



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 35 (2001), p. 17-26

CHAUMONT (Éric)

En quoi le maḡhab šāfi'ite est-il šāfi'ite selon le Muḡīṭ al-ḡalq de Ġuwaynī?

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724706949	<i>Tebtynis VI</i>	Claudio Gallazzi
9782724707274	<i>Les textes de la pyramide de Pépy Ier</i>	Bernard Mathieu
9782724707236	<i>BIFAO 117</i>	
9782724707182	<i>La Horde d'or et le sultanat mamelouk</i>	Marie Favereau
9782724707366	<i>Bulletin critique des Annales islamologiques 32</i>	
9782724707229	<i>Céramiques des murailles du Caire</i>	Julie Monchamp
9782724707199	<i>Céramiques égyptiennes au Soudan ancien</i>	Romain David
9782724707212	<i>Mélanges offerts à Madiha Doss</i>	Aziza Boucherit, Heba Machhour, Malak Rouchdy

En quoi le madhhab šāfi'ite est-il šāfi'ite selon le Muğīṭ al-ḥalq de Ğuwaynī ?

ĞUWAYNĪ¹, «l'imam des deux lieux saints» (*imām al-ḥaramayn*), est une personnalité suffisamment connue pour que je puisse me dispenser de le présenter. Pourtant, sa notoriété, dans le cadre des études islamiques, est surtout liée à son œuvre de théologien aš'arite (*mutakallim*)² alors que son travail de légiste (*faqīh*) šāfi'ite, aussi important, et sans doute plus important aux yeux de ses contemporains, reste mal connu ou peu étudié (et, à vrai dire, souvent difficile d'accès).

Ğuwaynī (né le 18 muḥarram 419 / 17 février 1028 et décédé le 25 rabī' II 478 / 19 août 1085) fut sans conteste le représentant le plus éminent de la branche khurāsānienne du šāfi'isme de son époque³. Fils d'un légiste šāfi'ite de grand renom lui aussi, il passa la plus grande partie de sa vie à enseigner les sciences légales à Naysābūr d'abord, dans le Ḥiğāz ensuite – d'où son surnom – et à nouveau à Naysābūr, dans le collège que le ministre seljoukide Niẓām al-Mulk avait fait bâtir pour lui (et pour la cause du šāfi'isme). Son œuvre écrite de légiste est importante. En matière d'*uṣūl al-fiqh*, on lui connaît *Al-talḥiṣ*, qui est un résumé d'*Al-taqrīb wa-l-iršād* de Bāqillānī⁴, *Al-burhān fī uṣūl al-fiqh*⁵ et les célèbres et minuscules *Waraqāt fī uṣūl al-fiqh* si souvent commentés⁶. Pour le *fiqh* proprement dit, il rédigea et résuma *Al-nihāya* (de son titre complet: *Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-madḥab*). Enfin, le texte qui nous intéresse ici au premier chef est un bref traité

Sous une forme légèrement remaniée, le texte qui suit reproduit une communication prononcée à la *III International Conference on Islamic Legal Studies* sur le thème «The Madhhab», Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 4-6 mai 2000.

¹ Voir à son propos C. Brockelmann-[L. Gardet], *Et*² II, p. 620 sq.

² En 1938 déjà, à Paris, J. D. Luciani éditait *Al-iršād*.

³ Pour plus de détails sur le šāfi'isme en général, cf. É. Chaumont, *Et*² IX, p. 191-195.

⁴ Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Malik Imām al-Ḥaramayn al-Ğuwaynī, *Kitāb al-talḥiṣ fī uṣūl al-fiqh*, I-III, Beyrouth et La Mecque, 1418/1996. Le texte commenté (sa version «courte» selon l'éditeur;

je pense pour ma part qu'il s'agit plutôt de version «moyenne» ou «longue») a été partiellement édité: Al-Qāḍī Abū Bakr Muḥammad b. al-Ṭayyib al-Bāqillānī (m. 403/1012), *Al-taqrīb wa-l-iršād*, I-III, Beyrouth, 1998.

⁵ Voir n. 11.

⁶ Très nombreuses éditions au Caire, à Beyrouth ou ailleurs, le plus souvent accompagnées du commentaire d'Al-Maḥalli (dont Casablanca, s.d.); traduction française de L. Bercher, *Les fondements du fiqh*, Paris, 1995.

intitulé *Muğīṭ al-ḥalq*⁷ dont l'objet relève du *tarğīḥ*, soit de la « prévalence ». Son objet est clair et simplement présenté⁸ :

« J'ai déjà exposé, dans l'ensemble de mes ouvrages d'*uṣūl al-fiqh*, la raison pour laquelle il convient d'accorder la priorité à la doctrine de Šāfi'ī (*wağh taqdim madhab al-Šāfi'ī*) sur toutes les autres. Maintenant, je désire composer un livre concis dans ce but afin d'en informer les spécialistes et le profane et que l'ensemble des gens acquière une propension à [la suivre]⁹. »

Une première remarque : le *tarğīḥ* que Ğuwaynī va ici tenter de mener à sa fin n'a pas pour protagonistes, d'un côté, la doctrine šāfi'ite, et, de l'autre, « toutes les autres doctrines », mais bien, de manière beaucoup plus précise, les personnes et sciences légales de Šāfi'ī d'une part et d'Abū Ḥanīfa d'autre part. Dans le contexte où écrit Ğuwaynī, la Naysābūr du V^e/XI^e s., cela n'a rien d'étonnant.

Avant d'explorer le *Muğīṭ al-ḥalq*, voyons ce que Ğuwaynī écrivait à propos de la supériorité de Šāfi'ī sur Abū Ḥanīfa, ou plutôt comment il lui arrivait de dénigrer grossièrement ce dernier juste avant de faire l'éloge de Šāfi'ī :

« Abū Ḥanīfa quant à lui n'était foncièrement (*aşlan*) pas du nombre des *muğtahidūn*. En effet, il ne savait ni la langue arabe (*al-'arabiyya*), ni les Traditions (*al-aḥādīṭ*), ni les fondements [de la compréhension de la Loi] (*al-uṣūl*)¹⁰. De plus, en raison de son absence d'intelligence et de rigueur (*li-'adam fiqh nafsi-hi*), la confusion, la contradiction et le désordre règnent dans sa doctrine¹¹. »

Ce portrait peu flatteur est en un mot celui d'un incompetent et, placé dans le livre consacré à la « consultation » (*kitāb al-fatwā*) d'un traité d'*uṣūl al-fiqh*, il suggère, sans l'affirmer, qu'il est illégitime pour le profane de se conformer (*qallada*) à la doctrine d'Abū Ḥanīfa (et, par

⁷ Autant chez les biographes que d'après les manuscrits et les éditions, la plus grande confusion règne autour du titre précis de cet ouvrage (seul *al-ḥalq* paraît assuré!) ; on trouve pêle-mêle *Āyāt al-ḥalq fi ittibā' al-ḥaqq*, *Muğīṭ al-ḥalq fi bayān taqdim al-aḥaqq*, *Muğīṭ al-ḥalq fi bayān al-aḥaqq*, *Muğīṭ al-ḥalq fi ihtiyār bayān al-aḥaqq*, *Muğīṭ al-ḥalq fi tarğīḥ al-qawl al-ḥaqq*, *Muğīṭ al-ḥalq fi tarğīḥ madhab al-Šāfi'ī* ! Je parlerai prudemment du *Muğīṭ al-ḥalq* (*Muğīṭ* dans les notes) ; à propos de cette confusion, cf. aussi, plus bas, n. 30. Par ailleurs, signalons, premièrement, que le dernier chapitre d'*Al-manḥūl min ta'liqāt al-uṣūl* (éd. Hitū, Damas, 1400/1980, p. 488-504) d'Abū Ḥamid al-Ġazālī est si proche du *Muğīṭ* qu'on peut le considérer comme un résumé de ce dernier, et, deuxièmement, que durant la période moderne, le *Muğīṭ* a provoqué la colère du Šayḥ al-Kawṭarī qui rédigea un, paraît-il, virulent *lḥqāq al-ḥaqq bi-lbṭāl al-bāṭil fi Muğīṭ al-ḥalq* que je n'ai pas pu consulter (d'après Hitū, *op. cit.*, p. 491).

⁸ Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Malik Imām al-Ḥaramayn al-Ğuwaynī, *Muğīṭ al-ḥalq fi tarğīḥ al-qawl al-ḥaqq*, Le Caire, 1352/1934, p. 5. Cette édition, médiocre, a été établie sur base de quatre manuscrits conservés au Caire (la dernière édition en date, « signée » Ş. Ğ. Aḥmad, Le Caire, 1418/1997 en est une simple

copie). J'ai systématiquement comparé l'éd. du Caire 1352/1934 (= A dans les notes) avec le manuscrit du British Museum daté de rağab 1115/novembre 1703 (= B dans les notes ; lorsque j'introduis moi-même une correction, la leçon est signalée par la lettre C). Je remercie mon collègue le professeur T. Nagel de l'université de Göttingen qui m'a communiqué une copie du ms. du British Museum. De manière moins systématique, j'ai également consulté le ms. Mağmū' Āl-Yahyā 191 Fiqh (Maktabat al-Aḥqāf, Tarim, Yémen) copié en 893/1487 dont le D^r. Sa'd b. 'Abd Allāh al-Zahrānī de l'université Umm al-Qurā (La Mecque) a bien voulu me procurer une copie. Je l'en remercie. Toutes les références au *Muğīṭ* renvoient à l'éd. du Caire 1352/1934.

⁹ *Wa-yumilu ilay-hi 'āmmat al-nās C: wa-yumilu ilay-hi ḥāṣṣat al-nās A: wa-yaşilu ilay-hi 'āmmat al-nās B.*

¹⁰ *Uṣūl* pourrait également signifier « articles théologiques fondamentaux » (*uṣūl al-dīn*) ; le contexte m'incline à comprendre plutôt *uṣūl al-fiqh*.

¹¹ Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Malik Imām al-Ḥaramayn al-Ğuwaynī, *Al-burhān fi uṣūl al-fiqh*, I-II, éd. al-Dīb, Le Caire, 1400/1980, II, p. 1335-1336, § 1500.

extension, que se constitue une école sur base de ses enseignements). Un mufti doit en effet satisfaire à certaines conditions d'ordre scientifique, qui sont précisément les qualités dont Ğuwaynī affirme qu'elles faisaient défaut à Abū Ḥanīfa. Le ton de Ğuwaynī dans le *Muġīt* est, on le verra, beaucoup plus modéré même si, en substance, il n'y dit rien d'autre.

LE MUĠĪT AL-ĤALQ: UN TRAITÉ DE TARĠĪḤ AL-MADĀHIB

En bonne méthode, Ğuwaynī introduit le *Muġīt* par une définition du *tarġiḥ* suivie d'une discussion de sa validité, contestée par certains, en matière légale.

Le *tarġiḥ*, écrit-il en substance, consiste à faire prévaloir telle réalité légale sur telle autre en arguant non pas d'une « preuve indépendante » (*dalil mustaqill*), mais, disons, d'un « indice complémentaire », d'un adjuvant de preuve n'ayant pas, comme tel, valeur probante mais qui est de nature à renforcer un point de vue et à le faire prévaloir (*raġġaḥa*) sur un autre ¹².

En ce sens, le *tarġiḥ* se distingue clairement du *taqdīm*, qui est une opération par laquelle on reconnaît la « priorité » intrinsèque d'un indice légal sur un autre en raison de sa plus grande force probante (une « information transmise par voies multiples », *ḥabar mutawātir*, par exemple, est intrinsèquement prioritaire par rapport à un « raisonnement analogique », *qiyās*). Dans le cas d'un *tarġiḥ*, en revanche, les deux points de vue sont théoriquement de valeur égale (c'est-à-dire soutenus par une preuve légale agréée et de force égale) et, pour les départager, il est fait appel à l'un ou l'autre « facteur de prévalence » (*wuġūh al-tarġiḥ*), lequel n'est jamais une véritable preuve légale (sans quoi le point de vue en faveur duquel jouerait cette preuve serait *ipso facto* prioritaire et le *tarġiḥ* serait sans objet ¹³). En clair, il s'agit, dans un *tarġiḥ*, de persuader et de convaincre en avançant des « présomptions » (*ẓunūn*) susceptibles d'emporter l'adhésion, non de démontrer à l'aide de preuves péremptoires et contraignantes. Il en découle une conséquence importante pour notre propos : si Ğuwaynī essaye de faire « prévaloir » la doctrine šāfi'ite sur la doctrine ḥanafite, c'est sur fond d'une reconnaissance de la validité intrinsèque de l'une et de l'autre et il admet ainsi que seule la rhétorique est susceptible de montrer la supériorité de son École.

Dans la théorie légale musulmane (*uṣūl al-fiqh*), le *tarġiḥ* s'applique habituellement à deux objets : les « informations traditionnelles » (*aḥbār*), qui constituent la voie de connaissance de la voie du prophète (*Sunnat Rasūl Allāh*), et les « raisonnements analogiques » (*al-aqyisa*) ¹⁴. Un exemple repris à Šīrāzī : soit deux informations traditionnelles résolument contradictoires mais qui satisfont pareillement aux conditions d'acceptabilité d'une information, au cas où l'une des deux à des Médinois comme transmetteurs et pas l'autre, on fera

¹² Pour plus de détails sur la théorie du *tarġiḥ*, cf. *Burhān*, II, p. 1142-1146, § 1167-1172.

¹³ Sur ce point, cf. Al-Šayḥ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Šīrāzī, *Le livre des rais illuminant les fondements de la compréhension de la Loi. Traité de théorie légale musulmane*, introduction, traduction annotée et index par É. Chaumont, Robbins Collection, «Studies

in Comparative Legal History», Berkeley, 1999, p. 314, § 303.

¹⁴ Pour les auteurs croyant en la valeur probante du « dire d'un compagnon unique » (*qawl al-wāḥid min al-ṣaḥāba*), le *tarġiḥ* est également parfois nécessaire pour en départager deux qui apparaissent antinomiques.

prévaloir la première en vertu de ce critère de prévalence¹⁵. Ce n'est pas que le fait pour une information d'être transmise par des Médinois plutôt que par d'autres constitue une preuve *per se* mais, puisqu'il faut résoudre la contradiction ici présente et qu'on ne dispose pour ce faire d'aucune preuve péremptoire, on doit en l'occurrence se contenter de ce semblant de preuve. Le statut épistémologique du résultat d'un tel *tarğīh* n'est pas « scientifique » (au sens donné à ce terme dans les sciences religieuses musulmanes classiques¹⁶), il ne s'agit pas d'un *'ilm* mais d'une connaissance en forme de présomption (*zann*).

Ce qui est neuf, ou du moins inhabituel, dans le *Muğīṭ al-ḥalq* est que le *tarğīh* qu'y pratique Ğuwaynī n'a pas des points de doctrine comme termes mais des doctrines (*madāhib*) envisagées comme des tous.

Je passe sous silence la discussion de la thèse de Bāqillānī, qui n'admettait pas le *tarğīh*, que présente ensuite Ğuwaynī car cela éloignerait de notre propos. Le débat contradictoire tourne autour de deux thèses de Bāqillānī : celle, d'une part, selon laquelle « tout *muğtahid* dit juste » (*kull muğtahid muṣīb*; *muṣīb* étant entendu comme synonyme de *muḥiqq*)¹⁷ et, d'autre part, son refus d'admettre la présence de présomptions en matière légale qui ont pour effet de rendre le *tarğīh* à la fois inutile et illégitime¹⁸.

Le bien-fondé de l'entreprise de Ğuwaynī dans le *Muğīṭ* est également compromis au regard de la thèse selon laquelle le profane (*al-ʿāmma*) peut à sa guise se conformer tantôt à la doctrine de tel imam et tantôt à celle d'un autre imam puisqu'alors « personne n'est dans l'obligation de suivre le maître d'une doctrine particulière¹⁹ ». Dans cette perspective, c'est l'idée même qu'il convient de s'affilier (*intaḥala*) à telle doctrine plutôt qu'à telle autre qui est sans objet (et, par la même occasion, le *Muğīṭ al-ḥalq*!). Mais, selon Ğuwaynī qui utilise ici à dessein un vocabulaire qui rappelle de très près celui de la critique šāfi'ienne de l'*istiḥsān*²⁰, une telle liberté ne peut pas être laissée au profane : elle mènerait à « l'annihilation de l'obligation légale et à l'annulation de son profit (*in'idām al-taklīf wa-ibtāl fā'idati-hi*)²¹ ».

Ces différentes prémisses étant établies (avec le double résultat : 1) que des réalités légales peuvent être qualifiées de « plus vraies » (*aḥaqq*) que d'autres et 2) qu'il est obligatoire pour le profane de s'affilier en tout à une école précise), Ğuwaynī peut commencer le *tarğīh* annoncé proprement dit.

¹⁵ Cf. *Livre des rais*, p. 223, § 228.

¹⁶ Cf. *Livre des rais*, p. 40, § 3 (« La science est la connaissance de l'objet de science tel qu'il est »).

¹⁷ Pour plus de détails à propos de la doctrine de Bāqillānī relative à cette question, cf. É. Chaumont, « Tout chercheur qualifié dit-il Juste (*Hal kull muğtahid muṣīb*)? » La question controversée du fondement de la légitimité de la controverse en islam », dans A. Le Boulluec (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, 1995, p. 11-27.

¹⁸ Cf. *Muğīṭ*, p. 7-10.

¹⁹ *Muğīṭ*, p. 13.

²⁰ Tout comme Šāfi'ī critiquait l'*istiḥsān* attribué à Abū Ḥanīfa, en dissertant sur le thème coranique de la condamnation de « la poursuite des passions » (par opposition à l'observance de la *Šārī'a*, cf. Cor. XLV, 18 et V, 48), Ğuwaynī estime que permettre à tout un chacun de sélectionner la doctrine qu'il suivra pour une question donnée équivaldrait à donner libre cours aux passions de chacun, cf. *Muğīṭ*, p. 13 sq.

²¹ Cette affirmation ne se comprend qu'au regard de la conception que Ğuwaynī se fait du *taklīf* comme « invitation à [accomplir] quelque chose qui comporte une difficulté (*kulfa*) » : *Burhān*, I, p. 101, § 25.

DE LA SUPÉRIORITÉ DE ŠĀFI'Ī

La biographie « prophétique » de Šāfi'ī

À la différence d'autres biographes de Šāfi'ī, Ğuwaynī n'insiste que très peu sur l'ascendance qurayšite de son imam et sur ses « mérites » (*manāqib*). Il se contente en fait de citer deux *ḥadīṭ* bien connus : « Les imams sont de Qurayš » et « Donnez préséance à Qurayš et ne vous mettez pas en avant d'eux » et de signaler que cette supériorité « ethnique » foncière de Šāfi'ī n'est pas restée sans effet sur sa doctrine²².

La supériorité de fait des « Modernes » (al-ḥalaf) sur les « Anciens » (al-salaf)

S'il est obligatoire pour le musulman qui n'est pas *muġtahid* de s'affilier à la doctrine d'un imam précis, et si, par ailleurs, personne ne doute de la précellence des « pieux anciens » (à commencer par les compagnons du Prophète)²³ et qu'il est admis que ces derniers furent tous d'éminents *muġtahidūn*, comment prétendre alors que l'intérêt de tout musulman est de s'affilier à la doctrine de Šāfi'ī alors que celui-ci est relativement tardif et surtout postérieur à Abū Ḥanīfa que l'on compte parmi « les Suivants des Suivants » (*tābi'ū al-tābi'īna*)²⁴ et donc moins éminent ? S'il convient, voire s'il est obligatoire, de suivre « le plus vrai » (*al-aḥaqq*), alors n'est-ce pas vers les doctrines d'Abū Bakr ou de 'Umar, les meilleurs des hommes après le Prophète, que le commun des musulmans doit se tourner ?

Si cela était possible, répond Ğuwaynī, il en irait certainement ainsi mais la précellence des « pieux anciens » est toute théorique et, pour ce qui est des choses de la Loi, elle est en un mot inutile. Ğuwaynī propose alors une vision réellement évolutionniste de l'histoire du *fiqh* et tourne ainsi ce qui passait pour un désavantage de principe, la postériorité (*al-ta'aḥḥur*), en un avantage de fait.

Abū Bakr, 'Umar et les autres ont le mérite immense d'avoir posé les fondations du *fiqh* mais ils n'ont pu, pour des raisons matérielles évidentes, l'élaborer en un corps de doctrine complet, c'est-à-dire susceptible d'apporter une réponse juridique adéquate à *tout* ce qui est susceptible d'advenir à un musulman²⁵. Les générations suivantes de *fuqahā'* s'appuyèrent sur le travail de leurs prédécesseurs et, progressivement, furent en mesure de proposer un système *intégral*, un chemin conforme à la Loi et praticable en toute circonstance de la vie. Dans cette histoire, Abū Ḥanīfa occupe une place charnière ; c'est en somme le dernier des « Anciens » car lui non plus, selon Ğuwaynī, n'a pas mené le *fiqh* à son terme même s'il a été plus loin que personne avant lui. Le premier imam, on l'aura compris,

²² *Muġīṭ*, p. 4 sq., et, à nouveau, p. 25.

²³ À propos des « Anciens et des Modernes » (*al-salaf wa-l-ḥalaf*), cf. É. Chaumont, *EI*² VIII, p. 931.

²⁴ Abū Ḥanīfa vécut de c.80/699 à 150/767 et Šāfi'ī de 150/767 à 204/820, cf. respectivement J. Schacht, *EI*² I, p. 126-128 et É. Chaumont, *EI*² IX, p. 187-191 pour plus de détails sur

chacun des deux imams. Dans ses *Ṭabaqāt*, Šīrāzī neutralise l'ancienneté d'Abū Ḥanīfa en affirmant qu'il n'a fréquenté aucun des compagnons ni aucun des suivants qui vivaient encore à son époque, cf. *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, éd. I. 'Abbās, Beyrouth, 1981, p. 86.

²⁵ Cf. *Muġīṭ*, p. 15.

ayant été en mesure, grâce à ses prédécesseurs, de proposer un véritable *madhab* est Šāfi‘ī que Ğuwaynī, toujours respectueux du dogme de la précéllence des *Salaf*, présente ainsi simplement comme *the right man at the right place at the right time*. La supériorité de fait de son *madhab* ne tient donc pas, ou pas essentiellement, à la personnalité ou aux qualités particulières, voire surnaturelles, que la plupart des biographes šāfi‘ītes prêtent à Šāfi‘ī; cette supériorité est *objective* et l’histoire l’explique en grande partie²⁶. Les deux principaux disciples immédiats d’Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf et Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī²⁷, le comprirent aussitôt qui se rétractèrent souvent au profit des vues de Šāfi‘ī²⁸.

La supériorité de Šāfi‘ī sur Abū Ḥanīfa et sur Mālik

Il n’en reste pas moins que, par rapport aux autres imams susceptibles d’être suivis (soit Mālik et Abū Ḥanīfa)²⁹, Šāfi‘ī et sa doctrine présentent des qualités propres qui justifient que «c’est une obligation pour tous les êtres doués de raison et l’ensemble des musulmans d’Orient ou d’Occident, proches ou lointains de s’affilier à [sa] doctrine (*yağibu ‘alā kāffat al-‘āqilīna wa-‘āmmat al-muslimīna intiḥāl madhab al-Šāfi‘ī*) et c’en est une également pour la lie et les vils ignorants»³⁰. Elles se situent autant du côté de la théorie légale, des *uṣūl*, que de celui du droit positif, des *furū‘*. Énumérer chacune des questions qu’aborde Ğuwaynī pour démontrer la supériorité de Šāfi‘ī dans le *Muğīṭ* serait fastidieux et je vais donc plutôt essayer de synthétiser, autant que faire se peut, la substance de son argumentation.

Mais dans un premier temps, Ğuwaynī choisit de répondre à différentes objections traditionnellement adressées à la pensée légale šāfi‘ienne.

Des prétendues erreurs et faiblesses de Šāfi‘ī

Des indécisions de Šāfi‘ī

Le contradicteur de Ğuwaynī prétend que tout ce que ce dernier a affirmé des *madāhib* antérieurs à Šāfi‘ī s’applique en réalité au *madhab* šāfi‘īte, la preuve en étant, selon lui, les nombreuses questions laissées sans réponse déterminée dans sa doctrine (*taraddud aqwāl*

²⁶ Cf. *Muğīṭ*, p. 15 sq.; cf. aussi *Burhān* II, p. 1146 sq., § 1173.

²⁷ Cf. respectivement J. Schacht, *El²* I, p. 168 sq. et É. Chaumont, *El²* IX, p. 405 sq.

²⁸ Ğuwaynī affirme que les deux grands disciples d’Abū Ḥanīfa ne s’accordaient avec lui que pour un tiers de sa doctrine alors qu’ils étaient d’accord avec Šāfi‘ī sur «la plupart des questions» (*fi akṭar al-masā’il*): *Muğīṭ*, p. 44. À la question «Pourquoi alors ne se rangèrent-ils pas du côté de Šāfi‘ī?», Ğuwaynī répond en évoquant une anecdote mettant en scène le calife Hārūn al-Rāšid, les deux disciples d’Abū Ḥanīfa et Šāfi‘ī et qui met en évidence la jalousie qu’inspirait ce dernier auprès des deux légistes, cf. *Muğīṭ*, p. 46 sq.

²⁹ Cité une seule fois dans le *Muğīṭ* (p. 35), «l’imam des musulmans Aḥmad b. Ḥanbal» n’est jamais considéré par Ğuwaynī comme *Šāhib madhab*. Il n’évoque par ailleurs jamais Dāwūd et ignore donc aussi le Zāhirisme. Il fit exactement la même chose dans le *Kitāb al-tarğīḥ* du *Burhān*: seuls les trois imams

Abū Ḥanīfa, Mālik et Šāfi‘ī sont pris en considération. Cela constitue, me semble-t-il, une preuve assez convaincante de la destination «régionale» du *Muğīṭ*. À la même époque, mais à Bagdad, le condisciple de Ğuwaynī, Šīrāzī tenait compte des cinq *madāhib* dans ses *Ṭabaqāt al-fuqahā’*.

³⁰ *Muğīṭ*, p. 16. Tout au long du *Muğīṭ*, le vocabulaire qu’utilise Ğuwaynī est, sans doute intentionnellement, empreint d’une ambigüité fondamentale. Dire qu’il y a «obligation» de suivre la doctrine šāfi‘īte («pour tous les musulmans» de surcroît) supposerait que Ğuwaynī tienne une preuve «péremptoire» (*qāṭi‘*), déterminant une «science certaine» (*‘ilm*) de son objet, de la supériorité de la doctrine dont il se fait l’avocat. Mais, par ailleurs, il inscrit expressément son plaidoyer dans le genre du *tarğīḥ*, où, précisément, seules des «présomptions» (*zūnūn*) sont avancées à titre d’argument. On comprend ainsi l’incertitude qui règne autour du titre de cet ouvrage, cf. n. 7.

al-Šāfi'ī). C'est là un topique de la polémique anti-šāfi'ienne³¹. Ğuwaynī y répond en disant que les hésitations et revirements de Šāfi'ī sont, au contraire, le signe de « la profondeur de son raisonnement et de la minutie de sa pensée (*ġāmiḍ naẓari-hi wa-daqiḡ fikri-hi*)³² » et que, par ailleurs, il convient de distinguer les deux doctrines, « l'ancienne » (*al-qadīm*) et « la nouvelle » (*al-ġadīd*), de Šāfi'ī, la dernière en date abrogeant la première. Si l'on tient compte de cette distinction, il ne reste en réalité que dix-huit questions laissées ouvertes par Šāfi'ī lorsqu'il décéda. De plus, ces questions ont ensuite été résolues (*harraġa*) par les grands šāfi'ites que furent Muzanī et Ibn Surayġ. Ainsi, l'école šāfi'ite présente-t-elle bien le caractère de complétude requis pour qu'il soit possible de s'y affilier.

Le Coran ne peut abroger la Sunna

La très grande majorité des légistes, dont Ğuwaynī³³ et la plupart des šāfi'ites³⁴, admettent le principe, rejeté par Šāfi'ī, selon lequel le Coran peut abroger la *Sunna*. Dans un premier temps, Ğuwaynī cherche à minimiser l'importance de la négation de ce principe chez Šāfi'ī. D'une part, cela est resté sans effets sur sa doctrine positive (*al-furū'*), et, d'autre part, l'argumentation šāfi'ienne n'était pas dénuée de justesse. Mais, concède Ğuwaynī, « l'équité [étant] toujours la meilleure chose à tout propos (*al-inṣāf ḥayr fi kull šay'*), elle consiste en l'occurrence à concéder la faiblesse de ce principe³⁵ ».

L'argumentation « par la concession » ici mise en œuvre s'inscrit parfaitement dans le *Muġīṭ* où, on l'a vu déjà, la stratégie de Ğuwaynī pour montrer la supériorité de Šāfi'ī se refuse, à l'inverse de ce qui se passe dans la littérature des *Manāqib*, à excessivement l'idéaliser. Il l'affirme d'ailleurs plus loin : « Nous ne prétendons pas que Šāfi'ī était infaillible³⁶. » Ainsi le plaidoyer pro-šāfi'ien (en réalité pro-šāfi'ite) qu'est le *Muġīṭ* paraît-il aux yeux de ses lecteurs l'œuvre d'un auteur mesuré, qu'on ne peut d'aucune manière suspecter de « fanatisme doctrinal » (*al-ta'aṣṣub al-madḡhabī*). Ğuwaynī le dit expressément et reproche, en revanche, à Abū Yūsuf et à Šaybānī d'avoir été trop loin, par fanatisme mêlé de jalousie, dans leur opposition à Šāfi'ī³⁷.

Supériorité de Šāfi'ī en uṣūl al-fiqh et en fiqh

Personne, selon Ğuwaynī, ne peut nier l'excellence de Šāfi'ī en matière d'*uṣūl al-fiqh* puisqu'il en fut l'« initiateur » dans sa célèbre *Risāla*. Les « matières » (*mawādd*) des *uṣūl* sont, ajoute-t-il, au nombre de trois : 1. La langue [arabe] (*al-luġa*), 2. La théologie (*al-kalām*) et 3. Le *fiqh*.

Douter de la supériorité de Šāfi'ī pour ce qui est de la langue arabe serait absurde puisqu'il est de notoriété publique qu'Abū Ḥanīfa n'était pas un arabe, mais un « nabatéen » (*nabaī*)³⁸, alors que Šāfi'ī était un pur arabe, *qurayṣī* de surcroît. Voilà qui lui procure un

³¹ Cf. *Livre des rais*, p. 356-362, § 324-330.

³² *Muġīṭ*, p. 28. Širāzī évoque le même argument pour contrer la même objection, cf. Abū Ishāq Ibrāhīm al-Širāzī, *Al-tabṣira fi uṣūl al-fiqh*, éd. Hītū, Damas, 1980, p. 513.

³³ Cf. *Burhān* II, p. 1307 sq., § 1440 sq.

³⁴ Cf. *Livre des rais*, p. 159, § 150.

³⁵ *Muġīṭ*, p. 32.

³⁶ *Muġīṭ*, p. 80.

³⁷ *Muġīṭ*, p. 83 sq.

³⁸ *Muġīṭ*, p. 25.

avantage de taille puisque les principales sources du *fiqh* sont les *discours* légaux de Dieu et de son Messager qui sont en langue arabe.

Ğuwaynī s'évertue ensuite à travers différents exemples à montrer que la supériorité de Šāfi'ī sur Abū Ḥanīfa sur les deux terrains importants du *ḥadīṭ* et du *qiyās* est elle aussi patente.

Pour le *ḥadīṭ*, il invoque l'autorité d'Aḥmad b. Ḥanbal en faveur de Šāfi'ī et signale que les traditionnistes (*aṣḥāb al-ḥadīṭ*) se firent šāfi'ites en même temps qu'ils multipliaient les critiques contre les faiblesses d'Abū Ḥanīfa en cet art³⁹ : alors si tel est l'avis des spécialistes en la matière...

Ğuwaynī s'attarde beaucoup plus longtemps sur le mérite respectif du « raisonnement » (*naẓar, qiyās*) des deux imams (manifestement le point fort réputé d'Abū Ḥanīfa).

Les deux imams, la chose paraît entendue, maîtrisent parfaitement le raisonnement juridique mais celui de Šāfi'ī est « plus précis », « plus minutieux » (*naẓar Abī Ḥanīfa daqīq fī gāyat al-diqqa wa-lākin naẓar al-Šāfi'ī adaqq*)⁴⁰. Ce que Ğuwaynī entend par là est simple : on dira d'un raisonnement qu'il est « plus minutieux » qu'un autre lorsqu'il s'accorde d'autant mieux aux « règles » (*al-qawā'id*) que le Législateur, soit Dieu, a mis au principe de l'institution de la Loi. On en verra un exemple plus bas. Au contraire, un raisonnement juridique peut être très sophistiqué, et en même temps nonpertinent, s'il se trouve en désaccord avec les sources, principes et règles de la Loi. C'est, on l'aura compris, le cas du *naẓar* d'Abū Ḥanīfa qui « ne s'accorde pas avec les sources (*uṣūl*), les contredit et s'en éloigne ; le plus grand nombre de ses examens (*akṭar naẓari-hi*) est en contradiction avec le Livre, la *Sunna*, l'exemple laissé par les Anciens (*al-āṭār*) et l'accord unanime [de la communauté] (*al-iğmā'*)⁴¹ ».

Un exemple (choisi parmi la dizaine que donne Ğuwaynī) : soit l'aumône légale (*al-zakāt*)⁴². La « finalité » (*al-maqṣūd*) en est la tempérance et le bien-agir vis-à-vis des pauvres. Au vu de cette finalité, convient-il de dire que cet acte cultuel doit être accompli « sans délai » (*'alā al-fawr*) et qu'il n'est pas annulé avec la mort de celui qui devait l'accomplir, comme le soutient Šāfi'ī, ou bien doit-on affirmer le contraire (à savoir que cet acte peut être différé, *'alā al-tarāḥī*, et qu'il est annulé par la mort), comme Abū Ḥanīfa ? La piste suivie par ce dernier est erronée parce qu'en dernière analyse, elle mène à « vider la finalité de la Loi de toute substance » (*ta'ṭīl maqṣūd al-šar'*) car, si l'aumône peut être différée et qu'en plus elle est annulée par la mort, le *mukallaḥ* aura peut-être la tentation de différer jusqu'à la mort.

Le système légal de Šāfi'ī « mérite plus d'être suivi » (*aḥaqq bi-l-ittibā'*) pour une double raison. Premièrement, il a poussé la théorie légale plus loin que personne (sa vision de la Loi s'en trouve plus différenciée) et, deuxièmement, le *fiqh* qu'il a développé est toujours respectueux des règles et principes édictés dans les *uṣūl*. C'est, en un mot, l'adéquation parfaite entre théorie et pratique dans le système légal šāfi'ien qui, selon Ğuwaynī, fait sa supériorité.

³⁹ Muğīl, p. 35 sq.

⁴⁰ Muğīl, p. 37.

⁴¹ Muğīl, p. 38.

⁴² Muğīl, p. 60 sq.

Et Mālik ?

Si le *fiqh* d'Abū Ḥanīfa est trop lâche et manque de consistance au regard de la *Šarī'a* (qu'il est censé comprendre), la doctrine de Mālik, à laquelle on ne peut faire les mêmes reproches, se caractérise négativement, selon Ğuwaynī, par ses excès et son trop grand rigorisme au point, je cite, «qu'il condamnerait à mort le tiers de la communauté pour la réforme de ses deux autres tiers⁴³». Et Ğuwaynī de souligner l'extrême sévérité de la doctrine mālikite pour tout ce qui concerne les «châtiments» (*al-'uqūbāt*)⁴⁴.

CONCLUSION

L'argumentation de Ğuwaynī en faveur du *madhhab* šāfi'ite me paraît appeler trois remarques qui concluront ce travail.

La première est relative à ce qui, d'un point de vue strictement formel, fait un véritable *madhhab* d'une doctrine légale. Ğuwaynī, on l'a vu, insiste énormément sur le fait pour lui avéré que la doctrine légale šāfi'ienne, à l'inverse de celle des Anciens (y compris celle d'Abū Ḥanīfa), est *intégrale*, c'est-à-dire susceptible de fournir une réponse adéquate à la question du statut légal de *tout* acte accompli par un musulman. Autrement dit, selon Ğuwaynī (et probablement en accord avec les représentations de l'époque), il y a *madhhab* seulement lorsqu'une doctrine légale, un *fiqh*, a actualisé l'intégralité de la Loi qui, telle que révélée, n'est que potentielle. Une doctrine fragmentaire ne peut prétendre à la qualité de *madhhab* et c'est cela qui, selon Ğuwaynī, disqualifie l'ensemble des doctrines pré-šāfi'iennes.

La deuxième concerne le recours fréquent à la notion de *maqṣūd al-šar'*, de «finalité de la Loi». La supériorité du système légal šāfi'ien doit beaucoup, selon Ğuwaynī, à son adéquation avec «les finalités de la Loi». L'argument a de quoi convaincre mais il est très étonnant sous la plume d'un légiste qui, par ailleurs, était un théologien aš'arite. La Loi, dans le cadre de l'aš'arisme, n'est empreinte d'aucune rationalité; au principe de son institution, il y a la Volonté divine, souveraine et normative (c'est la thèse dite d'*al-irāda*) et, en principe, c'est la notion même de «finalité de la Loi» qui est simplement sans objet dans cette perspective. Cette argumentation, en revanche, se comprendrait beaucoup mieux dans le cadre du mu'tazilisme, que Ğuwaynī combat comme théologien, puisque là, le principe de l'institution de la Loi est identifié à «l'intérêt [de la création]» (*al-maṣlaḥa*)⁴⁵. La même contradiction se retrouve chez d'autres šāfi'ites-aš'arites de la même époque, dont, surtout, Širāzī⁴⁶. Il apparaît en effet difficile d'argumenter en faveur d'une doctrine légale positive si la Loi en question est réputée dénuée d'un sens humainement identifiable. C'est ce qui explique, je pense, le mu'tazilisme larvé et, naturellement, jamais avoué de bien des

⁴³ *Muġīt*, p. 77.

⁴⁴ *Muġīt*, p. 77 sq.

⁴⁵ Cf. par ex. *Le Muġnī d'Al-Mutawwalī* (m. 478/1085), édité et présenté par Marie Bernard, Le Caire, 1986, p. 45 sq.

⁴⁶ Cf. *Livre des rais*, p. 365, § 334 et n. 61.

fuqahā' šāfi'ites ou autres, qui s'affirmaient par ailleurs aš'arites. De manière plus générale, cette contradiction (s'il est justifié de parler ainsi) pose la question de la survie du mu'tazilisme en islam sunnite, ailleurs que dans le cadre de la théologie (*'ilm al-kalām*), dans celui, en l'occurrence, des sciences légales (*al-'ulūm al-šar'īyya*).

La troisième remarque concerne le ou les destinataires du *Muğīṭ al-ḥalq*. À qui Ğuwaynī s'adresse-t-il ? Qui veut-il persuader de la supériorité du *madḥab* šāfi'ite ? À l'en croire, les choses sont simples : les deux couches de la communauté « civile », *al-hāṣṣa wa-l-'amma* (« l'élite et le profane »), sont les destinataires de cet ouvrage⁴⁷. On peut pourtant penser que Ğuwaynī visait également un autre public et cela dans un but bien précis, à savoir le corps politique afin de voir le *madḥab* šāfi'ite devenir le *madḥab* officiel de l'État musulman ou, tout au moins, de le voir privilégié, au détriment du ḥanafisme, par l'autorité politique⁴⁸.

Cette hypothèse repose sur des présomptions plutôt que sur des preuves. Tout d'abord, il faudrait être très naïf pour ne pas voir qu'à l'époque, le pouvoir politique était fort souvent sollicité par les *fuqahā'* de tout bord afin, soit, d'obtenir quelques privilèges institutionnels, soit pour dénoncer les *fuqahā'* d'un autre bord. L'affaire « Quṣayrī » à Bagdad en 470/1077 est à cet égard très révélatrice puisqu'il s'agit là d'une querelle « théologico-légale » qui sera arbitrée, en faveur des šāfi'ites-aš'arites contre les ḥanbalites, par les autorités politiques⁴⁹.

Par ailleurs, à trois reprises dans le *Muğīṭ*⁵⁰, Ğuwaynī argumente « par l'anecdote » et, chaque fois, l'anecdote met trois protagonistes en scène : 1. Šāfi'ī ou un šāfi'ite, 2. Un ou plusieurs légistes ḥanafites et 3. Un haut représentant de l'autorité politique réputé pour sa droiture (Hārūn al-Rašid, Maḥmūd de Ğazna). Le scénario est également à chaque fois le même : le politique vertueux s'inquiétant de telle question légale se trouve en présence des légistes « des deux groupes » (*al-farīqayn*) et, après *disputatio*, Šāfi'ī ou le *faqīh* šāfi'ite parvient à persuader le politique qui, enfin, se convertit entièrement à sa doctrine au grand dam et à la jalousie des ḥanafites. Ğuwaynī n'escomptait-il pas que le même scénario se reproduise encore une fois avec, cette fois, Niẓām al-Mulk, les ḥanafites et les šāfi'ites de Naysābūr comme protagonistes ? Pour ma part, je n'en doute guère et cela m'amène à contester, d'une part, la vision apolitique de l'histoire des *madāhib* souvent proposée, et d'autre part, la neutralité politique réputée des *institutions* de l'ordre légal musulman classique.

⁴⁷ Cf. *Muğīṭ*, p. 5 sq.

⁴⁸ Dans un contexte différent et à une époque plus tardive, telle était clairement l'intention du ḥanafite Nağm al-Dīn al-Ṭarsūsī (m. 758/1358) dans son *Kitāb tuḥfat al-Turk* (éd. M. Menasri, Damas, 1997) : persuader les autorités politiques de l'intérêt qu'elles auraient à massivement favoriser la doctrine ḥanafite.

⁴⁹ Dans le cadre de cette affaire, les ḥanbalites de Bagdad accusè-

rent Šīrāzī d'être intervenu auprès des autorités politiques, en l'occurrence le seljoukide Niẓām al-Mulk, afin que celles-ci mettent fin à l'existence du *madḥab* ḥanbalite (*wa-za'amat al-ḥanābila fi wāqī'at Ibn al-Quṣayrī amma al-Šāyḥ Abā Ishāq arāda an yuḥṭila madḥaba-hum*) Tāğ al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi'īyya al-kubrā*, I-X, éd. al-Tanāḥī et al-Ḥulwī, Le Caire 1964-1976, IV, p. 234.

⁵⁰ Cf. *Muğīṭ*, p. 19 sq., p. 57 sq. et p. 84 sq.