al-Ġīl 1993. H. Laoust en a assuré une traduction française : *Le traité de droit public d'Ibn Taymiyya* ; O. A. Farrūkh une traduction anglaise : *Ibn Taymiyya on Public and Private Law in Islam or Public Policy in Islamic Jurisprudence*, Beyrouth 1966 ; en italien, il existe une traduction de G. Piccinelli : *Il buon governo secondo l'Islam*, Lesa 2002.

(la conduite politique et spirituelle idéale de la communauté islamique), telle que l'expose le docte shī'ite¹⁵. L'œuvre sur laquelle se focalise le jurisconsulte hanbalite avait été écrite par al-Ḥillī en 716/1316 pour le souverain mongol Ulğaytū Ḥudābanda (m. 716/1316), qui était devenu un adepte du shiisme, et elle s'intitulait *La voie du miracle dans la connaissance de l'imāmat (Minhāğ al-karāma fī ma'rifat al-imāma)*¹⁶. Le texte d'Ibn Taymiyya n'est pas seulement un précieux document illustrant les termes de la polémique qui avait éclaté entre les deux célèbres savants entre le XIII^e et le XIV^e siècle ; il contient aussi, inévitablement, une partie de la réflexion politique du docteur hanbalite qui – tout en réfutant la conception d'imāmat shī'ite – y expose ses propres idées à ce sujet. Je me réfère ici tout particulièrement au chapitre introductif où Ibn Taymiyya réfute la thèse shī'ite selon laquelle l'imāmat est l'exigence la plus importante parmi les articles de la religion (*aḥamm al-maṭālib fī aḥkām al-dīn*) et la question la plus honorable auprès des musulmans (*ašraf mas'alat al-muslimīn*)¹⁷.

En n, j'évoquerai deux brefs écrits sur *Le devoir de l'obéissance à Dieu et à Son Envoyé* et sur *Le Califat et le règne* présentés dans

15. Ibn Taymiyya, *Minhāğ al-sunna al-nabawiyya fī naqḍ kalām al-šī'a wa-l-qadariyya*, 2 vv., Rašād Sālīm (éd.), Le Caire, Maktabat Dār al-'Urūba 1962, I, 2-4 (sauf indication contraire, l'édition de Rašād Sālīm est l'édition de référence dans cette contribution). Dans l'introduction de son édition, Rašād Sālīm propose de dater le *Minhāğ al-sunna* autour de l'an 710 (1310-1311). Sa proposition de datation se base toutefois sur des suppositions. On considère donc comme valable la datation d'Henri Laoust.

16. al-Ḥillī, *Minhāğ al-karāma fī ma'rifat al-imāma*, en ouverture du *Minhāğ al-sunna*, I, 77-202 (M). Sur l'imāmat duodécimain tel que le conçoit al-Ḥillī, voir H. Laoust, « Les fondements de l'imāmat dans le Minhāğ d'al-Ḥillī » in : *Revue des Études Islamiques* XLVI/1 (1978) extrait reproduit dans : *Pluralisme dans l'Islam*, Paris 1983, 315-67. Sur la vie et l'œuvre de al-Ḥillī voir, H. Laoust, « La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Ḥillī » in : *Revue des Études Islamiques* XXXIV (1966), 35-60. S. Schmidtke, *Theology of al-'Allāma al-Hillī (725/1325)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag 1991, 9-98. Pour la datation de *Minhāğ al-karāma*, cf. Laoust, art. « *Ibn Taymiyya* » in : *Encyclopédie de l'Islam*², Leiden 1971, III, 977b et idem, « *Les fondements de l'imāmat* », 318. S. Schmidtke, *Theology of al-'Allāma al-Hillī (725/1325)*, 52 et 95 affirme seulement que le *Minhāğ al-karāma* aurait été écrit après le Rabī' II 709/août-septembre 1309.

17. Ibn Taymiyya, *Minhāğ al-sunna*, I, 47-65.

le trente-cinquième volume des *fatāwā* d'Ibn Taymiyya. Si, d'un côté, l'auteur y met bien en évidence sa position sunnite classique pour ce qui est du rapport aux autorités, c'est-à-dire un rapport de collaboration et de tolérance envers le pouvoir en place¹⁸ ; de l'autre, il pose un regard lucide et pragmatique sur l'impossibilité de maintenir l'institution d'un califat unique, traditionnellement d'origine arabe qurayshite. Là où les circonstances historiques ne permettent pas le maintien du califat, d'autres formes de souveraineté deviennent licites (*ḡā'iz*), bien que le califat continue à être la forme préférable (*muṣtaḥabb*)¹⁹.

Avant d'aborder l'essentiel de cette question, il faut bien avoir présent à l'esprit qu'aucune réflexion sur la « théologie politique » dans l'Islam ne peut faire abstraction de la thèse fondamentale selon laquelle, dans le monothéisme islamique – comme dans le monothéisme hébraïque – nous nous trouvons face à un Dieu législateur, qui manifeste sa propre volonté à travers la révélation qui est avant tout – même si elle n'est pas que cela – une Loi, Loi qui en tant que *ṣarī'a*, est un ensemble de normes, de valeurs et d'idéaux établis par Dieu, explicitement ou implicitement, à appliquer à la conduite de l'homme. La *ṣarī'a* est donc considérée comme une manifestation atemporelle de la volonté de Dieu et elle revêt la

18. Sur cette position quiétiste vis-à-vis les autorités, lire P. Crone, *God's Rule. Government and Islam*, 135-39.

19. Ibn Taymiyya, *al-Qā'ida al-muḥtaṣara fī wuḡūb ṭā'at Allāh wa-rasūli-hi* in : *Maḡmū' fatāwā*, XXXV, 5-17 et *al-Ḥilāfa wa-l-mulk* in : *Maḡmū' fatāwā*, XXXV, 18-32. Si l'on souhaite étudier la pensée politique d'Ibn Taymiyya, il ne faudrait pas négliger non plus à propos de la moralité publique : *al-Ḥisba* ou *Qā'ida fī l-ḥisba* in : *Maḡmū' fatāwā*, XXVIII, 60-120 et *Faṣl fī l-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* in : *Maḡmū' fatāwā*, XXVIII, 121-178 ; il en existe une traduction française de H. Laoust : Ibn Taymiyya, « Le traité sur la *ḥisba* d'Ibn Taymiyya, texte et traduction » in : *Revue des Études Islamiques* 52 (1984), 25-207. La traduction anglaise de M. Holland (Ibn Taymiyya, *Public Duties in Islam*, Islamic Economic Series-3, The Islamic Foundation, London 1982) comprend aussi les pages 179-89 du texte arabe (*wa-qāla ṣayḥ al-islām ba'd kalām sabaqa*, pp. 179-81 et *Faṣl fī marātib al-dunūb*, pp. 181-89). Cf. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 151, note 48.

double fonction de réguler au mieux la société et d'aider les hommes à obtenir leur salut. Dans cette optique, l'obéissance à la Loi constitue l'accomplissement de la volonté divine et la méthode pour se rapprocher de Dieu.

II. LES MODÈLES DE TAUBES-ASSMANN DANS LA THÉORIE POLITIQUE D'IBN TAYMIYYA

1. *Théocratie et prophétie*

J'adopte ici le critère chronologique qui correspond à l'évolution politique de la communauté islamique d'après l'historiographie islamique classique et je propose de commencer par le modèle théologico-politique de la théocratie que Jan Assmann définit comme :

la subordination, jusqu'à l'élimination, de la conduite politique en faveur d'une pure domination divine²⁰.

Il ne s'agit pas de la définition négative courante de la théocratie, à laquelle sont associées spontanément les idéologies de l'Islam les plus radicales, mais d'une de ses implications aussi positive qu'utopique : l'illégitimité de la conduite politique humaine, car c'est à Dieu seul qu'échoit le droit de gouverner.

La déclaration la plus significative du modèle théocratique chez Ibn Taymiyya réside dans l'affirmation que l'objectif premier de la mission prophétique n'était pas la fondation d'un « état politique ».

Il appuie son argumentation sur le fait que le Coran ne donne aucune indication quant à la constitution d'un ordre politique et à la conduite de cet ordre :

[...] La foi en Dieu et en son envoyé est, en tout temps et en tout lieu, plus importante que la question de l'imāmat ; celle-ci n'a donc jamais été la plus importante ni la plus honorable [...]. [S'il en avait été ainsi], le prophète aurait dû en exposer le contenu pour la communauté des siens qui viendraient après lui, tout comme il leur a exposé le contenu des questions inhérentes à la prière, à l'aumône légale, au jeûne et au pèlerinage, et il leur a précisé ce qu'il en était de la foi en Dieu, de son unicité et du dernier jour. On sait bien, d'ailleurs, qu'il n'y a aucun

20. Assmann, *Herrschaft und Heil*, 28.

exposé relatif à la question de l'imāmat dans le Livre et dans la Sunna, alors qu'il y en a un pour ces principes fondamentaux de la religion²¹.

Cette affirmation est innovante dans la mesure où elle voit davantage le Prophète comme le porteur d'un nouveau message spirituel que comme le guide d'une nouvelle construction politique. Ibn Taymiyya s'appuie sur le verset coranique qui définit la mission prophétique :

Muhammad n'est qu'un envoyé : d'autres envoyés ont passé avant lui. Alors, s'il meurt de mort naturelle ou s'il est tué, vous vous retournerez sur vos talons? Se retourner sur ses talons ne nuit à Dieu en rien ; mais Dieu récompense ceux qui témoignent leur gratitude. (C. III : 144)²².

Selon Ibn Taymiyya, dans l'histoire de la communauté des origines, à l'époque où le Prophète Muhammad était encore en vie, la Prophétie n'avait pas pour objectif l'organisation d'une *polis* islamique, mais la diffusion de la nouvelle révélation. Donc, le régime prophétique est avant tout *risāla* (mission prophétique), et c'est sur cette base que l'auteur réfute l'appellation de Muhammad comme prophète imām²³.

Ce n'est pas un hasard si Ibn Taymiyya cite, dans son bref écrit sur le califat et le règne, un *ḥadīth* où le Prophète définit son propre rôle vis-à-vis de la communauté non pas comme celui d'un roi, mais d'un envoyé [de Dieu] :

Dieu me t choisir entre être « un serviteur envoyé » (*'abd rasūl*) et un « prophète roi » (*nabī malik*) et je choisis d'être un « serviteur envoyé »²⁴.

21. Ibn Taymiyya, *Minhāğ al-sunna*, I, 50, ll. 11-16 et cf. aussi 64.

22. Ibn Taymiyya, *Minhāğ al-sunna*, I, 53. A partir d'ici, la traduction du Coran est celle de J. Berque : *Le Coran. Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par J. Berque*, Paris 1990.

23. Ibn Taymiyya, *Minhāğ al-sunna*, I, 50, ll. 17-19 et suiv.

24. Ibn Taymiyya, *al-Ḥilāfa wa-l-mulk* in : *Mağmū' fatāwā*, XXXV, 22. Tradition non repérable dans le corpus classique. L'idée du Prophète, à la fois *serviteur* et *envoyé*, fait partie d'une théorie bien précise de la prophétie. C'est ainsi que s'ouvre en effet la célèbre profession de foi d'Ibn Taymiyya dite *al-Wāsiṭiyya* : « Je témoigne que Muhammad est son serviteur (*'abd*) et son envoyé (*rasūl*) ». Ibn Taymiyya, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya. Texte, traduction et commentaire de la Wasīṭiyya de H. Laoust*, Paris 1986, 37 (traduction) et 2 (texte arabe). Voir la note 2, pag. 37 pour un bon commentaire. Dans *al-Ḥilāfa wa-l-mulk* in : *Mağmū' fatāwā*, XXXV, 34 il y a une explication intéressante de la tradition ici citée.

Pour Ibn Taymiyya, la dimension de la foi (*al-īmān*) précède la construction politique et sa conduite (*al-imāma*), qui n'est ni l'exigence la plus importante parmi les articles de la religion, ni la question la plus honorable auprès des musulmans²⁵. En effet, aucun des Compagnons du Prophète n'éprouva le besoin de connaître l'institution de l'imāmat, ni de se conformer à cette règle²⁶.

On obéissait au Prophète en tant qu'envoyé et non pas en tant qu'imām, on lui obéissait aussi bien en état de force que de faiblesse, et si l'obéissance au Prophète est obligatoire même après sa mort, celle à l'imām est éphémère et temporaire²⁷.

Il ne faut pas perdre de vue l'origine polémique anti-shi'ite du discours d'Ibn Taymiyya. Ce qu'Ibn Taymiyya refuse avec détermination, c'est le caractère charismatique inscrit dans la conception de l'imāmat shi'ite et surtout la croyance que la gure et la fonction politique de l'imām ont déjà été incarnées par le Prophète et instituées par lui. En effet, en la personne de l'imām s'incarne la notion d'autorité typique de la tradition shi'ite selon laquelle il est le guide infaillible, spirituel et politique, indispensable à la communauté. L'imām a pour tâche d'expliquer, d'éclaircir et d'interpréter la Loi grâce à une proximité divine, une sorte d'inspiration provenant de Dieu (*ilhām*). Autrement dit, en lui s'incarne, une particule de la lumière muḥammadienne qui est descendue de Dieu à travers les prophètes jusqu'à Muḥammad et qui passe de ce dernier aux imāms par le biais de sa lle Fāṭīma, considérée donc comme une gure sacrée. C'est pourquoi il ne peut s'écouler de temps sans imām, car la justice et le salut viendraient à manquer dans ce monde²⁸. Il est prévisible, en ces termes, que cette gure soit ressentie comme sacrée et considérée comme infaillible, même si elle n'est pas assimilable

25. al-Ḥillī, *Minhāğ al-karāma* in : *Minhāğ al-sunna*, I, 77 (M).

26. Ibn Taymiyya, *Minhāğ al-sunna*, I, 49-50.

27. Ibn Taymiyya, *Minhāğ al-sunna*, I, 52 et suiv.

28. Ibn Taymiyya, *Minhāğ al-sunna*, I, 58. Parmi les nombreuses contributions sur la conception duodécimaine de l'imām, je renvoie à A. Sachedina, *Islamic Messianism : the Idea of the Mahdī in Twelver Shi'ism*, Albany 1988. Idem, *The Just Ruler in Medieval Islam*, Oxford-New York, 1988. M. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Islam*, Albany 1994 and P. Crone, *God's Rule. Government and Islam*, 122-24.

au prophète²⁹, ce qui explique aussi le culte et la vénération de sa personne qui se concrétisent, par exemple, par la visite des tombes des imams et des membres de leurs familles, pratique typique de la tradition shi'ite³⁰. À ce propos, Ibn Taymiyya s'exprime avec une rigoureuse sobriété lorsqu'il affirme :

Les mausolées (*mašāhid*, litt. « lieux de témoignage ») construits sur les tombes des prophètes et des personnages pieux, qu'il s'agisse de gens du commun ou de membres de la famille du Prophète, sont des innovations qui sont toutes illicites (*al-bida' al-muḥdāta al-muḥarrama*) dans la religion de l'Islam. En effet, Dieu a ordonné que l'on ne se tourne pour l'adorer que vers lui, sans lui associer ni mosquées ni mausolées³¹.

Pour Ibn Taymiyya, qui a toujours défendu passionnément une lecture « littéraliste » du dogme de l'unicité divine (*tawḥīd*), cette vision de la souveraineté est inacceptable. Il y perçoit surtout le danger d'une théocratie représentative, donc un acte d'associationnisme (*širk*), ce qui fait qu'il s'élève contre elle avec la vigueur dialectique qu'on lui connaît.

Entendue dans un sens positif, selon lequel il ne peut y avoir de domination de l'homme sur l'homme, la théocratie présuppose donc, pour Ibn Taymiyya, que le pouvoir échoit à Dieu, à Son Envoyé et à la communauté, car c'est à elle que Dieu a manifesté sa propre volonté par la bouche du Prophète.

Telle est l'origine de la souveraineté de la communauté tout entière, qui est bien expliquée dans un passage de son traité de méthodologie juridique :

Dieu donc a fait des Musulmans les témoins des hommes (*šuhadā' alā l-nās*) et il a placé leur témoignage (*šahādata-hum*) au même rang que celui du Prophète (*šahādat al-rasūl*).

29. al-Ḥillī, *Minhāğ al-karāma* in : *Minhāğ al-sunna*, I, 78 et 79 (M), et *Minhāğ al-sunna*, II, 70 et réfutation d' Ibn Taymiyya, *Minhāğ al-sunna*, I, 330-340 et II, 308-43 sur la '*iṣma* des prophètes ; II, 359-68 sur la '*iṣma* des *imāms*. Pour approfondir le problème de la '*iṣma* prophétique selon Ibn Taymiyya, voir B. Abrahamov, « Ibn Taymiyya and the Doctrine of '*iṣmah* » in : *Bulletin for the Henry Martin Institute for Islamic Studies* 12 (1993/3-4), 21-30 et Sh. Ahmed, « Ibn Taymiyya and the Satanic Verses », 67-124.

30. Ibn Taymiyya, *Minhāğ al-sunna*, I, 332-36 et II, 343-59.

31. Ibn Taymiyya, *Minhāğ al-sunna*, II, 346.

Il a été nettement établi, dans le *Ṣaḥīḥ*, qu'un convoi funéraire vint à passer auprès du Prophète. Les gens rent l'éloge du mort : « Nécessaire, Nécessaire », répondit le Prophète. Un second convoi vint auprès de lui. Les gens blâmèrent le mort : « Nécessaire, Nécessaire », répondit le Prophète. « Que signi e ce mot "nécessaire" ? demanda-t-on au Prophète. Dans le premier cas, répondit-il, vous avez fait l'éloge du mort ; j'ai dit : "Il doit nécessairement être admis au Paradis" ; dans le second cas, vous avez blâmé le mort ; j'ai dit : "Il ira nécessairement en Enfer". Vous êtes les témoins de Dieu sur cette terre (*ṣḥadā' Allāh fī-l-ard*) »³².

Les Musulmans donc, puisque Dieu en a fait ses témoins, ne sauraient commettre un faux témoignage. S'ils témoignent qu'une chose a été ordonnée par Dieu, c'est qu'elle l'a été ; s'ils témoignent qu'une chose a été interdite par Dieu, c'est qu'elle l'a été. S'ils avaient témoigné le faux, ou par erreur, les Musulmans n'auraient pu être considérés comme les témoins de Dieu sur cette terre. Dieu a au contraire purifié leur témoignage, comme il l'a fait pour les Prophètes, en établissant la sincérité de leur transmission. Il a proclamé que les Prophètes ne lui attribuent que la Vérité ; de même, sa communauté ne témoigne à Son égard qu'en toute Vérité³³.

Comme pour le peuple juif, la communauté tout entière a été élue pour témoigner de Dieu. Jan Assmann écrit, dans sa postface à la théologie politique de saint Paul de Jacob Taubes : « Le potentiel subversif de la théologie politique d'Israël est constitué précisément par le fait que le peuple remplace le souverain comme incarnation

32. Le *ḥadīḥ* apparaît dans les recueils canoniques de la tradition, même s'il présente quelques variantes : al-Buḥārī (m. 256/810), *Kitāb al-Ġanā'iz* (23), bāb 86 in : *Ṣaḥīḥ*, éd. L. Krehl - Th. W. Juynboll, Leiden 1862, I, 344. Muslim (m. 261/875), *Kitāb al-Ġanā'iz* (11), bāb 20 in : *Ṣaḥīḥ*, éd. 'Abd al-Bāqī, Le Caire, al-Bābī l-Ḥalabī 1955, II, 655. Abū Dāwūd (m. 275/889), *Kitāb al-Ġanā'iz* (20), bāb 76 in : *Sunan Abī Dāwūd*, éd. Aḥmad Sa'd 'Alī, Le Caire, al-Bābī l-Ḥalabī 1952, II, 195. al-Tirmidī (m. 279/892-93), *Kitāb al-Ġanā'iz* (8), bāb 63 in : *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ*, éd. 'Izzat 'Ābid al-Da'as, Homs, Dār al-Da'awa 1967, IV, 14-15. Ibn Māġa (m. 283/896), *Kitāb al-Ġanā'iz* (6), bāb 20 in : *Sunan*, éd. 'Abd al-Bāqī, Le Caire, al-Bābī l-Ḥalabī 1952, I, 478. al-Nasā'ī (m. 303/915), *Kitāb al-Ġanā'iz* (21), bāb 50 in : *Sunan al-Nasā'ī*, Le Caire, al-Maṭba'a al-Miṣriyya bi-l-Azhar s.d., IV, 49-50, s.d. Ibn Ḥanbal (m. 241/855), *Musnad*, éd. Būlāq, Le Caire, al-Bābī l-Ḥalabī 1895, I, 22, 30, 45-46, 54 ; V, 299. La même tradition est citée aussi chez Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, 167.

33. Ibn Taymiyya, *Ma'āriḡ al-wuṣūl ilā ma'rīfat anna uṣūl al-dīn wa-furū'a-hu qad bayyana-hā al-rasūl* in : *Maġmū'at al-rasā'il al-kubrā*, Le Caire, Maṭba'at Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ, s.d., I, 192. Cf. la traduction française de H. Laoust, *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taḳī-d-Dīn Aḥmad B. Taymīya*, Le Caire 1939, 82.

du pouvoir divin. Le souverain est le représentant du Dieu-roi ; le peuple est la contrepartie dans l'alliance avec Dieu »³⁴. L'analogie avec l'Islam est pertinente et c'est précisément en vertu de ce rôle que l'on prescrit aux croyants de « commander le bien et d'interdire le mal », autrement dit de distinguer entre ce qui est licite et ce qui est illicite, donc de pratiquer la justice : « Vous aurez été la meilleure communauté jamais produite aux hommes pour ordonner le convenable, proscrire le blâmable et croire en Dieu » (C. III : 110)³⁵.

Ces paroles mettent bien en lumière le passage de la souveraineté divine à la souveraineté de la communauté, qui vient ainsi se substituer au souverain comme incarnation du pouvoir divin. Mais il y a plus : il en ressort clairement une nette tension vers l'égalitarisme, déjà implicite par ailleurs dans le dogme de l'unicité divine, qui élargit la faculté d'élire son propre imām du traditionnel groupe restreint d'électeurs (*ahl al-ḥall wa-l-'aqd*), à la communauté tout entière, ne serait-ce qu'au plan théorique³⁶.

Il découle du pouvoir de témoigner de la communauté l'obligation gouvernementale, au moins au plan idéal, de la « consultation » (*mušāwara/šūrā*)³⁷ :

Le chef de l'État (*walī l-amr*) et, d'une manière plus générale, tout détenteur de l'autorité ne saurait s'abstenir de recourir à la consultation (*mušāwara*). [...] « Personne, rapporte Abū Hurayra³⁸, ne consultait les Compagnons aussi fréquemment que le Prophète ».

En ordonnant à son Prophète de consulter ses Compagnons, Dieu a voulu lui donner un moyen de les gagner, l'offrir en exemple aux générations futures, et lui permettre de connaître leur opinion personnelle (*ra'y*)

34. Taubes, *La teologia politica di S. Paolo*, 231. Assmann, *Herrschaft und Heil*, 48.

35. Voir aussi : C. II : 143 ; VII : 157 et IX : 71.

36. Laoust, *Essai*, 285-88 et Makari, *Ibn Taymiyyas' ethics*, 146-47.

37. Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, 187-190.

38. Abū Hurayra (m. 58/678), ainsi surnommé car il avait pour habitude d'emmenner avec lui une petite chatte, fut le compagnon du Prophète connu pour le nombre fort élevé de traditions rapportées en son nom. Pour la biographie, voir J. Robson, art. « Abū Hurayra » in : *Encyclopédie de l'Islam*², Leiden 1960, I, 132-33. Ibn al-Aṭīr, *Usd al-ġāba fī ma'rifat al-ṣaḥāba*, Le Caire, al-Ša'b 1970, VI, 318-21. Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *al-Iṣāba fī ma'rifat al-ṣaḥāba*, Le Caire 1335/1939, IV, 200-08.

sur des questions qui n'avaient pas fait l'objet d'une révélation, par exemple, des affaires de guerre, ou des réglementations de détails, etc. Les autres Musulmans doivent, à plus forte raison, recourir à la consultation³⁹.

Pour ce qui est des origines de cette pratique, on renvoie habituellement au Coran où, toutefois, la *šūrā* n'est pas une institution politique, mais la simple description d'un comportement (les croyants agissent en se consultant entre eux, C. XLII : 38 et les conjoints divorcés décident d'interrompre l'allaitement de l'enfant après s'être consultés, C. II : 233), ou d'une exhortation (que le Prophète prenne conseil auprès des croyants avant d'agir, C. III : 159)⁴⁰.

Dans d'autres passages, Ibn Taymiyya se réfère au contraire au devoir des divers individus, non seulement d'obéir aux autorités, mais aussi de participer à la gestion de la « chose publique » à travers le « bon conseil » (*al-munāṣaḥa*)⁴¹.

Ici non plus il n'est pas précisé comment procéder ; il y a cependant une invitation à la pratique de la consultation qui se réalise dans une double direction : non seulement du souverain vers les sujets, mais aussi des sujets vers le souverain.

Pour libérer ces affirmations de leur caractère vague, il faut les resituer dans leur contexte. On verra alors comment Ibn Taymiyya théorise pour lui-même, et pour la catégorie des Docteurs de la Loi (*al-'ulamā'*) dont il relève, le droit à l'exercice de l'autorité, à entendre aussi comme une activité de consultation : « Il existe deux sortes de détenteurs de l'autorité : les émirs et les Docteurs de la

39. Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, 187. H. Laoust, *Traité de droit public*, 168.

40. Le contemporain Muḥammad Sa'īd al-'Ašmāwī dans son *Uṣūl al-šarī'a*, Dār al-Madbūli-Dār al-Iqrā', Le Caire-Beyrouth 1983, 145-47, observe la même chose. Sur la notion de consultation dans le Coran, cf. A. M. al-Baḡdādī, art. « Consultation » in : *Encyclopaedia of the Qur'ān*, éd. J. Dammen Mc Auliffe, Leiden 2001, I, 406-10. Plus en général : C. E. Bosworth, M. Marin, A. Ayalon, art. « *Shūrā* » in : *Encyclopédie de l'Islam*², IX, 524-26. Sur le rôle historique effectif de la *šūrā* comme institution élective sous les Califes Bien Guidés et les Ommeyyades, voir : P. Crone, « *Shūrā* as an elective institution » in : *Quaderni di Studi Arabi* 19 (2001), 3-39.

41. Ibn Taymiyya, *al-Qā'ida al-muḥtaṣara fī wuḡūb tā'at Allāh wa-rasūli-hi* in : Maḡmū' fatāwā, XXXV, 5 et suiv. *al-Ḥilāfa wa-l-mulk* in : *Maḡmū' fatāwā*, XXXV, 20-21 et *Siyāsa*, 192-93. Cf. Laoust, *Essai*, 310-15.

Loi ; s'ils sont sains, le peuple est sain. Il appartient à chacun d'eux – dans la théorie comme dans la pratique – d'obéir à Dieu et à son Messager, et de suivre le Livre de Dieu [...] »⁴².

Dans la recherche de fondements théoriques révélant le potentiel « démocratique » de la tradition religieuse et culturelle islamique, et dans la volonté d'en rester à cet enchevêtrement de formes qui dénit le rapport entre la théologie et la politique, la consultation peut être entendue comme un point de départ vers la participation de la communauté au gouvernement puisque tous les musulmans, en tant que « vicaires » de Dieu sur la terre, ont le droit de déléguer leur propre autorité à un souverain qui gouverne en prenant en compte leur opinion⁴³. Mais qu'elle puisse, en tant que point de départ,

42. La citation est tirée d'Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, 188, mais voir aussi 191. Cf. la traduction de H. Laoust, *Traité de droit public*, 169. Le juriste hanbalite s'exprime dans le même sens aussi dans *Maǧmū' fatāwā*, III, 250 ; XIX, 67 ; XXVIII, 170 : « Les 'détenteurs de l'autorité' (*ūlū al-amr*) sont ceux qui en disposent et en sont investis, et ce sont là ceux qui ordonnent. En font partie ceux qui exercent le pouvoir de contrainte et de force (*ahl al-yad wa-l-qudra*), ainsi que ceux qui détiennent la science et le dogme (*ahl al-'ilm wa-l-kalām*). C'est pourquoi les détenteurs de l'autorité se divisent en deux catégories. Les docteurs et les émirs. [...] Il faut comprendre par le terme de détenteurs de l'autorité les rois, les shaykhs, les agents de l'administration et tout homme préposé à une fonction, car ils font tous partie de cette catégorie (tr. H. Laoust, *Hisba*, 102). Voir aussi C. Gilliot, « Islam et pouvoir. La commanderie du bien et l'interdiction du mal » in : *Communio* XVI/5-6 (1991), 130-32 et M. Cook, *Commanding Right Forbidding Wrong*, 155. Sur le concept de coopération entre souverain et sujets voir aussi *Minhāǧ*, éd. Būlāq, al-Maṭba'a al-Kubrā al-Amīriyya 1321-1322 [1903-1904], III, 116, ll.19 suiv. ou l'imām et son « troupeau » sont dénis comme des « associés qui se prêtent un secours mutuel dans l'intérêt de la religion et de ce monde » (*huwa wa-l-ra'iyya šurakā' yata'āwanūna 'alā mašlahat al-dīn wa-l-dunyā*). Sur les intermédiaires entre les rois et les gens, cf. Ibn Taymiyya, *Maǧmū' fatāwā*, I, 126-29, traduction et commentaire de Y. Michot in : « Regards sur la royauté », 123-35. Sur le rôle des '*ulamā'*' selon Ibn Taymiyya vis-à-vis du souverain cf. Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyya*, 137-39.

43. Voir ici la reconceptualisation de l'usage coranique de *ḥilāfa* qui ne voudrait pas indiquer la forme politique califale qui s'est créée après la mort du Prophète, mais le rôle de vicaire de Dieu qu'Adam, ainsi que tous les hommes, ont été appelés à jouer sur la terre (cf. C. II :30 et VI :165). 'Ašmāwī, *Uṣūl*, 150-52. S. J. Idris, « Is Man the Viceregent of God? » in : *Journal of Islamic Studies* I (1990), 99-110. John O. Voll – John L. Esposito, « Islam's democratic essence » in : *Middle East Quarterly* 1^{er} mars (1994) in :

revêtir ensuite un caractère concret et se doter de règles pouvant réellement servir d'instrument de participation de la communauté au pouvoir, cela est une autre question⁴⁴.

2. Dualisme et règne

Ce n'est qu'après la mort du Prophète que l'on commence à éprouver la nécessité d'une organisation politique de la communauté et que l'on assiste ainsi au passage de la prophétie au règne (*mulk*), le mot de règne indiquant au sens large du terme les formes de gouvernement qui ont succédé à la prophétie de Muḥammad.

Mulk est le terme arabe qui signifie « possession/domination/contrôle » sur un territoire donné ; comme il est dénué de toute connotation religieuse, il prend donc une valeur péjorative⁴⁵. Ce fait se comprend aisément si l'on garde présent à l'esprit que le seul véritable souverain (*malik al-mulūk*), c'est-à-dire le seul véritable possesseur des biens terrestres, c'est Dieu, qui a la faculté absolue de déposséder n'importe quel roi, et à tout moment : « O mon Dieu, souverain de toute royauté, Tu en dotes qui Tu veux, la ravis à qui Tu veux, rends puissant ou bien humiliés qui Tu veux » (C. III : 26), d'où le caractère éphémère de cette réalité politique⁴⁶.

www.meform.org/article/151iesbaden, 1972. David L. Johnston, « The human *ḥilāfa* : a growing overlap of reformism and Islamism on human rights discourse » in : *Islamochristiana* 28 (2002), 35-53.

44. Dans son analyse de la littérature arabe sur l'Islam politique des années 1970-1980, le chercheur d'origine syrienne Bassam Tibi cerne dans la *ṣūrā* un des thèmes porteurs orientés vers une version islamisée de la démocratie. Cf. Tibi, « Major Themes in the Arabic Political Literature of Islamic Revivalism, 1970-1985 : The Islamic System of Government (*al-nizām al-islāmī*), *Ṣūrā* Democracy and the Implementation of Islamic Law as Opposed to Secularism (*'ilmāniyya*) » in : *Islam Muslim and Christian Understanding* III/2 (1992) 183-210 et IV/1 (1993) 83-99, dont plus particulièrement 84-90.

45. Sur la valeur péjorative du règne par rapport au califat de la prophétie, Ibn Taymiyya, *al-Ḥilāfa wa-l-mulk* in : *Mağmū' fatāwā*, XXXV, 19, l. 12-16 et 21-22 et *passim*.

46. Voir R. Mottahedeh, « Some Attitudes Towards Monarchy and Absolutism in the Eastern Islamic World of the Eleventh Century and Twelfth Century » in : *Israel Oriental Studies* X (1980), 86. B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, traduction italienne par B. Scarcia Amoretti, Roma-Bari, 1991, 63-66. P. Crone, *God's Rule. Government and Islam*, 44-47.

En suivant les tout premiers événements de la communauté islamique qui venait de naître, Ibn Taymiyya précise que le passage de la prophétie au règne a été progressif car il s'est opéré par le biais des quatre premiers successeurs de Muḥammad, Compagnons du Prophète et appelés les Califes Bien Guidés.

En effet, un *ḥadīṭ* du Prophète veut que la prophétie soit suivie d'un califat d'une trentaine d'années et que le califat soit suivi du règne⁴⁷. Ce laps de temps d'une trentaine d'années correspond précisément à l'alternance des Bien Guidés (10/632–40/661), dénommée justement « le califat de la prophétie » (*ḥilāfat al-nubuwwa*), le terme de califat indiquant ici la succession à la prophétie de Muḥammad. Pour éviter toute confusion terminologique, Ibn Taymiyya précise que : « Il est permis d'appeler califes les successeurs des Califes Bien Guidés, même si ce sont des rois (*mulūk*) et non pas des successeurs de Prophètes »⁴⁸.

Dans l'histoire de l'Islam de la première heure, le début du véritable règne coïncide habituellement avec le passage du pouvoir des Compagnons du Prophète au gouverneur de la Syrie, Mu'āwiya b. 'Affān (m. 60/680), premier représentant de la dynastie omeyyade (661-749)⁴⁹.

Au cours de ce passage progressif de la prophétie au règne, on peut apercevoir le début formel d'un processus de séparation entre l'ordre religieux et l'ordre politique, qui est la seconde forme de théologie politique conçue par Jan Assmann et qu'il dénit comme dualisme, autrement dit :

la distinction catégorique et la séparation institutionnelle de l'ordre et de la conduite religieuse et politique, comme par exemple le dualisme entre l'État et l'Église en Occident⁵⁰.

Toutefois, l'adjectif « catégorique » ne se prête pas à notre cas ; en effet, avec le règne, on peut seulement dire que la séparation entre

47. Voir Ibn Taymiyya, *al-Ḥilāfa wa-l-mulk* in : *Maḡmū' fatāwā*, XXXV, 18 et 25-27. Pour le *ḥadīṭ*, consulter A. J. Wensinck *et alii*, *Concordances et index de la tradition musulmane*, Leiden 1936-69, « *ḥilāfa* », II, 70.

48. Ibn Taymiyya, *al-Ḥilāfa wa-l-mulk* in : *Maḡmū' fatāwā*, XXXV, 20, ll. 1-2.

49. Cf. C. Crone, *God's Rule. Government and Islam*, 44.

50. Assmann, *Herrschaft und Heil*, 28.

les deux sphères est amorcée, mais non point achevée, car elle s'opère au niveau de la forme ou de l'institution, et non pas au niveau de la substance.

Dans quel sens? La séparation a lieu car la religion, qu'il faut entendre ici comme Loi, appartient à Dieu seul, tandis que l'exercice du pouvoir se déplace pour se situer dans les mains d'un souverain.

L'expérience de la prophétie étant révolue, et impossible à réitérer, (théocratie), le rapport politique réel s'articule à présent entre le roi et la communauté. L'idée originaire du pacte entre Dieu et son peuple (*mīṭāq'ahd*) trouve son correspondant terrestre dans le contrat (*mubāya'a*). Le contrat est l'acte juridique qui lie deux entités, dans notre cas les deux entités protagonistes de la vie politique (le peuple et le souverain), avec la promesse d'un bénéfice mutuel et l'engagement de droits et de devoirs réciproques : l'obéissance à celui qui détient l'autorité de la part du peuple, et la garantie de la justice de la part de celui qui détient le pouvoir⁵¹. L'aspect que je tiens le plus à souligner ici est le caractère temporel de ce contrat : ce dernier n'est pas éternel, comme le pacte monothéiste, mais transitoire et terrestre, car puisqu'il dépend de l'accomplissement de conditions préétablies, il est aisé de comprendre le caractère éphémère du règne.

En revenant au dualisme, le processus de détachement entre le théologique et le politique ne s'accomplit pas toutefois totalement, du fait que la construction politique et le pouvoir temporel (*sulṭān*) sont conçus exclusivement en fonction de la religion. Le souverain a une responsabilité précise, qui consiste à garantir l'obéissance à la Loi, donc à faire régner la justice, d'où son nom de « l'ombre de Dieu sur la terre », où « ombre » ne signifie pas représentation et encore moins image de Dieu, mais refuge bienfaisant que Dieu offre au croyant :

Quant à la tradition prophétique selon laquelle « Le Sultan est l'ombre de Dieu sur la terre où se réfugie tout être faible et affligé », elle est

51. Ibn Taymiyya, *Maǧmū'at fatāwā šayḥ al-Islām Taqī l-Dīn Ibn Taymiyya al-Harrānī*, al-Kurdī 'Alī (éd.), Le Caire, Maktabat al-Kurdistān al-'Ilmiyya 1908, III, 351, passage commenté par Laoust, *Essai*, 287-88. Voir aussi, *al-Hilāfa wa-l-mulk* in : *Maǧmū'at fatāwā*, XXXV, 20-21.

authentique⁵². En vérité, l'ombre a besoin de quelqu'un qui s'[y] réfugie, elle lui est de bonne compagnie [46] et s'ajuste à lui en quelque sorte. Celui qui se réfugie auprès de l'ombre, c'est celui qui s'abrite en dessous de ce qui fait ombre, lequel est le maître de l'ombre. Donc le Sultan est serviteur de Dieu, il est créé, on a besoin de lui et on ne peut se passer de lui un seul instant, il dispose de la capacité physique, du pouvoir moral, de l'aptitude à protéger et à secourir et d'autres attributs qui relèvent de la souveraineté et de la domination (*al-ṣamadiyya*) – grâce auxquels la société des humains demeure en bon état – qui le font ressembler à l'ombre de Dieu sur la terre. Il est le plus puissant des facteurs grâce auxquels la condition de Ses créatures et de Ses serviteurs est saine. En effet, si celui qui détient le pouvoir est sain, alors la condition des humains est saine aussi. S'il est corrompu, ils sont aussi corrompus, dans la mesure même de sa corruption. Mais leur condition n'est pas corrompue du tout au tout, au contraire, il y a nécessairement quelques aspects bénéfiques puisqu'il est l'ombre de Dieu. Cependant, l'ombre parfois est parfaite et empêche alors toute forme de dommage, d'autres fois elle n'en empêche que quelques-uns ; mais si l'ombre venait à manquer, la situation se détériorerait complètement, comme s'il venait à manquer le secret même de la seigneurialité divine (*al-rubūbiyya*)⁵³, grâce à laquelle la communauté demeure en bon état. Dieu est le plus savant⁵⁴.

Le discours théologique est donc le fondement de l'ordre politique, qui lui est subordonné. Il s'agit ici bien plus que de la simple légitimation du système politique en termes sacrés ; c'est une pratique qui a toujours été répandue, et non seulement dans les sociétés de religion islamique (que l'on songe à la monarchie de droit divin ou à l'idéologie impériale mongole). La construction politique et le pouvoir temporel n'ont leur raison d'être que dans la religion. Dans

52. *Ḥadīṭ* non identifié. Sur le sens de cette tradition prophétique, voir aussi I. Goldziher, « Du sens propre de l'expression Ombre de Dieu, Calife de Dieu pour désigner les chefs dans l'Islam » in : *Revue de l'Histoire des Religions* 35 (1897) 331-38. Idem, *Muslim Studies*, tr. C. R. Barber – S. M. Stern, London 1971, II, 66-68.

53. Le concept de *rubūbiyya*, qui indique la nature divine toute-puissante et créatrice, d'où dérive l'état de servitude de l'homme (*al-'ubūdiyya*), est fondamental dans la pensée théologique d'Ibn Taymiyya. Je suis la traduction de Y. J. Michot, « seigneurialité », plus indiquée que celle de H. Laoust « toute-puissance divine ». Cf. Y. J. Michot, « Pages spirituelles d'Ibn Taymiyya. V. La Vénération du Prophète et le *Tawḥīd* » in : <http://www.muslimphilosophy.com/it/default.htm>: Works, Pages Spirituelles, Book V, note 20, p. 3.

54. Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwā*, XXXV, 45, l. 17 – 46, l. 9.

cette optique, la théologie est un « instrument herméneutique du politique »⁵⁵ ; elle sert à expliquer l'existence de l'ordre politique naissant, elle s'articule et accomplit ses propres fonctions au service de la religion⁵⁶. En somme, la politique n'a de sens qu'en tant que tendue vers la théologie, et non point séparée d'elle.

Je cite les paroles suivantes d'Ibn Taymiyya – tirées de *La politique conforme à la Loi religieuse* – qui illustrent très bien ce dernier concept :

Il faut donc savoir que l'exercice d'une fonction publique constitue l'un des devoirs les plus importants de la religion (*wilāyat amr al-nās min a'zam wāğibāt al-dīn*) ; la fonction publique, ajouterons-nous, est indispensable à l'existence même de la religion⁵⁷.

3. La représentation

Le dernier modèle est le modèle théologique politique de la représentation à entendre, selon Jan Assmann, comme :

la corrélation entre pouvoir divin et pouvoir politique, sous forme d'analogie, et l'union consécutive de la conduite politique et religieuse dans les mains des représentants terrestres ; un exemple ici pourrait être le césaro-papisme occidental et plus particulièrement byzantin⁵⁸.

Pour la tradition religieuse islamique, dont l'essence théologique est contenue dans la notion d'unicité divine (*tawhīd*), les dangers inhérents à cette forme sont évidents. Lorsqu'un souverain terrestre s'érige à l'image de Dieu, il obscurcit Son autorité en s'y substituant, il mine les bases du pacte monothéiste qui exige un lien exclusif avec Dieu.

Ibn Taymiyya donne deux exemples classiques et négatifs de la théologie de la représentation. En premier lieu, il établit une comparaison avec le Pharaon qui appartient à cette catégorie d'individus qui

55. L'expression est tirée de L. Sartori- M. Nicoletti, *Teologia politica. Atti del convegno tenuto a Trento il 17-18 Maggio 1989*, Bologna 1991, 66.

56. Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, 191-97.

57. Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, 191. Cf. H. Laoust, *Traité de droit public*, 172.

58. Assmann, *Herrschaft und Heil*, 28.

cherchent à dominer les hommes et à mettre du désordre sur cette terre ; c'est là une révolte contre Dieu. Tels sont les rois et les princes malfaisants, comme Pharaon et son clan, ce sont les créatures les plus mauvaises⁵⁹.

En second lieu, il cite au contraire le guerrier légendaire et empereur mongol Gengis Khan dont il dit :

[les Mongols] croient qu'il est le fils de Dieu, à l'instar de ce que les Nazaréens croient au sujet du Messie. Le soleil, disent-ils, engrossa sa mère. Elle se trouvait dans une tente ; le soleil était descendu par la fenêtre de la tente et avait pénétré en elle, si bien qu'elle était devenue grosse [...]. Eux [...] font de lui le plus grand Messager auprès de Dieu, vénérant ce qu'il leur a indiqué comme voie (*sunna*) et prescrit comme lois (*shara'a*) selon son opinion et son caprice. C'est à tel point qu'ils disent de ce qu'ils ont comme biens : « Voilà ce dont Gengis Khân nous a pourvus ». Ils le remercient de leurs aliments et de leurs boissons. Ils jugent licite de tuer quiconque est l'ennemi de ce que leur a indiqué comme voie ce mécréant maudit, ennemi de Dieu, de Ses Prophètes, de Ses Messagers et de Ses serviteurs, les croyants⁶⁰.

Les modèles de théologie de la représentation ici décrits sont d'autant plus haïssables que ce sont des modèles despotiques et païens, donc producteurs d'idolâtrie ; ils impliquent une correspondance entre la terre et le ciel qui est intolérable pour l'Islam, qui affirme l'absolue transcendance de son propre Dieu – un Dieu, autrement dit, qui n'ait rien en commun avec ses propres créatures. Telle est la raison principale pour laquelle la thèse de Carl Schmitt n'est pas théologiquement applicable à l'Islam : elle présuppose en effet la représentabilité de Dieu en termes humains.

59. Ibn Taymiyya, *Siyāsa*, 193 et voir C. 28 :3. Cf. H. Laoust, *Traité de droit public*, 175.

60. Ibn Taymiyya, *Mağmū' fatāwa*, XXVIII, 521-22. Traduction française in : Michot, « Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. XII Mongols et Mamlūk », 25. Sur l'idéologie de Gengis Khan, voir Michot, *Lettre à un roi croisé* (al-Risāla al-qubruṣiyya). *Traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique*, Louvain-La Neuve 1995, 29-31. I. de Rachewitz, « Some Remarks on the Ideological Foundations of Chinggis Khan Empire », *Papers on Far Eastern History* 7 (1973), 21-36. R. Amitai, *Mamluks and Mongols : The Mamluk Īlkhānid War, 1260-1281*, Cambridge 1995, 10-11. Idem, « Ghazan, Islam and Mongol Tradition : a View from the Mongol Sultanate » in : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LIX/1 (1996), 8.

Cependant, à cette clarté théologique ne correspond pas la même transparence au plan pratique puisque la figure du calife, surtout à l'époque omeyyade et pendant la première période abbasside est d'inspiration fortement théocratique, et tend ainsi à la représentation divine tant abhorrée⁶¹.

Le débat sur la signification à attribuer au terme de calife, à entendre soit comme Vicaire de Dieu (*ḥalīfat Allāh*), soit comme Vicaire/Successeur du Messager de Dieu (*ḥalīfat rasūl Allāh*), révèle bien la tension entre la restriction théologique et l'aspiration théologico-politique du souverain lui-même⁶². Ce débat est résumé et systématisé dans l'œuvre du célèbre al-Māwardī (m. 449/1058), œuvre qui montre que la formulation théologique est bien postérieure à la pratique politique :

Son nom de khalife (successeur) lui vient de ce qu'il succède à l'Apôtre d'Allāh à la tête de son peuple, et l'on peut par suite s'adresser à lui en disant, d'une manière générale, « O khalife de l'Apôtre d'Allāh ! » et aussi l'appeler tout simplement le khalife. Mais est-il permis de dire « O khalife d'Allāh ! » ? On a répondu affirmativement, parce que c'est lui qui exerce ses droits à l'égard de ses créatures et parce qu'Allāh a dit : « Il vous a placé comme lieutenants sur la terre, en mettant par degrés certains d'entre vous au-dessus des autres » (C. VI : 165). Mais la généralité des savants ne permet pas cela et considère comme une impiété de s'exprimer ainsi : « C'est, disent-ils, celui qui peut être absent ou qui est mortel qui se choisit un remplaçant, et Allāh ne peut ni être absent ni mourir ». Comme en s'adressant à Aboû Bekr le Véridique on l'avait appelé « khalife d'Allāh », il répondit : « Je ne suis pas khalife d'Allāh, mais khalife de l'Apôtre d'Allāh »⁶³.

61. Sur l'autorité religieuse du calife, cf. surtout E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, Paris 1956, I, 202-209 et 439-74 et P. Crone-M. Hinds, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986 pour d'autres indications bibliographiques, cf. en particulier p. 4, note et P. Crone, *God's Rule. Government and Islam*, 40-44.

62. À ce propos, cf. Crone-Hinds, *God's Caliph*, 20-21 et 128-29 et 224 et A. Hakim, « 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb and the Title of *Ḥalīfat Allāh* : a Textual Analysis » in : *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), 207-30.

63. al-Māwardī, *al-Aḥkām al-ṣulṭāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya*, 'I. Fāris al-Ḥarastānī (éd.), Beyrouth, al-Maktab al-Islāmī 1996, 28-29. Traduction française in : Mawardi, *Les statuts gouvernementaux ou règles du droit public administratif*, traduit et annoté par E. Fagnan, Alger 1915, 29-30. Ibn al-Farrā' (m. 458/1066) concorde avec al-Māwardī, *al-Aḥkām al-ṣulṭāniyya*, éd. M. Ḥ. al-Fiqī, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya 1983, 27.

Ibn Taymiyya exprime clairement sa position à ce propos. En élargissant le discours, il refuse le titre de *ḥalīfat Allāh* parce qu'il l'associe aussi à la conception mystico-philosophique de l'unicité de l'existence (*waḥdat al-wuḡūd*), selon laquelle non seulement le calife serait le Vicaire de Dieu, mais l'homme en soi est vicaire de Dieu sur la terre, dans le sens que toutes les créatures sont la manifestation extérieure et matérielle du Principe Unique, c'est-à-dire Dieu :

[43, l. 4] Le *Ḥalīfa* est celui qui succède à une autre personne. [...]

[43, l. 11] Le terme *ḥalīfa* signi e prendre la place d'une créature qui était là auparavant. Pour prendre la place de quelqu'un, il faut qu'une certaine correspondance s'y prête. C'est ainsi qu'Abū Bakr le Véricide été le *ḥalīfa* du Messager de Dieu parce qu'il lui a succédé à la tête de la communauté après sa mort. De même, lorsque le Prophète allait en pèlerinage, accomplissait le pèlerinage mineur (*al-'umra*), ou s'éloignait pour une campagne militaire, il se faisait remplacer par un représentant à Médine pour qu'il y soit son vicaire pendant une période déterminée. Parfois il nommait Ibn Umm Maktūm⁶⁴, parfois quelqu'un d'autre. Durant la campagne de Tabūk, il nomma 'Alī ibn Abī Ṭālib pour l'y remplacer. Les lieux où l'imām est nommé représentant s'appellent *mahālīf* [provinces], comme les provinces du Yémen ou du territoire du Hiḡāz [...].

[44, l. 5] Certains ont estimé, à tort – comme Ibn 'Arabī – que le *ḥalīfa* est le vicaire qui remplace Dieu, une sorte de substitut de Dieu (*nā'ib*)⁶⁵ ; ils ont interprété que l'expression signi e que l'homme a été nommé Son vicaire, et ils ont souvent commenté « l'enseignement à Adam des tous les noms »⁶⁶, comme si l'homme réunit en lui leur signi cation, et ils

64. 'Amr b. Qays dit Ibn Umm Maktūm (m. 15/636 ou 16/637). Compagnon du Prophète et un des deux *mu'adḍin* à Médine. On dit que le Prophète le nomma son vicaire à Médine treize fois pendant ses campagnes de guerre. Pour une biographie plus détaillée, consulter Ibn al-Aṭīr, *Usd al-ḡāba fī ma'rīfat al-ṣaḡāba*, IV, 263-64.

65. Tout le passage qui suit se réfère au premier chapitre du *Fuṣūṣ al-ḥikam* d'Ibn al-'Arabī (m. 637/1240), où le célèbre penseur andalou expose la relation entre l'Homme Universel (*al-insān al-kāmil*) et la *ḥilāfa* d'Adam, qui est « vicaire » de Dieu parce que réceptacle, autrement dit synthèse, de tous les Noms sans exception et parce que c'est un être créé à l'image de Dieu. Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. Abū al-A'lā I-'Afīfī, Dār Iḡyā' al-Kutub al-'Arabīyya, Le Caire 1936, 48-58. Traduction française correspondante dans : Muḡhī-d-dīn Ibn 'Arabī, *La Sagesse des Prophètes*, traduction et notes de T. Burckhard, Paris 1955, 19-36. Je remercie Chiara Casseler pour avoir discuté avec moi de ce passage d'Ibn Taymiyya.

66. Coran II : 31 : « Et Il apprit à Adam tous les noms ».

ont interprété la « création d'Adam à Son image »⁶⁷ de la même façon⁶⁸. Ils ont emprunté aux philosophes l'affirmation selon laquelle l'homme est le microcosme (*al-'ālam al-ṣaġīr*), ce qui revient au même concept. Ils y ont ajouté que Dieu est le macrocosme (*al-'ālam al-kabīr*) en se basant sur leur principe de l'unicité de l'existence, ce qui est pure incroyance, et que Dieu est l'existence même de toutes les créatures⁶⁹. Donc l'homme – en toutes ses manifestations – est le vicaire qui réunit en lui les Noms et les Attributs⁷⁰ [...].

[45, l. 1] Il n'est pas permis que Dieu ait un vicaire. C'est pourquoi, lorsqu'il fut dit à Abū Bakr : « Ô Vicaire de Dieu ! » Il répondit : « Je ne suis pas le Vicaire de Dieu, mais le Vicaire du Messager de Dieu, cela me suffit ». Bien au contraire, c'est Dieu – gloire à Lui – qui est le vicaire de tout autre. En effet, le Prophète a dit : « O mon Dieu ! Tu es le compagnon en voyage et le substitut auprès de la famille. O Dieu ! Accompagne-nous dans notre voyage et remplace-nous auprès notre famille »⁷¹. Et cela parce que Dieu est Vivant, Témoin, Préservateur de toutes choses, Substant, Contrôleur, Gardien, il n'a nul besoin des mondes, il n'a ni associé ni assistant, et nul n'intercède auprès de lui, si ce n'est avec son autorisation. Il n'y a de *ḥalīfa* que lorsque fait défaut celui qui cherche un substitut pour motif de mort ou d'absence alors qu'on a besoin qu'il y ait un substitut. On appelle aussi « *ḥalīfa* » celui qui se tient derrière celui qui va à la guerre, tout en se tenant à l'arrière ; toutes ces significations sont inconsistantes quand il s'agit de Dieu, le Très-Haut ; Il est exempt de tout cela (*al-munazzah 'an-hā*) car il est Vivant, Substant, Témoin. Il ne meurt ni n'est absent ; il se suffit à lui-même ; il nourrit et n'est pas nourri, il donne de quoi vivre à ses serviteurs, il les soutient, il les guide et il les protège par les moyens qu'Il a créés, lesquels font partie de ses créatures et ont besoin de lui comme les effets ont besoin des leurs causes. Dieu est en effet

67. Il s'agit d'une tradition prophétique : al-Buḥārī, *Kitāb al-isti'dān* (79), bāb 1 in : *Ṣaḥīḥ*, IV, 166. Muslim, *Kitāb al-birr wa-l-ṣila wa-l-ādāb* (45), bāb 115 in : *Ṣaḥīḥ*, IV, 2017 et *Kitāb al-janna wa-ṣifat na'imi-hā wa-ahli-hā* (51), bāb 28 in : *Ṣaḥīḥ*, IV, 2183. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, II, p. 244, 251, 315, 323, 463, 519.

68. Cf. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 49-50. Traduction française : *La Sagesse des Prophètes*, 24-25.

69. Ibn al-'Arabī affirme la correspondance entre « homme » et « microcosme » d'un côté, et entre « univers » et « macrocosme » de l'autre, et donc non pas entre Dieu et macrocosme.

70. Voir en particulier Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ*, 55, ll. 4-13. Traduction française, *La Sagesse des Prophètes*, 33-34.

71. Pour la première partie, cf. Muslim, *K. al-Ḥaġġ* (15), bāb 75, n° 425 in : *Ṣaḥīḥ*, II, 978. Pour d'autres occurrences cf. A. J. Wensinck *et alii*, *Concordance*, II, 70.

celui qui se suffit à lui-même, celui qui est Digne de louanges, celui à qui appartient tout ce qui est dans les cieux, sur la terre et ce qui se trouve au milieu [...] et il n'est pas permis que quelqu'un lui soit un substitut ou prenne sa place car Il n'a ni homonyme ni pair, et celui qui lui attribue un vicair est un associationniste⁷².

Les passages ici rapportés mettent bien en lumière le danger qui se cache dans la nature ambiguë de la notion du califat qui oscille en fait entre théocratie et représentation. Cette ambiguïté de fond met en évidence, d'un côté, la fluidité des modèles de Jan Assmann, comme il l'admet lui-même⁷³, de l'autre, elle souligne la difficulté à concilier la théorie politique, exposée ci-dessus, avec les formes historiques effectives ; c'est d'ailleurs à ce sujet qu'est consacré le dernier paragraphe de cette brève étude.

4. *Quel écho dans la pratique ?*

Jusqu'ici, le discours fait montre de cohérence : il est possible d'appliquer les trois modèles théologico-politiques de Jacob Taubes et de Jan Assmann à la pensée politique islamique, telle que l'a cernée Ibn Taymiyya. Je dirais plus : si l'on passe de la définition du modèle à une comparaison avec son équivalent possible dans la théorie politique islamique, on est invité à penser, à définir et à redéfinir des concepts que l'on croyait assimilés. Toutefois, puisque la réflexion de Jacob Taubes naît d'une tentative de classer certaines formes historiques théologico-politiques, le pas suivant consiste à vérifier l'applicabilité de ces modèles au système politique islamique effectif.

Je m'arrêterai sur la période historique où a vécu Ibn Taymiyya, le sultanat mamelouk d'Égypte (1250-1517) et de Syrie (1260-1516),

72. Ibn Taymiyya, *Mağmū' fatāwā*, XXXV, 43-45. Pour d'autres références aux sources, cf. Hinds-Crone, *God's Caliph*, 21, note 86 et pour une plus ample discussion sur la question, voir les p. 4-23. Il existe de très nombreuses études sur les significations du terme *ḥalīfā*. Je renvoie à la bibliographie contenue dans : W. al-Qāḍī, « The term "Khalīfā" in Early Exegetical Literature » in : *Die Welt des Islams* (1988), 392-411, note 1.

73. Assmann, *Herrschaft und Heil*, 28.

car examiner l'évolution tout entière de la *polis* islamique et la nature de ses formes de gouvernement serait ici un objectif hors de portée⁷⁴.

Au sommet de la construction mamelouke se trouvent deux institutions (théologico-) politiques : le sultanat et le califat. Aucune des deux ne correspond proprement aux modèles élaborés.

Le sultanat est une charge théoriquement élective, détenue par un mamelouk (*mamlūk* – esclave affranchi d'origine turco-mongole, litt. « chose possédée ») qui, par un jeu de mots paradoxal, porte le titre de roi (*malik*, litt. « possesseur ») et est, tout au moins en théorie, assujetti à la *šarī'a*. Le Sultan est avant tout un chef militaire : c'est à lui qu'il revient de déclarer et de mener la guerre au nom de la foi ; c'est à lui qu'échoit le devoir de protéger l'islam sunnite et ses terres. Un des titres du souverain qui apparaît le plus souvent dans les inscriptions monumentales de cette période est précisément celui de Sultan de l'islam et des musulmans (*sultān al-islām wa-l-muslimīn*)⁷⁵. De la même manière, un autre appellatif fréquent est

74. Comme bibliographie introductive sur les Mamelouks, voir : D. Ayalon, *L'Esclavage du Mamelouk*, Oriental Notes and Studies published by the Israel Oriental Society, Jerusalem 1951. Idem, *Gun Powder and Firearms in the Mamluk Kingdom*, Londres 1956. Les recueils fondamentaux de ses articles sur différents aspects du sultanat mamelouk s'intitulent, *Studies on the Mamlūks of Egypt (1250-1517)*, Londres 1977 et *The Mamlūk Military Society*, Londres 1979. Voir aussi, D. Ayalon - P. M. Holt, art. « Mamlūk » in : *Encyclopédie de l'Islam*², Leiden 1991, VI, 299-15. Holt, *The age of the Crusades : the Near East from Eleventh Century to 1517*, Londres 1986. R. Irwin, *The Middle East in the Middle Ages. The Early Mamluk Sultanate 1250-1382*, Londres-Sidney 1986. J. C. Garcin (éd.), *Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval x^e-xv^e siècle*, Paris 1995, I, 343-69. Pour un compte rendu critique de la littérature secondaire en langues occidentales sur les Mamelouks, lire : R. Irwin, « Under Western eyes : a history of Mamluk studies » in : *Mamlūk Studies Review* IV (2000), 27-57. Ce même auteur présente une exposition fort utile de la production littéraire de la période mamelouke, « Mamluk Literature », in : *Mamlūk Studies Review* VII (2003), 1-31. Voir aussi I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Middle Ages*, Cambridge (MA), 1967. P. Crone, *Slaves on horses : the Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980, en particulier 74-91.

75. Cf. M. van Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum : Égypte*, Cairo : Institut Français d'Archéologie Orientale, Paris 1894-1903, I, 119 et suiv.

celui de Combattant (*al-muğāhid*)⁷⁶. Ces noms dénotent non seulement l'acceptation de l'islam par les Mamelouks, mais aussi le rôle de protecteurs et de défenseurs de la religion dont ils s'investirent⁷⁷. Cet aspect devient plus manifeste encore si l'on se penche sur la description de la cérémonie d'investiture du Sultan. Que l'on prenne, par exemple, celle d'al-Malik al-Manṣūr Abū Bakr (m. 742/1342), décrite par al-Qalqaṣandī : « [Le calife] recommanda au Sultan d'être bienveillant envers ses sujets, de promouvoir le droit, que soient observés les rites de l'islam et que soit soutenue la religion. Puis il lui dit : "Je t'investis de tout ce qui concerne les affaires des musulmans et je te charge des affaires religieuses dont je me suis chargé". Ensuite, il lit : "Ceux qui te font allégeance ne la font qu'à Dieu" [C. 48 : 10] jusqu'à la fin du verset »⁷⁸.

En outre, le Sultan supervise l'ensemble de l'appareil administratif et militaire, il nomme à certaines des charges d'importance vitale (dont celles des juges, de ses délégués dans les différentes provinces, du responsable de la chancellerie, etc.) et il administre une partie de la justice en recevant deux fois par semaine les pétitions de ses sujets et en approuvant les nouvelles pratiques législatives⁷⁹.

76. van Berchem, *Corpus*, I, 119, 126-29, 141-42, 278-79. Ḥalīl al-Zāhirī, (m. 872/1468), *Kitāb zubdat kaṣf al-mamālik wa-bayān al-ṭuruq wa-l-masālik*, P. Ravaisse (éd.), Paris 1894, II, 14-23. Il existe une ancienne traduction française de la *Zubda* de Venture de Paradis éditée par l'Institut Français de Damas : J. Gaulmier, *La Zubda Kachf al-Mamālik de Khalīl al-Zāhirī. Traduction inédite de Venture de Paradis avec une notice sur le traducteur*, Beirut 1950.

77. Cfr. Baybars al-Manṣūrī (m. 725/1325), *Zubdat al-fikra fī ta'rīḥ al-ḥiğra*, éd. S. Richards, Beirut 1998, 2-3. Ibn Taymiyya, *Mağmū' fatāwā*, XXVIII, 532-34. Ibn Ḥaldun (m. 808/1406), *Kitāb al-'ibar wa-dīwān al-mubtadā' wa-l-ḥabar fī ayyām al-'arab wa-l-'ağam wa-l-barbar wa-man 'āsharahum min dawī l-sultān al-akbar*, Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī 1956-1960, V, 804. al-Zāhirī, *Zubdat*, 51 et 58.

78. al-Qalqaṣandī (m. 821/1418), *Kitāb ṣubḥ al-a'šā fī šinā'at al-inšā'*, M. I. 'Abd al-Rasūl (éd.), Le Caire, Dār al-Kutub al-Ḥadīwiyya 1914, III, 280.

79. Voir al-Zāhirī, *Zubda*, 65-67. al-Maqrīzī (m. 845/1442), *Kitāb mawā'iz wa-l-i'tibār fī dīkr al-ḥiğat wa-l-atār*, Cairo, éd. Būlāq 1270/1853, II, 208-09. Sur les pétitions des sujets lire en particulier L. Fernandes, « Between Qadis and Muftis : to whom does the Mamluk Sultan listen » in : *Mamlūk Studies Review* V (2002), 106. J. Berkey, *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge 2003, 222-23.

La gure du Sultan est comparable à celle d'un commandant militaire doté de pouvoirs exécutif et judiciaire. Son rôle politique est, en première instance, formellement légitimé par l'investiture qui lui en donne le calife ; sa force (mais aussi sa faiblesse) et sa source de pouvoir résident dans les factions des mamelouks qu'il soudoie et dont il s'entoure, et qui constituent une ressource à la fois militaire et administrative⁸⁰.

Bien qu'il soit un homme élu par Dieu, le Sultan mamelouk n'est pas en soi une gure sacrée⁸¹. Au contraire, son origine servile le prive de l'élément qui fonde la crédibilité et la dignité de l'individu dans les sociétés islamiques : une généalogie solide, aisée à reconstituer, et bien ancrée⁸². C'est précisément pour cette raison qu'il a besoin d'adopter un langage symbolique fait de références

80. Pour une description des activités et des usages du Sultan, voir al-'Umarī (m. 749/1349), *Maṣālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār. Mamālik Miṣr wa-l-Ša'm wa-l-Ḥiğāz wa-l-Yaman*, éd. A. Fu'ād Sa yyid, Le Caire, IFAO 1985, 36-42. al-Qalqaṣandī, *Ṣubḥ*, IV, 44-60. al-Zāhirī, *Zubdat*, 53-68, surtout 58-59 et 63-67 sur les devoirs du Sultan. J. J. Kramers – C. E. Bosworth, art. « Sulṭān » in : *Encyclopédie de l'Islam*², Leiden 1995, IX, 886. P. H. Holt, « The Position and Power of the Mamluk sultan » in : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXXVIII (1975), 237-49. Idem, « The Structure of Government in the Mamluk Sultanate » in : *The Eastern and Mediterranean lands – The period of the Crusades*, P. M. Holt (éd.), Wartminster 1977, 44-61. Garcin, *Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval x^e-xv^e siècle*, 350-52. Sur une confrontation entre Calife et Sultan, pendant la période mamelouke, Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des mamelouks*, Paris 1923, XXI-XXIX. Sur les règles de succession au sultanat et les sources du pouvoir de ce dernier, je renvoie à l'excellent article d'Amalia Levanoni, « The Mamluk Conception of Sultanate » in : *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994), 373-92. Sur le caractère héréditaire du sultanat mamelouk, lire aussi, outre le texte de David Ayalon, « From Ayyubids to Mamluks » in : *Revue des Études Islamiques* 49/1 (1981), 55-56 et idem, « Mamluk Military Aristocracy. A non-Hereditary Nobility » in : *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 205-10.

81. Holt soutient que : « There seems to be an aura of sacredness around certain individual sultans, but this apparently did not extend to their families, nor was it inherent in their of ce », in : « The Position and Power of the Mamluk Sultan », 245-246.

82. Sur la fonction symbolique de la généalogie (*nasab*) dans la tradition islamique et sur les différentes fonctions légitimantes qu'elle joue tant au niveau social que politique, voir la contribution récente de Z. Szombathy, « Genealogy in Medieval Muslim Societies » in : *Studia Islamica*, 95 (2002), 5-35.

islamiques et de légitimer sa propre autorité par la reconnaissance et l'investiture de l'emblème de l'autorité politique ou religieuse le plus consolidé : le califat. Et ce, sans minimiser la contribution que différents mamelouks, Sultans ou non, apportèrent à la construction du savoir et de l'identité religieuse de leur époque, à l'aune de leurs propres intérêts, moyens et capacités ; mais c'est là un autre sujet⁸³. Si nous revenons au calife, il délègue au Sultan la gestion des affaires générales, il s'emploie à mettre par écrit la nomination de ce dernier au sultanat et, pendant la prière du Vendredi, il prononce sur le pupitre de la mosquée une supplique en sa faveur⁸⁴. Cependant, le Sultan agit indépendamment de celui-ci dans l'exercice et la destitution de l'autorité et dans la distribution de concessions scales (*iqṭā'āt*), sources de revenus pour les militaires, les émirs et pour le calife lui-même⁸⁵.

Un auteur tardif, Ḥalīl al-Zāhirī (m. 872/1468), a bien saisi l'état des choses et il est parvenu à le théoriser en écrivant :

Il (le calife) est le vicaire de Dieu sur la terre de celui-ci, le neveu de son Envoyé, le Prince des Envoyés, l'héritier de son Califat. Dieu l'a fait gouverneur de toutes les terres d'Islam, et il n'est permis d'appliquer à aucun souverain d'Orient et d'Occident le titre de Sultan, à moins qu'il

83. Sur la participation des mamelouks à la vie intellectuelle et religieuse, et sur leur apport à la construction et à la formation de l'Islam de leur époque, lire J. P. Berkey, « Mamluks as Muslims : the Military Elite and the Construction of Islam in Medieval Egypt », in : *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, édd. Th. Philipp - U. Haarman, Cambridge 1998, 163-73, ainsi que la bibliographie fourni par cet article.

84. Sur le rôle du calife, voir al-Qalqašandī, *Ṣubḥ*, III, 278-81. Cf. aussi P. M. Holt, « Some Observation of the Abbasid Caliphate of Cairo » in : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XLVII (1984), 501-07. L. Wiederhold, « Legal-religious Elite and the Caliphate in Mamluk Society : Conclusions Drawn from the Examination of a Zahiri Revolt in Damascus » in : *International Journal of Middle East Studies* 31/2 (1999), 203-235, en particulier 213-15. D'une manière plus générale, sur la construction de la légitimité pour le sultanat mamelouk : cf. S. Humpreys, « The Expressive Intent of the Mamluk Architecture in Cairo : a Preliminary Essay » in : *Studia Islamica* 35 (1972), 69-119. R. Kruk, « History and Apocalypse : Ibn al-Nafis Justification of Mamluk Rule » in : *Der Islam* 72/2 (1995), 24-37. A. F. Broadbridge, « Mamluk legitimacy and the Mongols : the Reigns of Baybars and Qalawuni » in : *Mamlūk Studies Review* V (2001), 91 et suiv.

85. al-Qalqašandī, *Ṣubḥ*, III, 279.

n'ait reçu l'investiture de sa part [i.e. du Calife]. Certains Docteurs de la Loi ont émis un avis légal selon lequel celui qui se constitue Sultan par la force, par l'épée, sans avoir été investi par le calife, est mis au ban [de la communauté] et il n'est pas permis qu'il nomme des vice-rois ou des juges. S'il le faisait, toutes leurs sentences seraient annulées, ainsi que les contrats de mariage [par eux reconnus]. À ce sujet, il y a beaucoup d'opinions, mais tout compte fait, le titre de Sultan ne s'applique qu'au souverain d'Égypte – que Dieu le rende victorieux – du fait qu'il est actuellement le plus élevé et le plus noble des Rois de par son rang vis-à-vis du Prince des premiers et des derniers [souverains] et de par l'honneur qui lui vient de sa nomination au Sultanat par le Prince des Croyants d'une manière légale, selon l'assentiment des quatre imams.

Et pour ce qui est de ses tâches :

Parmi les devoirs et les obligations du Prince des Croyants figurent ceux qui nous avons rappelés s'agissant du Sultan ; toutefois, il est requis qu'il s'occupe, de manière particulière, du savoir religieux et qu'il dispose auprès de lui de vastes bibliothèques. Si le Sultan entreprend un voyage pour quelques affaires importantes, le calife [se doit de] l'accompagner pour [garantir] le bien commun des musulmans.

Il a un grand nombre d'apanages qui lui sont dévolus pour ses dépenses, ainsi que des résidences magnifiques⁸⁶.

Les illustres califes abbassides al-Mustanşir bi-'Llāh (m. 659/1261) et al-Ḥākim bi-'Llāh (m. 701/1302), qui furent Bagdad tombée entre les mains des Mongols (656/1258), sont accueillis et protégés par le jeune sultanat mamelouk du Caire⁸⁷. Bien que l'autorité politique du calife eût subi de fortes restrictions avant même le XIII^e siècle, avec le transfert du califat au Caire, les califes sont officiellement tenus à jouer un jeu de pure fiction en offrant leur descendance prestigieuse et leur lustre en tant que plus grands

86. Ḥalīl al-Zāhirī, *Zubdat kaşf al-mālik wa-bayān al-ṭuruq wa-l-masālik*, éd. P. Ravaisse, Paris 1892, 89-90.

87. al-Qalqaşandī, *Şubḥ*, III, 264-67 présente la liste des califes de la période mamelouke accompagnée de brèves notices biographiques et d'une description concise des caractéristiques du califat de chacun d'eux. Sur al-Mustanşir, cf. al-Qalqaşandī, *Şubḥ*, III, 264 ; P. M. Holt, art. « al-Mustanşir (II) » in : *Encyclopédie de l'Islam*², Leiden 1993, VII, 729-30 et les références incluses dans l'article pour d'autres sources premières. Sur al-Ḥākim, *Şubḥ*, III, 265 et al-Şafadī, *Kitāb al-wāfi bi-l-wafayāt*, S. Dederling (éd.), Wiesbaden 1972, VI, 317-18. D. Ayalon, « Studies on the transfer of the Abbasid Caliphate from Bagdad to Cairo » in : *Arabica* VII (1960), 41-59.

représentants politiques et religieux de l’Islam à une dynastie de Sultans non arabes et de langue maternelle turque – à des individus d’origine incertaine, car esclaves convertis et affranchis.

Le calife est encore doté de son appareil traditionnel d’appellatifs religieux (Imām, Prince des Croyants...) ⁸⁸ ; de même, il lui incombe encore de prêcher pendant la prière collective du Vendredi, mais, à l’exception de quelques épisodes ⁸⁹, il est destiné à vivre relégué dans ses bibliothèques sans détenir la moindre autorité religieuse au-delà du niveau symbolique – autorité répartie, voire souvent disputée, parmi les Docteurs de la Loi, les théologiens, les jurisconsultes, les muftīs, les *sou s* et les différentes institutions qui les accueillent ⁹⁰.

Bref, on observe en fait un pouvoir exécutif concentré dans l’institution du sultanat. Ce pouvoir provient principalement des capacités militaires du souverain, qui sont ensuite transférées (et avalisées) dans son rôle de défenseur de la Sunna et de la Communauté, et de son habilité à s’entourer d’une élite familiale de

88. Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie*, XXI. Sur le titre traditionnel du calife, voir Tyan, *Institutions*, I, 483-88.

89. Cf. Wiederhold, « Legal-religious Elite and the Caliphate in Mamluk Society », 215.

90. Les contributions de Jonathan P. Berkey ont examiné les multiples aspects de la construction du savoir religieux pendant la période mamelouke. Ses études se sont penchées sur le rôle intellectuel, politique et social joué par les élites cultivées (*fuqahā*, ‘*ulamā*’, *fuqarā*’, *ṣūyūh*, etc...), en plus de celui joué par les prêcheurs et les conteurs, et du rapport entre savoir et pouvoir : J. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo : a Social History of Education*, Princeton 1992. Idem, « Mamluks and the World of Higher Islamic Education in Medieval Cairo, 1250-1517 » in : H. Elboudrari (éd.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire 1993, 93-116. Idem, « Tradition, Innovation and the Social Construction of Knowledge in the Medieval Islamic Near East » in : *Past&Present* 146 (1995), 38-65. Idem, « Mamluks as Muslims : the Military Elite and the Construction of Islam in Medieval Egypt, *cit. supra*. » « Storytelling, Preaching and Power in Mamluk Cairo » in : *Mamlūk Studies Review* IV (2000), 53-73. Idem, *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, Washington 2001. Lire aussi M. Chamberlain, *Knowledge and Practice in Medieval Damascus (1190-1350)*, Cambridge 1994. L. Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt : the Khanqah*, Berlin 1988. J. C. Garcin, « Le Sultan et le Pharaon (le politique et le religieux dans l’Égypte mamelouke) » in : *Espaces, pouvoirs et idéologies de l’Égypte Médiévale*, Londres 1987, 261-72. I. M. Lapidus, *Muslim Cities*, en particulier 116-43.

Mamelouks, qu'il devra être capable à la fois de satisfaire et de contrôler.

Le calife, quant à lui, joue un rôle cérémoniel. Il est dénué de tout pouvoir politique réel mais, en tant qu'agent humain traditionnel de l'autorité divine, et symbole terrestre du salut de la communauté, il a pour tâche d'entériner l'autorité du Sultan. Bref, sa gure continue à exercer un pouvoir symbolique.

Nous nous trouvons ici devant une situation qui n'était pas envisagée dans les modèles examinés précédemment, où il n'y a ni théocratie, ni représentation, ni même un véritable dualisme, mais plutôt un pouvoir de nature militaire et méritocratique qui a fortement besoin, toutefois, des vestiges du sacré et de l'autorité de l'Islam absolument impossible à négocier, a n d'e xhiber le prestige nécessaire pour répondre aux requêtes de légitimité provenant non seulement de l'intérieur des territoires mamelouks mêmes, mais aussi de l'extérieur ; que l'on songe à la nécessité de repousser la menace des Croisés et des Mongols par voie militaire, tout en donnant une image solide et in uente de sa propre souv eraineté⁹¹. L'Islam fait donc partie intégrante de l'idéologie fondatrice du sultanat mamelouk, pendant lequel on assiste à un enchevêtrement constant de rapports entre la classe militaire et les détenteurs de l'autorité religieuse, les *'ulamā'* ; un enchevêtrement complexe, marqué par des rivalités et un état nettement con ictuel et, en même temps, par une recherche d'indépendance et de collaboration⁹². al-Zāhirī décrit clairement, une fois de plus, les principales forces auxquelles le souverain est appelé à se confronter : « Il faut que le souverain témoigne la plus haute considération aux savants (*ahl al-'ilm*) qui sont ceux qui marchent à la tête de l'Islam (*hudāt al-islām*) et qu'il cherche de gagner les coeurs des *umarā'* et de l'armée [...]. Il faut que son ordre (*ḥukm*) soit toujours conforme à la noble Loi révélée,

91. Sur les expédients de légitimation, en termes islamiques, des souverains mamelouks face à l'idéologie impériale mongole, voir l'article de A. Broadbridge, « Mamluk legitimacy and the Mongols », 91-118.

92. À ce propos, lire Wiederhold, « Legal-religious Elite and the Caliphate in Mamluk Society », 203-04 et 225 et la bibliographie dans les notes. J. Berkey, *The Formation of Islam*, 203-15.

quelle que soit la doctrine des quatre écoles juridiques qu'il aura embrassée »⁹³.

La nouveauté de ce modèle théologico-politique, par rapport à ceux qui ont été examinés ci-dessus, consiste dans la subordination institutionnalisée du salut au pouvoir. Tout en maintenant formellement le cadre théorique exposé plus haut, (où le politique trouve sa raison d'être dans le théologique, d'où le maintien de l'investiture califale), en réalité le Sultan n'assume pas de fonctions religieuses, mais en se déclarant protecteur de la foi, il tente de contrôler ce qui relève de cette dernière.

III. CONCLUSION

Expérimenter les modèles de Jacob Taubes et de Jan Assmann, et vérifier s'ils peuvent être adaptés à l'Islam, signifie prendre à la lettre l'invitation de ce dernier à faire de la théologie politique une question historico-religieuse générale. Cela signifie également ne pas considérer l'Islam comme un dérivé des autres grandes traditions monothéistes, mais comme un de leurs pairs, une sorte de frère du même sang.

Sur le plan théorique, le discours peut être synthétisé comme suit :

1. Théocratie. Prophétie et souveraineté de la communauté sont des manifestations positives de la forme théocratique. La première est une expérience primordiale et dotée d'une perfection unique ; la seconde est une formule contenant un potentiel démocratique qui a été, jusqu'à aujourd'hui, pénalisé par l'effective expérience historique des sociétés islamiques.

2. Dualisme. La forme théologico-politique du dualisme est amorcée ; en effet, pouvoir temporel et pouvoir spirituel ne coïncident pas, mais le processus de séparation reste volontairement inachevé parce que la politique ne trouve son fondement théorique et sa raison d'être que dans la théologie.

93. al-Zāhirī, *Zubda*, 59.

3. Représentation. La forme théologico-politique de la représentation n'est pas conçue au sein du modèle politique sunnite proposé par Ibn Taymiyya qui, en cela, est conforme à la position sunnite classique. Je dirais même qu'elle est refusée catégoriquement parce qu'identifiée avec les expériences les plus haïssables de tout gouvernement païen et idolâtre : le Pharaon et les Mongols. La représentation est, en effet, un dévouement au caractère exclusif du monothéisme.

Sur le plan historique, on s'aperçoit que le mouvement présente moins de linéarité si l'on tente de passer au crible l'applicabilité de ces modèles. Autrement dit : comment et où se place l'effective expérience politique islamique par rapport aux trois formes théologico-politiques débattues ici ?

Une brève allusion à la nature du califat des origines en met en évidence l'inspiration représentative. Ceci s'oppose paradoxalement au refus de la plupart des Docteurs de la Loi du modèle de représentation car perçu comme théologiquement incorrect (le calife ne peut pas succéder à Dieu, et encore moins le « représenter » ; il ne peut être que le successeur et le vicaire de Son Prophète). Le résultat est un écart considérable entre la théorie théologico-politique et sa formulation pratique, écart qui tend à pénaliser l'Islam, car il en réduit les ressources de base.

D'autre part, si l'on examine plus en détail les institutions politico-religieuses contemporaines d'Ibn Taymiyya, le sultanat et le califat, il en ressort un dualisme net qui, vu de plus près, se révèle comme un assujettissement de l'autorité spirituelle (l'autorité symbolique revêtue par le Calife) à l'autorité plus proprement politique. Alors que les véritables interlocuteurs spirituels restent les '*ulamā*'.

Cette observation peut être une exhortation à formuler et à rechercher des modèles que Jan Assmann n'a pas envisagés au sein de sa réflexion, ainsi qu'une invitation à prendre conscience de la complexité, de la mobilité et de l'ambiguïté des solutions (théologico-) politiques qui ont jalonné le Moyen Âge islamique.

Traduit de l'italien par Gabriella Zimmermann

BIBLIOGRAPHIE

- Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, éd. Aḥmad Sa'd 'Alī, 5vv., Le Caire, al-Bābī l-Ḥalabī 1952.
- Abrahamov B., « Ibn Taymiyya and the Doctrine of 'iṣmah » in : *Bulletin for the Henry Martin Institute for Islamic Studies* 12 (1993/3-4), 21-30.
- Ahmed Sh., « Ibn Taymiyya and the Satanic Verses » in : *Studia Islamica* 87 (1998), 67-124.
- Amir-Moezzi M. A., *The Divine Guide in Early Islam*, Albany 1994.
- Amitai R., « Ghazan, Islam and Mongol Tradition : a View from the Mongol Sultanate » in : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LIX/1 (1996), 1-10.
- Amitai R., *Mamluks and Mongols : The Mamluk Īlkhānid War, 1260-1281*, Cambridge 1995.
- Anawati G., « Une résurgence du Kharigisme au xx^e siècle : "L'Obligation absente" » in : *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 16 (1983), 191-228.
- 'Aṣmāwī M. S., *Uṣūl al-ṣarī'a*, Dār al-Madbūlī-Dār al-Iqrā', Le Caire-Beyrouth 1983.
- Assmann J., *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München – Wien 2000.
- Ayalon D., « From Ayyubids to Mamluks » in : *Revue des Études Islamiques* 49/1 (1981), 43-57.
- Ayalon D., « Mamluk Military Aristocracy. A non-Hereditary Nobility » in : *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 205-10.
- Ayalon D., « Mamlukiyyat : (a) A First Attempt to Evaluate the Mamluk Military System ; (b) Ibn Khaldun's View of the Mamluk Phenomenon » in : *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 2 (1980), 321-349.
- Ayalon D., « Studies on the transfer of the Abbasid Caliphate from Baḡdād to Cairo » in : *Arabica* VII (1960), 41-59.
- Ayalon D., *Gun Powder and Firearms in the Mamluk Kingdom*, Londre 1956.
- Ayalon D., *L'Esclavage du Mamelouk*, Oriental Notes and Studies published by the Israel Oriental Society, Jerusalem 1951.
- Ayalon D., *Studies on the Mamlūks of Egypt (1250-1517)*, London 1977
- Ayalon D., *The Mamlūk Military Society*, London 1979.
- Baybars al-Manṣūrī, *Zubdat al-fikra fī ta'rīḥ al-ḥiḡra*, ed. S. Richards, Beirut 1998.
- Van Berchem M., *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum : Égypte*, Cairo 1894-1903.
- Berkey J., « Mamluks as Muslims : the Military Elite and the Construction of Islam in Medieval Egypt », in : *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, édd. Th. Philipp - U. Haarman, Cambridge 1998, 163-73.

- Berkey J., « Storytelling, Preaching and Power in Mamluk Cairo » in : *Mamlūk Studies Review* IV (2000), 53-73.
- Berkey J., « Tradition, Innovation and the Social Construction of Knowledge in the Medieval Islamic Near East » in : *Past & Present* 146 (1995), 38-65.
- Berkey J., *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, Washington 2001.
- Berkey J., *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge 2003.
- Berkey J., *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo : a Social History of Education*, Princeton 1992.
- Berkey J., « Mamluks and the World of Higher Islamic Education in Medieval Cairo, 1250-1517 » in : H. Elboudrari (sous la direction de), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire 1993, 93-116.
- Bori C., « A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya » in : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67/3 (2004), 321-48.
- Bori C., *Ibn Taymiyya : una vita esemplare. Analisi delle fonti classiche della sua biografia*, Supplément n° 1 de la Rivista degli Studi Orientali (Roma-Pisa : Istituti Poligra ci Internazionali) LXXVI, 2003.
- Bori P. C., « "Teologia tripartita". Riessioni comparatistiche sulla teologia politica » in : G. Filoramo (sous la direction de), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002, 445-54.
- Broadbridge A., « Mamluk legitimacy and the Mongols : the Reigns of Baybars and Qalawuni » in : *Mamlūk Studies Review* V (2001), 91-118.
- Buḥārī (al-), *Kitāb al-ġāmi' al-Ṣaḥīḥ*, éd. L. Krehl - Th. W. Juynboll, 4vv., Leiden 1862-1908.
- Campanini M., *Islam e Politica*, Bologna 1999.
- Chamberlain M., *Knowledge and Practice in Medieval Damascus (1190-1350)*, Cambridge 1994.
- Cook M., *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000, 156-57.
- Coran (Le-). *Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par J. Berque*, Paris 1990.
- Crone P., « Shūrā as an elective institution » in : *Quaderni di Studi Arabi* 19 (2001), 3-39.
- Crone P., *God's Rule. Government and Islam*, New York 2004.
- Crone P., *Slaves on horses : the Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980.
- Crone P. -Hinds, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986.
- Encyclopaedia of the Qur'ān*, éd. J. Dammen Mc Auliffe, 5vv., Leiden 2001-2006.
- Encyclopédie de l'Islam*², 11vv., Leiden 1960-2005
- Faraġ 'A. S., *al-Farīda al-ġā'iba*, Le Caire 1981.

- O. A. Farrūkh, *Ibn Taymiyya on Public and Private Law in Islam or Public Policy in Islamic Jurisprudence*, Beyrouth 1966.
- Fernandes L., *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt : the Khanqah*, Berlin 1988.
- Fernandes L., « Between Qadis and Muftis : to whom does the Mamluk Sultan listen » in : *Mamlūk Studies Review* VI (2002), 95-108.
- Garcin J. C. (éd.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval. x^e-xv^e siècle*, 3vv Paris 1995-2000.
- Garcin J. C., « Le Sultan et le Pharaon (le politique et le religieux dans l'Égypte mamelouke) » in : *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Égypte Médiévale*, Londres 1987, 261-72.
- Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des mamelouks*, Paris 1923.
- Gaulmier J., *La Zubda Kachf al-Mamālik de Khalīl al-Zāhirī*. Traduction inédite de Venture de Paradis avec une notice sur le traducteur, Beirut 1950.
- Gilliot C., « Islam et pouvoir. La commanderie du bien et l'interdiction du mal » in : *Communio* XVI/5-6 (1991), 127-52.
- Goldziher I., « Du sens propre de l'expression Ombre de Dieu, Calife de Dieu pour désigner les chefs dans l'Islam » in : *Revue de l'Histoire des Religions* 35 (1897), 331-38.
- Goldziher I., *Muslim Studies*, tr. C. R. Barber – S. M. Stern, 2vv. London 1967-1971.
- Hakim A., « 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb and the Title of *Ḥalīfat Allāh* : a Textual Analysis » in : *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), 207-30.
- Ḥillī (al-), *Minhāğ al-karāma fī ma'rifat al-imāma* in : Ibn Taymiyya, *Minhāğ al-sunna*, ed. Rašād Sālim, Le Caire, Maktabat Dār al-'Urūba 1962.
- Holland M., *Public Duties in Islam*, Islamic Economic Series-3, The Islamic Foundation, London 1982.
- Holt P. M., « Some Observation of the Abbasid Caliphate of Cairo » in : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XLVII (1984), 501-07.
- Holt P. M., « The Position and Power of the Mamluk sultan » in : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXXVIII (1975), 237-49.
- Holt P. M., « The Structure of Government in the Mamluk Sultanate » in : *The Eastern and Mediterranean Lands – The Period of the Crusades*, éd. P. M. Holt, Warminster 1977, 44-61.
- Holt P. M., *The age of the Crusades : the Near East from Eleventh Century to 1517*, London 1986.
- Hoover J., « Perpetual Creativity in the Perfection of God : Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on the Creation of this World » in : *Journal of Islamic Studies* 15:3 (2004) 287-329.
- Humphreys S., « The Expressive Intent of the Mamluk Architecture in Cairo : a Preliminary Essay » in : *Studia Islamica* 35 (1972), 69-119.

- Ibn Haġar al-‘Asqalānī, *al-Iṣāba fī ma‘rifat al-ṣaḥāba*, 4vv., Le Caire 1335/1939.
- Ibn Ḥanbal, *Musnad*, éd. Būlāq, 6vv., Le Caire, al-Bābī l-Ḥalabī 1895.
- Ibn Ḥaldūn, *Kitāb al-‘ibar wa-dīwān al-mubtadā wa-l-ḥabar fī ayyām al-‘arab wa-l-‘aġam wa-l-barbar wa-man ‘āsara-hum min dawīl-sultān al-akbar*, Beirut, 7vv., Dār al-Kitāb al-Lubnānī 1956-1960.
- Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. Abū al-A‘lā l-‘Afīfī, Le Caire, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, 1936.
- Ibn al-A‘īr, *Usd al-ġāba fī ma‘rifat al-ṣaḥāba*, 7vv., Le Caire, al-Ša‘b 1970.
- Ibn al-Farrā’, *al-Aḥkām al-ṣultāniyya*, éd. M. Ḥ. al-Fiqī, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya 1983.
- Ibn Māġa, *Sunan*, éd. ‘Abd al-Bāqī, 2vv., Le Caire, al-Bābī l-Ḥalabī 1952-53.
- Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-šar‘iyya fī iṣlāḥ al-rā‘ī wa-l-ra‘iyya*, ed. ‘Iṣām Fāris al-Ḥarastānī, Beyrouth, Dār al-Ġīl 1993.
- Ibn Taymiyya, *Ma‘āriġ al-wuṣūl ilā ma‘rifat anna uṣūl al-dīn wa-furū‘a-hu qad bayyana-hā al-rasūl in : Maġmū‘at al-rasūl il al-kubrā*, Le Caire, Maṭba‘at Muḥammad ‘Alī Šabīḥ, s.d.
- Ibn Taymiyya, *Maġmū‘ fatāwā šayḥ al-islām Aḥmad b. Taymiyya*, 37 vv., ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim al-Naġdī l-Ḥanbalī (éd.), Rabat, Maktabat al-Ma‘ārif 1981.
- Ibn Taymiyya, *Maġmū‘at fatāwā šayḥ al-Islām Taqī l-Dīn Ibn Taymiyya al-Ḥarrānī*, éd. al-Kurdī ‘Alī, 5vv., Le Caire, Maktabat al-Kurdistān al-‘Ilmiyya 1908-1911.
- Ibn Taymiyya, *Mardin. Hégire, fuite du péché et « demeure de l’Islam »*, textes traduits de l’arabe, annotés et présentés en relation avec certains textes modernes par Yahya Michot, Beyrouth 1425/2004, 105-111.
- Ibn Taymiyya, *Minḥāġ al-sunna al-nabawiyya fī naqḍ kalām al-šī‘a wa-l-qadariyya*, 2 vv., ed. Rašād Sālīm, Le Caire, Maktabat Dār al-‘Urūba 1962 et éd. Būlāq : al-Maṭba‘a al-Kubrā al-Amīriyya, 1321-1322 [1903-1904].
- S. J. Idris, « Is Man the Viceregent of God? » in : *Journal of Islamic Studies* I (1990), 99-110.
- Irwin R., « Mamluk Literature » in : *Mamlūk Studies Review* VII (2003), 1-31.
- Irwin R., « Under Western eyes : A history of Mamluk Studies », *Mamlūk Studies Review* IV (2000), 27-57.
- Irwin R., *The Middle East in the Middle Ages. The Early Mamluk Sultanate 1250-1382*, London-Sidney 1986.
- Jackson, Sherman A., « Ibn Taymiyyah on trial in Damascus » in : *Journal of Semitic Studies*, XXXIX/1 (1994), 41-87.
- Jansen J. J. G., « The Creed of Sadat’s Assassins. The Contents of the “Forgotten Duty” analyzed » in : *Die Welt des Islams* 1985, 1-30.
- Jansen J. J. G., *The Neglected Duty. The Creed of Sadat’s Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, London–New York 1986, 1-34 et 159-230.

- Johnston D. L., « The human *ḥilāfa* : a growing overlap of reformism and Islamism on human rights discourse » in : *Islamochristiana* 28 (2002), 35-53.
- Kepel G., « L'Égypte d'aujourd'hui : mouvement islamiste et tradition savante » in : *Annales E.S.C.* 39/4 (1989), 667-80.
- Kepel G., *Le Prophète et le Pharaon*, Paris 1984, 184-95.
- Khan Q., *The Political Thought of Ibn Taymiyya* (Islamabad : Islamic Research Institute, 1985).
- Khir B., *Islamic Political Thought. A Reader and Guide*, Edinburgh 2003.
- Kruk R., « History and Apocalypse : Ibn al-Nafīs Justification of Mamluk Rule » in : *Der Islam* 72/2 (1995), 24-37.
- Lambton A. S., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1981.
- Laoust H., « L'inuence d'Ibn Taymiyya » in : Aldford T. Welch – P. Cachia (éd.), *Islam : Past Influence and Present Challenge*, Albany 1979, 15-33.
- Laoust H., « La biographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kaṭīr » in : *Bulletin d'Études Orientales* IX (1942-1943), 115-62.
- Laoust H., « La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Ḥillī » in : *Revue des Études Islamiques* XXXIV (1966), 35-60.
- Laoust H., « Le traité sur la ḥisba d'Ibn Taymiyya, texte et traduction » in : *Revue des Études Islamiques* 52 (1984), 25-207.
- Laoust H., « Les fondements de l'imāmat dans le *Minhāğ* d'al-Ḥillī » in : *Revue des Études Islamiques* XLVI/1 (1978).
- Laoust H., Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taḳī-d-Dīn Aḥmad B. Taymīya, Le Caire 1939.
- Laoust H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taymīya*, Le Caire 1939.
- Laoust H., *La profession de foi d'Ibn Taymiyya*. Texte, traduction et commentaire de la Wasīṭiyya de H. Laoust, Paris 1986.
- Laoust H., *Le traité de droit public d'Ibn Taymiyya*. Traduction annotée de la *Siyāsa šar'īya*, Beyrouth 1948.
- Lapidus I. M., *Muslim Cities in the Middle Ages*, Cambridge (MA), 1967.
- Levanoni A., « The Mamluk Conception of Sultanate » in : *International Journal of Middle Eastern Studies* 26 (1994), 373-92.
- Lewis B., *Il linguaggio politico dell'Islam*, traduction italienne par B. Scarcia Amoretti, Roma-Bari, 1991.
- Makari V., *Ibn Taymiyya's ethics. The social factor*, Chicago 1983.
- Maqrīzī (al-), *Kitāb mawā'iz al-i'tibār bi-ḍikr al-ḥiṭaṭ wa-l-aṭār*, éd. Būlāq, 2vv., Cairo 1270/1853.
- Māwardī, *al-Aḥkām al-ṣultāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya*, éd. 'I. Fāris al-Ḥarastānī, Beyrouth, al-Maktab al-Islāmī 1996.
- Mawerdi, *Les statuts gouvernementaux ou règles du droit public administratif*, traduit et annoté par E. Fagnan, Alger 1915.
- Michot, « Pages spirituelles d'Ibn Taymiyya » in : <http://www.muslimphilosophy.com/it/default.htm>.

- Michot Y. J., « Rashīd al-Dīn et Ibn Taymiyya : regards croisés sur la royauté » in : *Mohaghegh Nāma*. Collected papers presented to Professor Mehdi Mohaghegh on his 70th birthday and in appreciation of his 50 years of academic activities. Supervised by B. Khorramshāhī and J. Jahābaksh, 2vv., Téhéran, Sinānegār 2001, II, 111-137.
- Michot Y. J., « Textes spirituels d'Ibn Taymiyya XI : Mongols et Mamlūks : l'état du monde musulman vers 709/1310 » in : *Le Musulman* 24 (octobre 1994), 26-31.
- Michot Y. J., « Textes spirituels d'Ibn Taymiyya XII : Mongols et Mamlūks : l'état du monde musulman vers 709/1310 » in : *Le Musulman* 25 (janvier 1995), 25-30.
- Michot Y. J., « Textes spirituels d'Ibn Taymiyya XIII : Mongols et Mamlūks : l'état du monde musulman vers 709/1310 » in : *Le Musulman* 26 (septembre 1995), 25-30.
- Michot Y. J., *Lettre à un roi croisé* (al-Risāla al-qubruṣiyya). Traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique, Louvain-La Neuve 1995.
- Michot Y. J., « Vanités intellectuelles... L'impasse des rationalistes selon *Le Rejet de la contradiction* d'Ibn Taymiyya » in : *Oriente Moderno* 19 (2000), 597-617, notamment 5597-601.
- Mikhail H., *Politics and Revelation. Mawardi and after*, Edinburgh 1995.
- Morall J. B., *Political Thought in Medieval Times*, London 1958.
- Mottahedeh R., « Some Attitudes Towards Monarchy and Absolutism in the Eastern Islamic World of the Eleventh Century and Twelfth Century » in : *Israel Oriental Studies* X (1980), 86-89.
- Muslim, *Ṣaḥīḥ*, éd. 'Abd al-Bāqī, 5vv., Le Caire, al-Bābī l-Ḥalabī 1955-1956.
- Nagel T., *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam : Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, 2vv., Zürich-München 1981.
- Nasā'ī (al-), *Sunan al-Nasā'ī*, 4vv., Le Caire, al-Maṭba'a al-Miṣriyya bi-l-Azhar s.d.
- Qādī (al-) W., « The term "Khalīfa" in Early Exegetical Literature » in : *Die Welt des Islams* (1988), 392-411.
- Qalqaṣandī (al-), *Kitāb ṣubḥ al-a'ṣā fī ṣinā'at al-inṣā'*, éd. M. I. 'Abd al-Rasūl, 14vv., Le Caire, Dār al-Kutub al-Ḥadīwiyya 1914.
- Rachewitz (de) I., « Some Remarks on the Ideological Foundations of Chinggis Khan Empire », *Papers on Far Eastern History* 7 (1973), 21-36.
- Sachedina A., *Messianism : the Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany 1988.
- Sachedina A., *The Just Ruler in Medieval Islam*, Oxford-New York, 1988.
- Sanhoury A., *Le Califat*, Paris 1926.
- Sartori L., Nicoletti M., *Teologia politica. Atti del convegno tenuto a Trento il 17-18 Maggio 1989*, Bologna 1991.
- Schmidtke S., *Theology of al-'Allāma al-Hillī (725/1325)*, Berlin 1991.
- Schmitt C., *Le categorie del politico*, édition et traduction italienne sous la direction de G. Miglio et P. Schiera, Bologna 1972.

- Sivan E., *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven 1990², 94-108.
- Szombathy Z., « Genealogy in Medieval Muslim Societies » in : *Studia Islamica*, 95 (2002), 5-35.
- Taubes J. (éd.), *Religionstheorie und politische Theologie*, 3 vv., München-Padeborn-Wien-Zürich 1983-1987.
- Taubes J., *La teologia politica di S. Paolo*, Milano, Adelphi 1997.
- Tibi B., « Major Themes in the Arabic Political Literature of Islamic Revivalism, 1970-1985 : The Islamic System of Government (*al-nizām al-islāmī*), Šūrā Democracy and the Implementation of Islamic Law as Opposed to Secularims (*‘ilmāniyya*) » in : *Islam Muslim and Christian Understanding* III/2 (1992) 183-210 et IV/1 (1993) 83-99.
- Tirmidī (al-), *al-Ġāmi‘ al-ṣaḥīḥ*, éd. ‘Izzat ‘Ābid al-Da‘as, 10vv., Homs, Dār al-Da‘awa 1966-1968.
- Tyan E., *Institution du droit public musulman*, Paris, 2vv, 1954-1957.
- ‘Umarī (al-), *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār. Mamālik Miṣr wa-l-Ša‘m wa-l-Ḥiğāz wa-l-Yaman*, éd. A. Fu‘ād Sayyid, Le Caire, IFAO 1985.
- Ventura A., « Teologia e politica nel pensiero islamico » in : P. Stefani – G. Menestrina (édd.), *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*, Brescia 2002, 157-62.
- Voll J. O.– Esposito J., « Islam’s democratic essence » in : *Middle East Quarterly* I/3 (1994) in : www.meform.org/article/151iesbaden, 1972
- Watt W. M., *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968.
- Wensinck A. J. *et alii*, *Concordances et index de la tradition musulmane*, 8tt. In 4vv., Leiden 1936-1969.
- Wiederhold L., « Legal-religious Elite and the Caliphate in Mamluk Society : Conclusions Drawn from the Examination of a « Zāhiri Revolt in Damascus » in : *International Journal of Middle East Studies* 31/2 (1999), 203-235.
- Zāhirī (al-), *Kitāb zubdat kašf al-mamālik wa-bayān al-ṭuruq wa-l-masālik*, éd. P. Ravaisse, Paris 1894.