MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE

ANNALES ISLAMOLOGIQUES

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

Éric Chaumont

En quoi le maḏhab šāfiʿite est-il šāfiʿite selon le Muġīṯ al-ḥalq de Ǧuwaynī?

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

9782724710540	*Catalogue général du Musée copte*	Dominique Bénazeth
9782724711233	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 40*	Emmanuel Pisani (éd.)
9782724711424	*Le temple de Dendara XV*	Sylvie Cauville, Gaël Pollin, Oussama Bassiouni, Youssreya Hamed
9782724711417	*Le temple de Dendara XIV*	Sylvie Cauville, Gaël Pollin, Oussama Bassiouni
9782724711073	*Annales islamologiques 59*	
9782724711097	*La croisade*	Abbès Zouache
9782724710977	*???? ??? ???????*	Guillemette Andreu-Lanoë, Dominique Valbelle
9782724711066	*BIFAO 125*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Éric CHAUMONT

En quoi le maḏhab šāfiʿite est-il šāfiʿite selon le Muġīṯ al-ḫalq de Ǧuwaynī ?

ǦUWAYNĪ [1], « 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 ašʿarite (*mutakallim*) [2] alors que son travail de légiste (*faqīh*) šāfiʿite, 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).

Ǧuwaynī (né le 18 muḥarram 419 / 17 février 1028 et décédé le 25 rabīʿ II 478 / 19 août 1085) fut sans conteste le représentant le plus éminent de la branche khurāsānienne du šāfiʿisme de son époque [3]. Fils d'un légiste šāfiʿite 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 Ḥiǧāz 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 šāfiʿisme). Son œuvre écrite de légiste est importante. En matière d'*uṣūl al-fiqh*, on lui connaît *Al-talḫīṣ*, qui est un résumé d'*Al-taqrīb wa-l-iršād* de Bāqillānī [4], *Al-burhān fī uṣūl al-fiqh* [5] et les célèbres et minuscules *Waraqāt fī uṣūl al-fiqh* si souvent commentés [6]. Pour le *fiqh* proprement dit, il rédigea et résuma *Al-nihāya* (de son titre complet : *Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-maḏhab*). 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 Lagal 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], *EI*² II, p. 620 sq.

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

[3] Pour plus de détails sur le šāfiʿisme en général, cf. É. Chaumont, *EI*² IX, p. 191-195.

[4] Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Malik Imām al-Ḥaramayn al-Ǧuwaynī, *Kitāb al-talḫīṣ 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-Maḥallī (dont Casablanca, s.d.) ; traduction française de L. Bercher, *Les fondements du fiqh*, Paris, 1995.

AnIsl 35 (2001), p. 17-26 Éric Chaumont

intitulé *Muġīṯ al-ḫalq* [7] dont l'objet relève du *tarǧīḥ*, soit de la « prévalence ». Son objet est clair et simplement présenté [8] :

> « 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 Šāfiʿī (*waǧh taqdīm maḏhab al-Šāfiʿī*) 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 *tarǧīḥ* que Ǧuwaynī va ici tenter de mener à sa fin n'a pas pour protagonistes, d'un côté, la doctrine šāfiʿite, et, de l'autre, « toutes les autres doctrines », mais bien, de manière beaucoup plus précise, les personnes et sciences légales de Šāfiʿī d'une part et d'Abū Ḥanīfa d'autre part. Dans le contexte où écrit Ǧuwaynī, la Naysābūr du Ve/XIe s., cela n'a rien d'étonnant.

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

> « Abū Ḥanīfa quant à lui n'était foncièrement (*aṣlan*) pas du nombre des *muǧtahidūn*. En effet, il ne savait ni la langue arabe (*al-ʿarabiyya*), ni les Traditions (*al-aḥādīṯ*), 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-ʿadam fiqh nafsi-hi*), la confusion, la contradiction et le désordre règnent dans sa doctrine [11]. »

Ce portrait peu flatteur est en un mot celui d'un incompétent 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-ḫalq* paraît assuré !) ; on trouve pêle-mêle *Ġiyāṯ al-ḫalq fī ittibāʿ al-ḥaqq*, *Muġīṯ al-ḫalq fī bayān taqdīm al-aḥaqq*, *Muġīṯ al-ḫalq fī bayān al-aḥaqq*, *Muġīṯ al-ḫalq fī iḫtiyār bayān al-aḥaqq*, *Muġīṯ al-ḫalq fī tarǧīḥ al-qawl al-ḥaqq*, *Muġīṯ al-ḫalq fī tarǧīḥ maḏhab al-Šāfiʿī* ! Je parlerai prudemment du *Muġīṯ al-ḫalq* (*Muġīṯ* dans les notes) ; à propos de cette confusion, cf. aussi, plus bas, n. 30. Par ailleurs, signalons, premièrement, que le dernier chapitre d'*Al-manḫūl min taʿliqāt al-uṣūl* (éd. Hītū, Damas, 1400/1980, p. 488-504) d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī est si proche du *Muġīṯ* qu'on peut le considérer comme un résumé de ce dernier, et, deuxièmement, que durant la période moderne, le *Muġīṯ* a provoqué la colère du Šayḫ al-Kawṯarī qui rédigea un, paraît-il, virulent *Iḥqāq al-ḥaqq bi-ibṭāl al-bāṭil fī Muġīṯ al-ḫalq* que je n'ai pas pu consulter (d'après Hītū, *op. cit.*, p. 491).

[8] Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Malik Imām al-Ḥaramayn al-Ǧuwaynī, *Muġīṯ al-ḫalq fī tarǧīḥ 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 » Ṣ. Ǧ. 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 raǧab 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. Maǧmūʿ Āl-Yaḥyā 191 Fiqh (Maktabat al-Aḥqāf, Tarīm, Yémen) copié en 893/1487 dont le Dr. Saʿd b. ʿAbd 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 *Muġīṯ* renvoient à l'éd. du Caire 1352/1934.

[9] *Wa-yumīlu ilay-hi ʿāmmat al-nās* C : *wa-yumīlu ilay-hi ḫāṣṣat al-nās* A : *wa-yaṣilu ilay-hi ʿāmmat 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-Maʿālī ʿAbd al-Malik Imām al-Ḥaramayn al-Ǧuwaynī, *Al-burhān fī 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 *Muġīṯ* est, on le verra, beaucoup plus modéré même si, en substance, il n'y dit rien d'autre.

LE MUġĪṮ AL-ḪALQ : UN TRAITÉ DE TARĞĪḤ AL-MAḎĀHIB

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

Le *tarğīḥ*, écrit-il en substance, consiste à faire prévaloir telle réalité légale sur telle autre en arguant non pas d'une « preuve indépendante » (*dalīl 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 (*rağğaḥa*) sur un autre [12].

En ce sens, le *tarğīḥ* 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 », *ḫabar mutawātir*, par exemple, est intrinsèquement prioritaire par rapport à un « raisonnement analogique », *qiyās*). Dans le cas d'un *tarğīḥ*, 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 » (*wuğūh al-tarğīḥ*), 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 *tarğīḥ* serait sans objet [13]). En clair, il s'agit, dans un *tarğīḥ*, 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 šāfiʿite 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 *tarğīḥ* s'applique habituellement à deux objets : les « informations traditionnelles » (*aḫbār*), 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 *tarğīḥ*, cf. *Burhān*, II, p. 1142-1146, § 1167-1172.

[13] Sur ce point, cf. Al-Šayḫ Abū Isḥāq 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 *tarğīḥ* est également parfois nécessaire pour en départager deux qui apparaissent antinomiques.

prévaloir la première en vertu de ce critère de prévalence [15]. 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 *tarǧīḥ* n'est pas « scientifique » (au sens donné à ce terme dans les sciences religieuses musulmanes classiques [16]), il ne s'agit pas d'un *ʿilm* mais d'une connaissance en forme de présomption (*ẓann*).

Ce qui est neuf, ou du moins inhabituel, dans le *Muġīṯ al-ḫalq* est que le *tarǧīḥ* qu'y pratique Ǧuwaynī n'a pas des points de doctrine comme termes mais des doctrines (*maḏāhib*) envisagées comme des touts.

Je passe sous silence la discussion de la thèse de Bāqillānī, qui n'admettait pas le *tarǧīḥ*, que présente ensuite Ǧuwaynī car cela éloignerait de notre propos. Le débat contradictoire tourne autour de deux thèses de Bāqillānī : celle, d'une part, selon laquelle « tout *muǧtahid* dit juste » (*kull muǧtahid 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 *tarǧīḥ* à la fois inutile et illégitime [18].

Le bien-fondé de l'entreprise de Ǧuwaynī dans le *Muġīṯ* 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 particulière [19] ». 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 *Muġīṯ al-ḫalq* !). Mais, selon Ǧuwaynī qui utilise ici à dessein un vocabulaire qui rappelle de très près celui de la critique šāfiʿienne 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 (*inʿidām al-taklīf wa-ibṭāl fāʾidati-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), Ǧuwaynī peut commencer le *tarǧīḥ* 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 muǧtahid 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. *Muġīṯ*, p. 7-10.

[19] *Muġīṯ*, p. 13.

[20] Tout comme Šāfiʿī 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 *Šārīʿa*, cf. Cor. XLV, 18 et V, 48), Ǧuwaynī estime que permettre à tout un chacun de sélectionner la doctrine qu'il suivra pour une question donnée équivaudrait à donner libre cours aux passions de chacun, cf. *Muġīṯ*, p. 13 sq.

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

DE LA SUPÉRIORITÉ DE ŠĀFIʿĪ

La biographie « prophétique » de Šāfiʿī

À la différence d'autres biographes de Šāfiʿī, Ğuwaynī n'insiste que très peu sur l'ascendance quraysite de son imam et sur ses « mérites » (*manāqib*). Il se contente en fait de citer deux *ḥadīṯ* 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 Šāfiʿī n'est pas restée sans effet sur sa doctrine [22].

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

S'il est obligatoire pour le musulman qui n'est pas *muǧtahid* 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 *muǧtahidūn*, comment prétendre alors que l'intérêt de tout musulman est de s'affilier à la doctrine de Šāfiʿī alors que celui-ci est relativement tardif et surtout postérieur à Abū Ḥanīfa que l'on compte parmi « les Suivants des Suivants » (*tābiʿū al-tābiʿīna*) [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 ʿUmar, 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'aḫḫur*), en un avantage de fait.

Abū Bakr, ʿUmar 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 musulman [25]. 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] *Muġīṯ*, p. 4 sq., et, à nouveau, p. 25.

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

[24] Abū Ḥanīfa vécu de c.80/699 à 150/767 et Šāfiʿī 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. ʿAbbās, Beyrouth, 1981, p. 86.

[25] Cf. *Muġīṯ*, p. 15.

ayant été en mesure, grâce à ses prédécesseurs, de proposer un véritable *maḏhab* est Šāfiʿī que Ǧuwaynī, toujours respectueux du dogme de la précellence des *Salaf*, présente ainsi simplement comme *the right man at the right place at the right time*. La supériorité de fait de son *maḏhab* ne tient donc pas, ou pas essentiellement, à la personnalité ou aux qualités particulières, voire surnaturelles, que la plupart des biographes šāfiʿites prêtent à Šāfiʿī ; cette supériorité est *objective* et l'histoire l'explique en grande partie [26]. Les deux principaux disciples immédiats d'Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf et Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī [27], le comprirent aussitôt qui se rétractèrent souvent au profit des vues de Šāfiʿī [28].

La supériorité de Šāfiʿī 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], Šāfiʿī 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 (*yaǧibu ʿalā kāffat al-ʿāqilīna wa-ʿāmmat al-muslimīna intiḥāl maḏhab al-Šāfiʿī*) 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 *furūʿ*. Énumérer chacune des questions qu'aborde Ǧuwaynī pour démontrer la supériorité de Šāfiʿī dans le *Muġīṯ* 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, Ǧuwaynī choisit de répondre à différentes objections traditionnellement adressées à la pensée légale šāfiʿienne.

Des prétendues erreurs et faiblesses de Šāfiʿī

Des indécisions de Šāfiʿī

Le contradicteur de Ǧuwaynī prétend que tout ce que ce dernier a affirmé des *maḏāhib* antérieurs à Šāfiʿī s'applique en réalité au *maḏhab* šāfiʿite, la preuve en étant, selon lui, les nombreuses questions laissées sans réponse déterminée dans sa doctrine (*taraddud aqwāl*

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

[27] Cf. respectivement J. Schacht, *EI²* I, p. 168 sq. et É. Chaumont, *EI²* IX, p. 405 sq.

[28] Ǧuwaynī 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 Šāfiʿī sur « la plupart des questions » (*fī akṯar al-masāʾil*) : *Muġīṯ*, p. 44. À la question « Pourquoi alors ne se rangèrent-ils pas du côté de Šāfiʿī ? », Ǧuwaynī répond en évoquant une anecdote mettant en scène le calife Hārūn al-Rāšid, les deux disciples d'Abū Ḥanīfa et Šāfiʿī et qui met en évidence la jalousie qu'inspirait ce dernier auprès des deux légistes, cf. *Muġīṯ*, p. 46 sq.

[29] Cité une seule fois dans le *Muġīṯ* (p. 35), « l'imam des musulmans Aḥmad b. Ḥanbal » n'est jamais considéré par Ǧuwaynī comme *Ṣāḥib maḏhab*. Il n'évoque par ailleurs jamais Dāwūd et ignore donc aussi le Ẓāhirisme. Il fit exactement la même chose dans le *Kitāb al-taraǧīḥ* du *Burhān* : seuls les trois imams Abū Ḥanīfa, Mālik et Šāfiʿī sont pris en considération. Cela constitue, me semble-t-il, une preuve assez convaincante de la destination « régionale » du *Muġīṯ*. À la même époque, mais à Bagdad, le condisciple de Ǧuwaynī, Šīrāzī tenait compte des cinq *maḏāhib* dans ses *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ*.

[30] *Muġīṯ*, p. 16. Tout au long du *Muġīṯ*, le vocabulaire qu'utilise Ǧuwaynī est, sans doute intentionnellement, empreint d'une ambiguïté fondamentale. Dire qu'il y a « obligation » de suivre la doctrine šāfiʿite (« pour tous les musulmans » de surcroît) supposerait que Ǧuwaynī tienne une preuve « péremptoire » (*qāṭiʿ*), déterminant une « science certaine » (*ʿilm*) 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 *taraǧīḥ*, où, précisément, seules des « présomptions » (*ẓunūn*) sont avancées à titre d'argument. On comprend ainsi l'incertitude qui règne autour du titre de cet ouvrage, cf. n. 7.

al-Šāfiʿī). C'est là un topique de la polémique anti-šāfiʿienne [31]. Ğuwaynī y répond en disant que les hésitations et revirements de Šāfiʿī sont, au contraire, le signe de « la profondeur de son raisonnement et de la minutie de sa pensée (*ġāmiḍ naẓari-hi wa-daqīq fikri-hi*) [32] » et que, par ailleurs, il convient de distinguer les *deux* doctrines, « l'ancienne » (*al-qadīm*) et « la nouvelle » (*al-ǧadīd*), de Šāfiʿī, 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 Šāfiʿī lorsqu'il décéda. De plus, ces questions ont ensuite été résolues (*ḫarraǧa*) par les grands šāfiʿites que furent Muzanī et Ibn Surayǧ. Ainsi, l'école šāfiʿite 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 Ğuwaynī [33] et la plupart des šāfiʿites [34], admettent le principe, rejeté par Šāfiʿī, 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 Šāfiʿī. D'une part, cela est resté sans effets sur sa doctrine positive (*al-furūʿ*), et, d'autre part, l'argumentation šāfiʿienne n'était pas dénuée de justesse. Mais, concède Ğuwaynī, « l'équité [étant] toujours la meilleure chose à tout propos (*al-inṣāf ḫayr fī kull šay'*), elle consiste en l'occurrence à concéder la faiblesse de ce principe [35] ».

L'argumentation « par la concession » ici mise en œuvre s'inscrit parfaitement dans le *Muġīṯ* où, on l'a vu déjà, la stratégie de Ğuwaynī pour montrer la supériorité de Šāfiʿī 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 Šāfiʿī était infaillible [36]. » Ainsi le plaidoyer pro-šāfiʿien (en réalité pro-šāfiʿite) qu'est le *Muġīṯ* 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-taʿaṣṣub al-maḏhabī*). 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 Šāfiʿī [37].

Supériorité de Šāfiʿī en uṣūl al-fiqh et en fiqh

Personne, selon Ğuwaynī, ne peut nier l'excellence de Šāfiʿī 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 Šāfiʿī 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 » (*nabaṭī*) [38], alors que Šāfiʿī était un pur arabe, *qurayšī* de surcroît. Voilà qui lui procure un

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

[32] *Muġīṯ*, p. 28. Šīrāzī évoque le même argument pour contrer la même objection, cf. Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Šīrāzī, *Al-tabṣira fī 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] *Muġīṯ*, p. 32.

[36] *Muġīṯ*, p. 80.

[37] *Muġīṯ*, p. 83 sq.

[38] *Muġīṯ*, 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.

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

Pour le *ḥadīṯ*, il invoque l'autorité d'Aḥmad b. Ḥanbal en faveur de Šāfiʿī et signale que les traditionnistes (*aṣḥāb al-ḥadīṯ*) se firent šāfiʿites en même temps qu'ils multipliaient les critiques contre les faiblesses d'Abū Ḥanīfa en cet art [39] : alors si tel est l'avis des spécialistes en la matière…

Ǧuwaynī 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 Šāfiʿī est « plus précis », « plus minutieux » (*naẓar Abī Ḥanīfa daqīq fī ġāyat al-diqqa wa-lākin naẓar al-Šāfiʿī adaqq*) [40]. Ce que Ǧuwaynī 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-qawāʿid*) 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 (*akṯar naẓari-hi*) est en contradiction avec le Livre, la *Sunna*, l'exemple laissé par les Anciens (*al-āṯār*) et l'accord unanime [de la communauté] (*al-iǧmāʿ*) [41] ».

Un exemple (choisi parmi la dizaine que donne Ǧuwaynī) : 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 » (*ʿalā al-fawr*) et qu'il n'est pas annulé avec la mort de celui qui devait l'accomplir, comme le soutient Šāfiʿī, ou bien doit-on affirmer le contraire (à savoir que cet acte peut être différé, *ʿalā al-tarāḫī*, 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 » (*taʿṭīl maqṣūd al-šarʿ*) car, si l'aumône peut être différée et qu'en plus elle est annulée par la mort, le *mukallaf* aura peut-être la tentation de différer jusqu'à la mort.

Le système légal de Šāfiʿī « mérite plus d'être suivi » (*aḥaqq bi-l-ittibāʿ*) 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 šāfiʿien qui, selon Ǧuwaynī, fait sa supériorité.

[39] *Muġīṯ*, p. 35 sq.
[40] *Muġīṯ*, p. 37.
[41] *Muġīṯ*, p. 38.
[42] *Muġīṯ*, p. 60 sq.

Et Mālik ?

Si le *fiqh* d'Abū Ḥanīfa est trop lâche et manque de consistance au regard de la *Šarīʿa* (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 tiers [43] ». Et Ğuwaynī de souligner l'extrême sévérité de la doctrine mālikite pour tout ce qui concerne les « châtiments » (*al-ʿuqūbāt*) [44].

CONCLUSION

L'argumentation de Ğuwaynī en faveur du *maḏhab* šāfiʿite 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 *maḏhab* d'une doctrine légale. Ğuwaynī, on l'a vu, insiste énormément sur le fait pour lui avéré que la doctrine légale šāfiʿienne, 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 *maḏhab* 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 *maḏhab* et c'est cela qui, selon Ğuwaynī, disqualifie l'ensemble des doctrines pré-šāfiʿiennes.

La deuxième concerne le recours fréquent à la notion de *maqṣūd al-šarʿ*, de « finalité de la Loi ». La supériorité du système légal šāfiʿien 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 ašʿarite. La Loi, dans le cadre de l'ašʿarisme, 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 muʿtazilisme, 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 šāfiʿites-ašʿarites de la même époque, dont, surtout, Šīrāzī [46]. 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] *Muġīṯ*, p. 77.
[44] *Muġīṯ*, p. 77 sq.
[45] Cf. par ex. *Le* Muġnī *d'Al-Mutawwalī (m. 478/1085)*, édité et présenté par Marie Bernand, Le Caire, 1986, p. 45 sq.
[46] Cf. *Livre des rais*, p. 365, § 334 et n. 61.

fuqahā' šāfiʿites ou autres, qui s'affirmaient par ailleurs ašʿarites. De manière plus générale, cette contradiction (s'il est justifié de parler ainsi) pose la question de la survie du muʿtazilisme en islam sunnite, ailleurs que dans le cadre de la théologie (*ʿilm al-kalām*), dans celui, en l'occurrence, des sciences légales (*al-ʿulūm al-šarʿiyya*).

La troisième remarque concerne le ou les destinataires du *Muġīṯ al-ḫalq*. À qui Ǧuwaynī s'adresse-t-il ? Qui veut-il persuader de la supériorité du *maḏhab* šāfiʿite ? À l'en croire, les choses sont simples : les deux couches de la communauté « civile », *al-ḫāṣṣa wa-l-ʿāmma* (« l'élite et le profane »), sont les destinataires de cet ouvrage [47]. On peut pourtant penser que Ǧuwaynī visait également un autre public et cela dans un but bien précis, à savoir le corps politique afin de voir le *maḏhab* šāfiʿite devenir le *maḏhab* officiel de l'État musulman ou, tout au moins, de le voir privilégié, au détriment du ḥanafisme, par l'autorité politique [48].

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 « Qušayrī » 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 šāfiʿites-ašʿarites contre les ḥanbalites, par les autorités politiques [49].

Par ailleurs, à trois reprises dans le *Muġīṯ* [50], Ǧuwaynī argumente « par l'anecdote » et, chaque fois, l'anecdote met trois protagonistes en scène : 1. Šāfiʿī ou un šāfiʿite, 2. Un ou plusieurs légistes ḥanafites et 3. Un haut représentant de l'autorité politique réputé pour sa droiture (Hārūn al-Rašīd, Maḥmūd de Ġazna). 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*, Šāfiʿī ou le *faqīh* šāfiʿite parvient à persuader le politique qui, enfin, se convertit entièrement à sa doctrine au grand dam et à la jalousie des ḥanafites. Ǧuwaynī n'escomptait-il pas que le même scénario se reproduise encore une fois avec, cette fois, Niẓām al-Mulk, les ḥanafites et les šāfiʿites 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 *maḏāhib* souvent proposée, et d'autre part, la neutralité politique réputée des *institutions* de l'ordre légal musulman classique.

[47] Cf. *Muġīṯ*, p. 5 sq.

[48] Dans un contexte différent et à une époque plus tardive, telle était clairement l'intention du ḥanafite Naǧm 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 accusèrent 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 *maḏhab* ḥanbalite (*wa-zaʿamat al-ḥanābila fī wāqiʿat Ibn al-Qušayrī anna al-Šāyḫ Abā Isḥāq arāda an yubṭila maḏhaba-hum*) Tāǧ al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfiʿiyya al-kubrā*, I-X, éd. al-Tanāḥī et al-Ḥulw, Le Caire 1964-1976, IV, p. 234.

[50] Cf. *Muġīṯ*, p. 19 sq., p. 57 sq. et p. 84 sq.