

La conception du pouvoir en islam. Miroirs des princes persans et théories sunnites (XIe-XIVe siècles)

Denise Aigle

► **To cite this version:**

Denise Aigle. La conception du pouvoir en islam. Miroirs des princes persans et théories sunnites (XIe-XIVe siècles). Perspectives médiévales, Société de langues et littératures médiévales d'oc et d'oïl (SLLMOO), 2007, vol. 31, pp.17-44. halshs-00447399

HAL Id: halshs-00447399

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00447399>

Submitted on 14 Jan 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

II

La conception du pouvoir dans l'islam Miroirs des princes persans et théorie sunnite (XI^e-XIV^e siècles)

Les traités consacrés à l'art de bien gouverner bénéficièrent d'une grande popularité dans l'islam médiéval. Ils ont été produits dans l'ensemble de l'Empire musulman, le *dâr al-islâm*. Cette tradition est particulièrement bien représentée dans le monde iranien qui, avant le XVI^e siècle, englobait culturellement l'Asie centrale, l'Inde musulmane et l'Anatolie. Les plus anciens traités d'éthique gouvernementale qui nous sont parvenus furent rédigés en arabe dès le VIII^e siècle¹.

Les Miroirs des princes s'inscrivent dans une tradition commune à beaucoup de cultures. On trouve en effet ce type de littérature dans toutes les régions qui ont été soumises à une organisation autocratique (Chine, Inde, Europe, monde musulman). La « royauté est une pédagogie² », d'où l'importance de ce genre littéraire dans de nombreux univers culturels. Les traités d'éthique gouvernementale et les Miroirs des princes se développèrent souvent en période de crise du pouvoir : changement dynastique, menaces extérieures, ou encore désintégration politique interne³. Dans l'Occident

1. Sur les Miroirs des princes en arabe, voir G. Richter, *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*, Leipzig, 1932 ; D. Gutas, « Classical Arabic Wisdom Literature : Nature and Scope », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 101 (1981), pp. 49-86.

2. Cette expression est reprise de Ch. Jambet, « Idéal politique et politique idéale selon Nasîr al-Dîn Tûsî », dans *Nasîr al-Dîn Tûsî. Philosophe et savant du XIII^e siècle*, N. Pourjavady et Z. Vesel (éd.), Téhéran, Institut français de recherche en Iran/Presses universitaires d'Iran, 2000 (Bibliothèque iranienne 54), pp. 31-57 (p. 52).

3. Sur l'aspect culturel des Miroirs des princes dans une perspective plus large que celle de l'islam, voir R. Dankoff, « Introduction » à : *Yûsuf Khâss Hâjib, Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig). A Turko-Islamic Mirror for Princes*, translated, with an Introduction and Notes by R. Dankoff, Chicago/Londres, The University of

latin, ces textes, censés renvoyer à leur destinataire l'image idéale du bon prince, sont désignés par le terme générique *speculum* (miroir). On utilise, dans l'islam, la notion de « conseils donnés au prince ». Cependant, l'idée est la même : la fonction de cette littérature est d'ordre éthique et moral. La pertinence de ce rapprochement est attestée par Yûsuf Khâss Hâjib qui est l'auteur d'un Miroir des princes qui a pour titre : « La sagesse qui conduit à la gloire royale » (*Kutadghu bilig*)⁴. Il fut rédigé à Kashghar en 1069, dans la langue türke⁵ des stèles qui se dressent depuis le VIII^e siècle sur les bords de la rivière Orkhon, en Mongolie⁶. Yûsuf Khâss Hâjib écrit : « Un homme loyal peut servir de miroir, en le regardant on tente de renforcer ses propres habitudes et son caractère . »

CONTEXTE CULTUREL

En tant que genre littéraire les Miroirs des princes et autres traités d'éthique gouvernementale appartiennent à la « littérature de conseil politique ». Ces textes sont d'ordre pratique et dogmatique. Les Miroirs des princes ont été très populaires dans le monde iranien. La littérature morale d'expression persane prend la forme de recueils de conseils (persan, *andarz*, *pand* ; arabe, *nasîha*) ou la forme d'un « testament » (*wasiyya*) d'un

Chicago, 1983, pp. 4-8 ; sur les Miroirs des princes dans l'islam, voir H. Busse, « Fürstenspiegel und Fürstenethik », *Bustan*, vol. 9/1 (1968), pp. 12-19 ; D. Gutas, « Ethische Schriften im Islam », dans *Orientalisches Mittelalter*, W. Heinrichs (éd.), Wiesbaden, 1990, pp. 346-365 ; S. Leder, « Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel : Legitimation, Fürstenethik, politischer Vernunft », in *Specula principum*, Angela de Benedictis (éd.), Frankfurt, 1999, pp. 21-50.

4. Le terme *qut* désigne le « charisme royal » ; *bilig* la sagesse, d'où le titre de cet ouvrage.

5. Nous employons ici le terme türk afin d'éviter ambiguïté induite aujourd'hui par l'utilisation du mot turc qui renvoie à la langue parlée en Turquie et non aux différentes langues türkes de l'Asie centrale médiévale.

6. Ces stèles, érigées dans la région qui est le berceau des anciens khanats türks, exposent l'origine divine des khans, leur sagesse et la gloire des grands ancêtres.

7. Yûsuf Khâss Hâjib, *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig)*, *op. cit.*, p. 222. Les Türks qarakanides s'étaient convertis à l'islam au milieu du X^e siècle. L'ouvrage est dédié au prince Tavghach Bughra Khan, voir R. Dankoff, « Introduction », *op. cit.*, p. 2. Sur la sagesse royale en Asie centrale musulmane, voir, R. Dankoff, « Inner Asia Wisdom Traditions in the Pre-Mongol Period », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 101 (1981), pp. 87-95.

8. C. E. Bosworth, « An Early Arabic Mirror for Princes : Tâhir Dhû l-Yamînain's Epistle to his Son 'Abdallâh (206/821) », *Journal of the Near Eastern Studies*, vol. 29 (1970), pp. 25-41 ; M. Nazim, « The *Pand-Nâmah* of Sebuktegîn », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1933, pp. 605-628.

père à son fils ou d'une personne plus âgée à une personne plus jeune⁸, ou, encore, la forme d'un traité dans lequel, outre la conduite du prince idéal, est développée une théorie de la bonne gouvernance⁹. Celle-ci comporte le plus souvent trois aspects : les questions d'éthique personnelle, la gestion de la maisonnée, l'administration des sujets. Tous les Miroirs des princes insistent sur les qualités morales auxquelles doit aspirer le souverain ; tous utilisent des proverbes, des aphorismes, des anecdotes qui illustrent les propos de l'auteur ; tous s'appuient sur des autorités scripturaires, qu'elles soient religieuses ou non. La littérature de conseil politique fut cultivée en Iran bien avant l'arrivée de l'islam, et l'on pourra constater que la tradition persane des Miroirs des princes est redevable, dans de nombreux cas, à cet héritage préislamique transmis dans les ouvrages de sagesse de l'époque sassanide.

Ces livres de sagesse anciens nous ont été conservés, pour la plupart d'entre eux, à travers une transmission qui s'est faite à l'époque islamique, en arabe et en persan. Les historiens ont également diffusé le concept de la royauté sassanide en fournissant aux gouvernants des modèles de conduite puisés dans l'histoire ancienne. Claude Cahen écrivait en 1977 : « L'histoire est à cet égard une variante de ces Miroirs des princes de la tradition persane, qui, réciproquement d'ailleurs, lui empruntait ses matériaux¹⁰. » En effet, les chroniqueurs ont inséré dans leurs écrits de véritables Miroirs des princes ; ils ont décliné, à propos de tel ou tel souverain, les qualités requises pour être un bon prince, ou, *a contrario*, les défauts qui le disqualifient pour exercer la fonction royale. Dans le monde iranien, l'histoire est écrite comme un Miroir des princes. On retrouve également l'influence de cette littérature éthique et morale dans l'épigraphie monumentale dont la vocation est, le plus souvent, d'ordre politique : le souverain commanditaire de ces inscriptions est paré des qualités du bon prince¹¹.

9. Vue d'ensemble sur les Miroirs des princes par A. K. S. Lambton, « Islamic Mirrors for Princes », *La Persia nel medioevo*, Rome, 1971, pp. 419-442. Réimpr. dans : *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Londres, Variorum Reprints, 1980.

10. Cl. Cahen, « Notes sur l'historiographie dans la communauté musulmane idéale », *Revue des études islamiques*, vol. 13 (1977), pp. 81-88 (p. 82).

11. C'est le cas des inscriptions que l'on trouve sur divers monuments en Iran, voir, par exemple, Sh. Blair, « The epigraphic program of the tomb of Uljaytu at Sultaniyya : meaning in Mongol architecture », *Islamic Art*, vol. 2 (1987), pp. 43-96, mais aussi dans d'autres parties du monde musulman, voir D. Aigle, « Les inscriptions de Baybars dans le Bilâd al-Shâm. Une expression de la légitimité du pouvoir », *Studia Islamica*, fas. 96 (2003), pp. 87-115 [paru en mai 2006].

Les auteurs de Miroirs des princes appartiennent tous, comme on peut s'y attendre, à la classe des lettrés. Les savants en sciences religieuses, les personnels des chancelleries, les princes eux-mêmes, les philosophes et les mystiques (soufis) ont rédigé des textes, de plus ou moins grande envergure, qui s'apparentent à ce genre littéraire. Les ouvrages rédigés avant le XIII^e siècle ont davantage attiré l'attention des chercheurs que les textes postérieurs. Les plus importants ont été édités, souvent traduits et commentés. L'important traité de Nasîr al-Dîn al-Tûsî¹² intitulé « L'Éthique dédiée à Nâsirî » (*Akhlâq-i Nâsirî*)¹³ n'a pas fait l'objet de nombreuses études, alors qu'il est devenu le modèle du genre pour tous les textes composés ultérieurement¹⁴. Certains traités rédigés à la période post-mongole ont été étudiés par Louise Marlow, mais, pour nombre d'entre eux, on ne dispose que d'un seul manuscrit, ce qui atteste le peu de circulation de ces textes, mis à part quelques exceptions¹⁵. Louise Marlow suppose que ce manque d'intérêt pour les Miroirs des princes rédigés après le XIII^e siècle est sans doute lié au fait que les idées politiques qui y sont exprimées et les anecdotes citées pour illustrer les propos des auteurs sont de simples lieux communs tirés d'ouvrages antérieurs. Ces textes ne comportent par ailleurs que peu d'informations sur l'époque pendant laquelle ils ont été écrits¹⁶.

Il est possible de distinguer trois grands types de textes. Les Miroirs des princes composés par les savants en sciences religieuses présentent la manière de gouverner selon une formulation très proche des fondements de l'islam. Ils

12. Nasîr al-Dîn al-Tûsî (m. 672/1274) était un savant ismaélien et un philosophe qui se mit ensuite au service des Ilkhans, les Mongols d'Iran.

13. Cet ouvrage fut achevé en 1235 ; il est dédié à son protecteur Nâsir al-Dîn b. Abû l-Futuh b. Abî Mansûr qui était un dignitaire du Quhistân.

14. Sur ce texte voir Ch.-H. Fouchécour, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du III^e-IX^e au VII^e/XIII^e siècle*, Paris, 1986, p. 444-447 (cité ci-après : *Moralia*) ; Ch. Jambet, « Idéal politique et politique idéale selon Nasîr al-Dîn Tûsî », *op. cit.* ; M. Subtelny, *Le monde est un jardin. Aspects de l'histoire culturelle de l'Iran médiéval*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes (Studia Iranica. Cahier 28, 2002), p. 57 (cité ci-après : *Le monde est un jardin*).

15. Par exemple, le traité de Jalâl al-Dîn al-Dawwânî : *Akhlâq-i jalâlî* (écrit entre 1467-1477) et le très célèbre *Akhlâq-i Mubsinî*, rédigé à Hérat par Husayn Vâ'iz al-Kâshifî (m. 1504-1505), voir M. Subtelny, *Le monde est un jardin, op. cit.*, pp. 60-65.

16. L. Marlow, « The Way of Viziers and the Lamp of Commanders (*Minbâj al-wuzarâ' wa-sirâj al-umarâ'*) of Ahmad al-Isfahbadhî and the Literary and Political Culture of Early Fourteenth-Century Iran », dans *Writers and Rulers. Perspectives on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times*, B. Gruendler et L. Marlow (éd.), Wiesbaden, Reichert Verlag, 2004, pp. 169-192 (p. 171).

expriment un idéal politique fondé sur les versets du Coran qui ont trait avec la pensée politique, sur les « faits et dits » du prophète Muhammad (que l'on désigne sous le terme hadiths), sur les pratiques de la communauté islamique à ses débuts et sur l'interprétation des anciennes sources à la lumière des développements politiques ultérieurs. Ces interprétations sont renforcées par le dogme de la « divine guidance » de la communauté par le calife (ou l'imâm) et l'infaillibilité du *concensus* des savants en sciences religieuses, l'*ijmâ'*, un terme tiré d'une racine arabe qui signifie « rassembler ». Cette théorie a été développée par al-Mâwardî au début du XI^e siècle¹⁷. Dans le monde iranien, ce n'est pas la formulation islamique qui a trouvé les plus grands développements. En effet, certains auteurs de Miroirs des princes qui avaient pour objectif d'intégrer la tradition sassanide de la royauté dans les normes islamiques mettent en valeur le « droit divin » du roi. Pour bien gouverner, le prince doit posséder une vertu essentielle, la sagesse ; il doit s'appuyer sur la justice plutôt que sur la « vraie religion » (*dîn al-haqq*), c'est-à-dire l'islam. Enfin, une troisième catégorie d'auteurs s'inspire de la tradition sassanide et de la philosophie grecque : le chef de la communauté islamique est identifié au « roi philosophe ». Selon cette conception du pouvoir, la sagesse est placée au-dessus de la *sunna*¹⁸ du prophète Muhammad¹⁹.

La littérature de Miroirs des princes a donné lieu à une longue tradition de recherche que je ne détaillerai pas ici. Je voudrais cependant mentionner les travaux de quelques chercheurs qui ont considérablement fait avancer nos connaissances en la matière. Anne K. S. Lambton a consacré à ce sujet de nombreux articles²⁰, mais son apport le plus significatif concerne la théorie

17. On a longtemps considéré qu'Al-Mâwardî était l'auteur d'un *Nasîbat al-mulûk*, conservé dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale à Paris (ms. arabe 2447). Il est maintenant admis que ce texte n'est pas d'Al-Mâwardî, comme le démontrent les travaux en cours de Louise Marlow.

18. La *sunna* du prophète de l'islam désigne l'ensemble des faits et gestes, des paroles et des prises de position qui lui furent imputées par les traditionnistes. Au début de l'islam, la *sunna* était constituée du récit de sa vie (*sîra*) et de ses paroles (hadîth), ces deux ensembles de traditions ont été transmis oralement sous la forme de cours récits.

19. Ch. Jambet, « Idéal politique et politique idéale selon Nasîr al-Dîn Tûsî », *op. cit.*, p. 45 ; voir également A. K. S. Lambton, « Islamic Political Thought », dans *The Legacy of Islam*, J. Schacht et C. E. Bosworth (éd.), Oxford, 1974, pp. 404-424 (p. 404). Réimpr. dans : *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, *op. cit.*

20. Ces articles ont été reproduits, pour la plupart d'entre eux, dans *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, *op. cit.* Voir également : *idem*, « The Dilemma of Government in Islamic Persia : The *Siyâsat-Nâma* of Nizâm al-Mulk », *Iran*, vol. 22 (1984), pp. 55-66 ; *idem*, « Concept of Authority in Persia : Eleventh

du gouvernement dans l'islam²¹. Charles-Henri de Fouchécour a étudié les notions morales dans la littérature persane entre les IX^e et XIII^e siècles. Son livre, publié en 1986, dépasse largement la question des Miroirs des princes qui, dans cet ensemble, ne représentent qu'environ un quart du volume²². Le travail de Charles-Henri de Fouchécour est un apport majeur dans le domaine de la littérature morale et de conseils au prince. Spécialiste de la littérature persane classique, il a traité du sujet de manière fort différente d'Ann K. S. Lambton. Depuis un certain nombre d'années, Louise Marlow étudie la littérature éthique et de conseils au prince, mais dans un cadre beaucoup plus large que celui du monde iranien²³. Maria Subtelny s'est également intéressée à ce type de littérature dans une perspective différente en montrant ses liens avec les bases agraires de la société iranienne aux périodes timouride et safavide²⁴.

Après avoir exposé les caractéristiques de la littérature de conseils de l'époque sassanide dont l'influence a été considérable par la suite, je présenterai certains Miroirs des princes composés en Iran médiéval qui sont considérés comme des jalons dans ce courant de pensée. Ensuite, je montrerai comment, en fonction des circonstances historiques, la pensée politique dogmatique a évolué à propos de la question débattue du rapport entre le pouvoir du calife et celui du sultan, lequel, à partir du XI^e siècle, devint le chef politique de la communauté musulmane, la *umma*. Dans la mesure du possible, je tenterai quelques rapprochements avec les Miroirs des princes composés dans l'Occident latin.

to Nineteenth Centuries A.D. », *Iran*, vol. 26 (1988), pp. 95-103 ; *idem*, « Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia : The Saljuq Empire and the Ilkhanate », *Studia Islamica*, vol. 68 (1998), pp. 27-60.

21. A. K. S. Lambton, « Quis custodiet custodes : Some Reflections on the Persian Theory of Government », *Studia Islamica*, vol. 5 (1955), pp. 125-148 ; vol. 6 (1956), pp. 125-146. Réimpr. dans : *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, *op. cit.* ; *idem*, *State and Government in Medieval Islam*, Londres/Oxford, 1981.

22. *Moralia. op. cit.*, p. 357-440.

23. L. Marlow, « Kings, Prophets and the Ulamâ' in Medieval Islamic Advice Literature », *Studia Islamica*, fas. 81 (1995), pp. 101-120 ; *idem*, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; *idem*, « The Way of Viziers and the Lamp of Commanders », *op. cit.*

24. M. Subtelny, *Le monde est un jardin, op. cit.*, pp. 53-76.

L'HÉRITAGE DE LA PERSE ANTIQUE

Les livres de sagesse de la tradition sassanide

L'idée majeure de beaucoup de Miroirs des princes est que chaque roi doit se faire conseiller par un sage personnage, le plus souvent il s'agit de son ministre. Ce thème est présent dans les ouvrages de sagesse de l'époque sassanide. Ces derniers nous ont été transmis en arabe, entre les IX^e et XI^e siècles, puis en persan, à travers le « Livre des rois », le *Shâh-nâma*, grande fresque épique versifiée achevée par Ferdawsî en 1010. Deux souverains, reconnus pour leur aptitude à bien gouverner, dominent cette tradition. Khosraw Anûshîrvân (r. 531-579) aurait établi les mesures administratives dans son royaume qui ont contribué à la célébrité de sa justice dans la tradition postérieure. Dans la justice du prince, en effet, se trouve le principe de la prospérité du pays. Khosraw Anûshîrvân termine sa vie en sage car il a su se faire conseiller et instruire par son ministre Bozorgmehr²⁵. Ce dernier lui a fait comprendre que la force de l'homme réside dans le savoir, lequel tire son origine de la sagesse²⁶. Ardashîr (r. 224-241) joua également un rôle considérable dans les Miroirs des princes. Il représente le modèle royal par excellence parce qu'il possède les trois qualités fondamentales requises pour exercer la fonction princière : il est issu d'un noble lignage, sa conduite est exemplaire et il a le souci de favoriser le savoir. Ardashîr, comme Khosraw Anûshîrvân, se fait conseiller par un sage²⁷. Cependant, comme l'a montré Charles-Henri de Fouchécour, beaucoup de textes mis sous son autorité, rédigés à des époques et dans des conditions politiques et culturelles différentes, ont fait évoluer la tradition « ardashirienne » qui se centre par la suite sur la seule personne d'un « roi modèle » qui n'est plus assisté de conseillers²⁸.

La conception sassanide de la royauté

Dans la Perse sassanide, le roi règne par droit divin. Le don qui accompagne l'octroi de la royauté par Dieu est la gloire royale (*farr-i*

25. Bozorgmehr est une figure légendaire très populaire en Orient ; son nom, dans la tradition littéraire, est une corruption de Burgoë, le ministre historique de Khosraw Anûshîrvân, voir Th. Nöldeke, *Untersuchungen zum Achiqar-Roman*, Berlin, 1914, p. 27. Cette idée a été reprise par A. Christensen, « La légende du sage Buzurjmîhr », *Acta Orientalia*, vol. 8 (1930), pp. 81-128 (pp. 100-128) et par H. Massé, « Buzurjmîhr », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. 1, p. 1399.

26. *Moralia*, *op. cit.*, p. 56.

27. *Moralia*, *op. cit.*, p. 84.

28. Sur cette littérature de sagesse persane, je renvoie à *Moralia*, *op. cit.*, pp. 38-58 (Khosraw Anûshîrvân) ; pp. 58-67 (Bozorgmehr) ; pp. 84-100 (Ardashîr).

îzadî). La religion et la royauté sont ainsi liées l'une à l'autre. Al-Mas'ûdî, un chroniqueur arabe du x^e siècle, est l'auteur d'un ouvrage qui a pour titre « Les prairies d'or » (*Murûj al-dhahab*). Il attribue au fondateur de la dynastie sassanide ces paroles : « La religion et la royauté sont comme deux sœurs jumelles, aucun d'elle ne peut se passer de l'autre. La religion est la fondation de la royauté et la royauté protège la religion²⁹. » Dans l'Empire sassanide, l'institution royale est ainsi garantie par son origine divine. L'union entre la religion et la royauté est constitutive de la société qui, elle, est divisée en quatre classes : les hommes de religion, les hommes de l'épée, les hommes de la plume et ceux qui produisent la richesse³⁰. Instaurateur de l'ordre, source de prospérité, le bon roi doit réprimer les désordres, même dans le sang, et maintenir chacun à la place qui lui a été assignée dans l'ordre social. Cette conception sassanide de la royauté s'adapta aisément à la théorie médiévale iranienne de gouvernement.

La notion de gloire royale (*farr-i îzadî*) a été intégrée par Ferdawsî dans son « Livre des rois » (*Shâh-nâma*). Dans ce texte majeur de la culture persane, les élus de Dieu se répartissent en deux catégories. Les prophètes ont pour tâche de mener les hommes vers lui tandis que les rois, en agissant avec justice, maintiennent l'ordre entre les humains. La royauté est hissée de la sorte au niveau de la prophétie³¹.

Le *Shâh-nâma* a galvanisé le sentiment national iranien en invoquant l'imagerie héroïque de la Perse antique. Dès le xi^e siècle, l'influence de ce texte fut remarquable. Le long poème de Ferdawsî a cristallisé l'identité collective des Iraniens parce que la vision cyclique de l'histoire, telle qu'elle est présentée dans cette épopée royale, permit aux Iraniens d'interpréter les différentes phases de l'histoire mouvementée qui s'est déroulée sous leurs yeux durant tout le Moyen Âge. On peut dire que le *Shâh-nâma* est le miroir dans lequel, au fil des siècles, se sont contemplés non seulement les princes, mais aussi la société iranienne³².

29. A. K. S. Lambton, « Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship », *Studia Islamica*, vol. 17 (1962), pp. 91-119 (p. 96). Réimpr. dans : *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, *op. cit.*

30. Sur la structure de la société iranienne à l'époque islamique, voir A. K. S. Lambton, « Islamic Society in Persia », *An Inaugural Lecture. School of Oriental and African Studies*, Londres, 1954, pp. 3-32. Réimpr. dans : *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, *op. cit.* ; *idem*, *Continuity and Change in Medieval Persia*, Albany/New York, 1988, pp. 221-246.

31. *Moralia*, *op. cit.*, p. 397.

32. J. Scott Meisami, « Le *Shâh-nâme* as Mirror for Princes. A Study in Reception », dans *Pand-o sokhan*, Ch. Balaÿ, Cl. Kappler et Z. Vesel (éd.), Téhéran,

Le *Shâh-nâma* a également fourni aux auteurs de Miroirs des princes un ensemble d'*exempla* destinés à illustrer les formes de la bonne gouvernance. Ils ont émaillé les textes de citations et de sentences attribuées aux grandes figures de la Perse antique. L'apport de la tradition musulmane qui fait une large place aux « faits et dits » du prophète Muhammad et de son gendre 'Alî b. Abî Tâlib vint s'ajouter aux paroles des anciens. Cependant, alors que les auteurs de Miroirs des princes avaient la possibilité d'adapter les paroles des anciens sages persans aux circonstances historiques de leur époque, ils furent contraints de respecter celles du prophète et de 'Alî dans leur exacte formulation, selon les critères retenus par les savants en sciences religieuses pour consigner par écrit les hadiths. En effet, les « faits et dits » du prophète constituent une partie du corpus scripturaire de l'islam à côté du Coran.

La littérature de sagesse sassanide et le *Shâh-nâma* ont également servi de modèle aux historiens persans. Les chroniques historiques rédigées au cours des premiers siècles de l'islam avaient pour but d'intégrer les événements selon une vision linéaire, déroulant un récit unique, depuis la création jusqu'à la fin du monde. Dans ces ouvrages, les historiographes ont cherché à faire converger la culture persane avec l'islam. L'exemple le plus typique en la matière est celui d'al-Tabarî (m. 923) qui, dans son « Histoire des prophètes et des rois » (*Ta'rikh al-rusul wa l-mulûk*) rédigée en arabe vers la fin du IX^e siècle, fait nettement converger dans le califat les traditions bibliques et persanes : à Adam, le premier homme de la création – reconnu comme un prophète par les musulmans – correspond Gayomarth, le premier roi mythique de l'Iran ancien³³.

Le *Shâh-nâma* a influencé l'historiographie persane dans sa forme et son contenu : des chroniques historiques ont été rédigées en vers, sur le même mètre, à la gloire de certains souverains d'origine nomade, en particulier à l'époque des Ilkhans, les Mongols d'Iran. Dans le *Shâh-nâma*, le *Tûrân* désigne le monde de la steppe, celui de la « non-civilisation », il s'oppose

Institut français de recherche en Iran, 1995, pp. 265-273 ; A. S. Melikian-Chirvani, « Conscience du passé et résistance culturelle dans l'Iran mongol », dans *L'Iran face à la domination mongole*, D. Aigle (éd.), Téhéran, Institut français de recherche en Iran, 1995, pp. 135-177 ; *idem*, « Le Livre des Rois, Miroir du destin », *Studia Iranica*, vol. 17 (1998), pp. 7-46. Il existait dans les cours princières un *shâhmâma-khân*, c'est-à-dire une personne dont la fonction était de réciter par cœur le « Livre des Rois » de Ferdawî en public.

33. Cl. Gilliot, « Récit, mythe et histoire chez Tabarî. Une vision mythique de l'histoire universelle », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, vol. 21 (1993), pp. 277-289 (p. 278).

à l'*Îrân* qui, dans la conscience iranienne, incarne le lieu de la perfection royale par excellence. Dédier des ouvrages rédigés à l'image du *Shâh-nâma* à ces souverains mongols issus de ce *Tûrân* mythique de la tradition épique était pour leurs auteurs une manière de les intégrer à la culture iranienne. Héritière de la littérature éthique et morale sassanide et du *Shâh-nâma*, une partie de l'historiographie persane peut se lire comme un Miroir des princes³⁴.

QUELQUES JALONS DANS LA TRADITION DES MIROIRS DES PRINCES PERSANS

Les prémices

La genèse des premières théories médiévales d'éthique gouvernementale dans le monde iranien figure dans les écrits d'Ibn al-Muqaffa' (m. 757) et dans un ouvrage anonyme, le « Livre de la couronne » (*Kitâb al-tâj*), rédigé au IX^e siècle. Natif du Fârs, le berceau des grandes dynasties de la Perse ancienne, Ibn al-Muqaffa' était probablement manichéen. Il se convertit à l'islam et fit carrière dans les services de la chancellerie du calife abbasside al-Mansûr (r. 754-775)³⁵. Il a rédigé plusieurs petits opuscules sur l'éthique gouvernementale. Ces ouvrages étaient destinés aux personnels de l'administration de l'État abbasside. Dans un texte célèbre, l'*Adab al-kabîr*, qui est considéré comme l'un des plus anciens Miroirs des princes de la tradition islamique³⁶, Ibn al-Muqaffa' conseille au calife de procéder à une codification des lois dans son royaume afin d'unifier sous son autorité les différentes composantes de la *umma*. La royauté, explique-t-il, est fondée sur la religion parce que c'est en effet le meilleur moyen de bien gouverner. Le souverain capable est celui qui est doté du savoir ; ses sujets lui doivent obéissance. L'idéal de la monarchie sassanide, comme on peut le constater, est bien attesté dans la théorie élaborée par Ibn al-Muqaffa'³⁷.

34. Voir par exemple : D. Aigle, « Les tableaux dynastiques du *Muntakhab al-tawârîkh-i Mu'îmî* : une originalité dans la tradition historiographique persane », *Studia Iranica*, 21 (1), 1992, pp. 67-83.

35. Ibn al-Muqaffa' est l'un des premiers traducteurs en arabe d'ouvrages littéraires des civilisations iranienne et indienne ; voir F. Gabrieli, « Ibn al-Mukaffa' », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. 3, pp. 907-909.

36. Présentation de ce texte dans E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958, pp. 69-74 ; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, *op. cit.*, p. 54. Le texte a été traduit en français par Ch. Pellat, *Ibn al-Mukaffa' – mort vers 140/757 – « conseiller » du Calife*, Paris, 1976 ; traduction plus récente par J. Tardy, « Traduction d'*Adab al-Kabîr* d'Ibn al-Muqaffa' », *Annales islamologiques*, vol. 27 (1993), pp. 181-223.

37. A. K. S. Lambton, « Justice in the Medieval Islam », *op. cit.*, p. 98 ; *idem*, « Islamic Political Thought », *op. cit.*, pp. 408-409.

LA CONCEPTION DU POUVOIR DANS L'ISLAM

Le « Livre de la couronne » (*Kitâb al-tâj*), rédigé au IX^e siècle³⁸ est majoritairement constitué d'anecdotes que l'on retrouve dans les textes postérieurs. L'auteur explique que le souverain gouverne par délégation divine. La justice du prince consiste à donner à chacun le statut qui est le sien au sein de la société. Là encore, la théorie sassanide de la royauté est bien attestée. Mais on trouve également dans ce texte l'idée du roi berger de son troupeau, en d'autres termes de ses sujets. Cette idée est présente dans les hadiths du prophète Muhammad qui aurait dit : « L'imam qui est en charge du peuple est leur pasteur or, à tout pasteur, on demande de rendre compte du troupeau qu'il a sous ses ordres³⁹. » L'idée du roi berger du troupeau fut reprise par les auteurs de Miroirs des princes influencés par le soufisme ou encore dans les petits traités d'éthique gouvernementale insérés dans les sources historiques⁴⁰.

Les grands ouvrages de la tradition persane (XI^e-XII^e siècles)

Deux auteurs, de milieu intellectuel différent, ont rédigé aux XI^e et XII^e siècles les deux plus célèbres Miroirs des princes de la tradition persane de cette époque. Je laisse de côté un ouvrage plus ancien, le *Qâbûs-nâma* (ca. 1082), composé par Kây Kâ'ûs, l'avant dernier prince de la dynastie ziyârîde du Gîlân, pour son fils Gîlân-Shâh. Ce texte fut écrit à la veille de l'éviction de cette dynastie par les Türks seldjoukides⁴¹. On considère souvent le *Qâbûs-nâma* comme le premier Miroir des princes en langue persane⁴². Cependant,

38. Ce texte a été faussement attribué à al-Jâhîz. L'auteur réel est probablement un courtisan répondant au nom de Muhammad b. al-Hâtith al-Taghlibî/Tha'alibî, mort en 864 ; voir G. Schoeller, « Verfasser und Titel des Jâhîz zugeschrieben sof. *Kitâb al-Tâj* », *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. 130 (1980), pp. 217-115. Texte traduit en français par Ch. Pellat, *Le livre de la couronne*, Paris, 1954.

39. On trouve ces paroles du prophète Muhammad dans les principaux recueils de hadiths.

40. Sur ces traités, voir A. K. S. Lambton, « Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia : The Saljuq Empire and the Ilkhanate », *op. cit.*, pp. 45-60.

41. Sur cette dynastie, voir C. E. Bosworth, « On the Chronology of the Ziyârîdes in Gurgân and Tabaristân », *Der Islam*, vol. 40/1 (1965), pp. 25-34. Sur Kay Kâ'ûs, voir C. E. Bosworth, « Kay Kâ'ûs b. Iskandar », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. 4, pp. 847-848.

42. Sur ce texte, voir G. Lazard, *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, 1963, pp. 100-103 ; *Moralia*, *op. cit.*, pp. 179-222. Traduction anglaise : *A Mirror for Princes*, trad. R. Levy, Londres, The Cresset Press, 1951 et traduction italienne plus récente : Kay Kaus ibn Iskandar, *Il libro dei Consigli (Qabus-Nama)*, a

Kây Kâ'ûs s'est peu intéressé dans cet ouvrage à la fonction princière et à la théorie du pouvoir. Ses préoccupations sont tout autres. L'objectif de Kây Kâ'ûs est de donner des conseils à son fils afin qu'il puisse agir en homme moral vis-à-vis de Dieu, de sa famille et des autres. Il lui explique les règles à respecter en société et lui indique les métiers qu'un homme honorable de son temps peut exercer en fonction des vicissitudes de l'histoire. Le *Qâbûs-nâma* a été une source majeure d'inspiration pour la littérature morale persane postérieure⁴³.

Nizâm al-Mulk (m. 1092), le célèbre vizir des deux plus grands sultans seldjoukides, Alp Arslan (r. 1063-1072) et Malik-Shâh (r. 1072-1092), est l'auteur d'un ouvrage qui a pour titre : « Le livre des conduites observées par les princes » (*Siyar al-mulûk*)⁴⁴. La personnalité de Nizâm al-Mulk a marqué son temps. À cette époque, le califat abbasside commence à se désintégrer politiquement. Vizir des Seldjoukides, Nizâm al-Mulk a joué un rôle important dans la nouvelle répartition du pouvoir entre le calife et le sultan en mettant en place de nouvelles pratiques administratives⁴⁵. Il acquit une grande autorité sous Alp Arslan si bien que le régime seldjoukide fut désigné comme « l'ère de Nizâm al-Mulk » (*al-dawlat al-nizâmiyya*)⁴⁶. Il est

cura e con un saggio di R. Ruspoli et una nota di A. Baussani, Milan, 1981 (Biblioteca Adelphi, vol. 105).

43. Sur le *Qâbûs-nâma*, voir *Moralia*, *op. cit.*, pp. 179-222.

44. Ce Miroir des princes est également connu sous le titre : *Siyâsat-nâma*, voir discussion sur le titre dans *Moralia*, *op. cit.*, p. 384. Traduction française : *Siasset Namèh. Traité de gouvernement composé pour le sultan Mèlik-Châh par le vizir Nizâm oul-Moulk*, traduit par Ch. Schefer, Paris, Ernest Leroux, 1893 (réédition, Paris, Sindbad, 1984) (cité ci-après : *Siasset Namèh*) ; traduction anglaise : *The Book of Government or Rulers for Kings. The Siyâsat-nâma or Siyar al-Mulûk of Nizâm al-Mulk*, translated by H. Darke, Londres, 1960 (cité ci-après : *The Book of Government*). Sur ce texte, voir les analyses récentes de M. Simidchieva, « Kingship and Legitimacy in Nizâm al-Mulk's *Siyâsatnâma*, Fifth/Eleventh Century », dans *Writers and rulers. Perspectives on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times*, B. Gruendler and L. Marlow (éd.), Wiesbaden, Reichert Verlag, 2004, pp. 97-131 ; nous renvoyons également à A. K. S. Lambton, « The Dilemma of Government in Islamic Persia : The Siyâsat-Nâma of Nizâm al-Mulk », *op. cit.* et à *Moralia*, *op. cit.*, pp. 381-389.

45. Sur le rôle de Nizâm al-Mulk dans l'administration seldjoukide, voir C. E. Bosworth, « Saldjûkides », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. 8, pp. 936-959 (p. 941) ; J. Scott Meisami, *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*, Edinbourg, 1999, p. 271, note 9.

46. M. Simidchieva, « Kingship and Legitimacy in Nizâm al-Mulk's *Siyâsatnâma*, Fifth/Eleventh Century », *op. cit.*, p. 98.

devenu par la suite le modèle du vizir qui, aux côtés d'un souverain d'origine nomade, a été capable de maintenir la culture persane.

En 1086 ou 1091, le sultan Malik-Shâh demanda à un groupe de courtisans de rédiger un traité sur le bon gouvernement ; le texte produit par Nizâm al-Mulk fut considéré comme le meilleur⁴⁷. Il s'agit d'un ouvrage essentiellement constitué de sentences et d'anecdotes qui servent à illustrer le propos de l'auteur en matière de morale et d'exercice du pouvoir. Les modèles idéaux qu'il cite en exemple sont tirés du *Shâb-nâma*, mais il mentionne également les souverains qui ont fait la gloire des dynasties iraniennes qui étaient parvenues à établir leur autonomie politique par rapport au calife : les Samanides (819-1005), les Bouyides (932-1062) et les Saffarides (867-1221). Après le prophète Muhammad, le sultan türk, Mahmûd de Ghazna (r. 998-1030) est le personnage le plus cité. Il est présenté par la tradition musulmane comme un combattant de la foi (*al-ghâzî*), à l'image du prophète, parce qu'il a fait reculer les frontières de l'islam jusqu'en Inde où s'est alors diffusée la culture persane.

L'histoire du *Siyâr al-mulûk* est liée à la carrière politique de son auteur. Comme l'a très bien montré Marta Simidchieva, l'ouvrage fut rédigé en deux phases qui scandent la vie du ministre⁴⁸. Nizâm al-Mulk écrit : « Dans le cours de chaque siècle, le Très-Haut choisit parmi les peuples un homme qu'il décore de toutes les vertus royales (*hunar-bâ-yi pâdishâhî*) [...] ; il lui confie, avec les affaires de ce monde, le soin du repos de ses serviteurs ; [...], afin que ses sujets, vivant sous l'abri tutélaire que leur offre sa justice, jouissent de toute sécurité⁴⁹. » Selon Nizâm al-Mulk, la religion et la royauté sont deux choses interdépendantes et inséparables. La déficience de l'une conduit irrémédiablement à la corruption de l'autre. Les conséquences immédiates d'un tel dysfonctionnement se manifestent par l'apparition de l'hérésie religieuse et de la rébellion contre le pouvoir, la pire des menaces pour la fonction royale. Il faut insister sur le fait que chez Nizâm

47. M. Simidchieva, « Kingship and Legitimacy in Nizâm al-Mulk's *Siyâsatnâma*, Fifth/Eleventh Century », *op. cit.*, p. 90.

48. La première partie est constituée des trente-neuf premiers chapitres, voir M. Simidchieva, « Kingship and Legitimacy in Nizâm al-Mulk's *Siyâsatnâma*, Fifth/Eleventh Century », *op. cit.*, p. 99. Sur les étapes de la composition, voir *idem*, « *Siyâsatnâme revisited : the question of authenticity* », in *Proceeding of the Second European Conference of Iranian Studies Held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991, by the Societas Iranologica Europae*, B. Fragner, G. Gnoli, R. Haag-Higuchi, M. Maggi et P. Orsatti (éd.), Rome, 1995, pp. 657-674.

49. *Siasset Namèh*, *op. cit.*, p. 5 ; *The Book of Government*, *op. cit.*, p. 9.

al-Mulk le concept de justice (*'adl*) forme un couple avec celui de la force coercitive (*siyâsa*) qui chez lui a le sens concret de « corriger », « châtier physiquement ». Le respect de la loi religieuse, censée engendrer la justice, et donc la prospérité dans le royaume, n'est pas chose naturelle à l'homme. Faire appliquer la charia exige du souverain d'être coercitif envers ses sujets : il doit « interdire le mal et ordonner le bien ».

Le terme *siyâsa* est d'une importance capitale dans la littérature de conseil politique. Il avait à l'époque médiévale un sens bien précis. Le mot *siyâsa* est mentionné dans un petit Miroir des princes, rédigé pendant la première moitié du XII^e siècle dont l'auteur, Zahirî al-Samarqandî, était le chef de la chancellerie d'un souverain qara-khitai d'Asie centrale, une dynastie originaire de la Chine du Nord. Il écrit : « L'exercice du pouvoir (*pâdishâhî*) comporte deux parties distinctes : la mise en hiérarchie des hommes (*riyâsa*) et l'exercice de la justice par la contrainte (*siyâsa*)⁵⁰. » Dans un autre texte, le *Sindbâd-nâma*, dédié par Zahirî al-Samarqandî au même souverain, l'auteur écrit dans l'introduction qu'il s'agit d'un livre contenant « le fondement des règles du gouvernement (*riyâsa*) et l'établissement des principes du pouvoir (*siyâsa*), lequel est l'auxiliaire de la religion⁵¹ ». L'insistance sur la nécessaire mise en hiérarchie des hommes et l'usage de la force de coercition pour mettre en application les principes de la religion indique que Zahirî al-Samarqandî a cherché à faire fusionner la conception sassanide de la royauté et l'islam.

La notion de force coercitive (*siyâsa*) n'est pas absente de la théorie politique en Occident médiéval ; le terme équivalent à *siyâsa* est *correctio*. La fonction royale est avant tout une fonction de correction. Jonas d'Orléans (m. ca. 760), par exemple, dans son *De institutione regia*, qui est le Miroir des princes le plus représentatif de l'époque carolingienne⁵², considère que l'un des ministères du roi⁵³ est de maintenir la paix et la concorde entre ses sujets.

50. *Moralia*, *op. cit.*, p. 401.

51. *Moralia*, *op. cit.*, p. 421.

52. Jonas d'Orléans, *Le métier de roi (De institutione regia)*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par A. Dubreucq, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995 (Sources chrétiennes n° 407), introduction, p. 92. Le texte fut dédié en 834 à Pépin, roi d'Aquitaine, fils de Louis le Pieux.

53. L'étymologie du terme « roi » a été reprise par Jonas d'Orléans à Isidore de Séville qui, lui-même, l'a empruntée à saint Augustin. Le nom du roi (*rex*) vient d'« agir avec rectitude ». Il perd sa capacité à gouverner le peuple de Dieu s'il ne le fait pas avec justice ; il doit avoir une conduite irréprochable car il est le miroir de la société dont il assure la prospérité, sur le roi idéal chez Isidore de Séville,

Le roi doit se constituer en exemple en se corrigeant lui-même ; il a une obligation de correction (*correctio*) des abus et des iniquités⁵⁴. Le roi pécheur devient fatalement un tyran, pour l'en empêcher il doit être conseillé par les clercs⁵⁵, l'équivalent des sages de la tradition sassanide.

Revenons au *Siyâr al-mulûk*. Les chapitres quarante à cinquante ont été compilés, au moment où Nizâm al-Mulk était tombé en disgrâce. Il adresse un message à Malik-Shâh pour le mettre en garde sur les conséquences de sa mauvaise gouvernance. Il l'accuse implicitement de ne pas être capable d'empêcher le développement de la corruption (*fasâd*), de la sédition (*fitna*) et du désordre (*âshûb*). Tous ces termes ont une forte connotation morale et religieuse. Nizâm al-Mulk dresse le procès du régime seldjoukide en relevant tous les dérèglements qui ont cours à cette époque⁵⁶. Cependant, même dans de telles conditions, le vizir du sultan n'autorise pas les sujets à se révolter. Le choix de celui qui exerce le pouvoir est une prérogative divine. Après avoir décrit les misères de son temps, Nizâm al-Mulk déclare : « Dieu suscitera un prince juste et capable et il lui donnera l'intelligence nécessaire pour remettre toute chose en ses lieu et place⁵⁷. »

Le *Siyar al-mulûk* est un véritable Miroir des princes ; il est entièrement centré sur la fonction royale. Le prince doit être attentif à tout ce qui se passe dans son royaume. Il doit prendre garde, lorsqu'il distribue les fonctions de l'État, à ne pas les confier à des personnes qui ne présentent pas toutes les garanties morales nécessaires pour les assumer⁵⁸. Tout en étant un sunnite convaincu, Nizâm al-Mulk développe dans le *Siyar al-mulûk* une vision du pouvoir très proche de la tradition sassanide. Le vizir des Seldjoukides ne se préoccupe aucunement de la fiction que représentait à cette époque l'institution du califat qui était dépouillée de toutes ses prérogatives temporelles, le pouvoir effectif étant aux mains du sultan türk. Ce dernier devient « l'ombre de Dieu sur terre » (*zill Allâh fi l-ard*), un concept d'origine sassanide, vite incorporé dans l'islam. En effet, jusque-là, c'était la prérogative du calife d'être porteur de ce titre. Malgré son attachement à

voir M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome, 1981, p. 550 ; pp. 575-584.

54. Jonas d'Orléans, *Le métier de roi (De institutione regia)*, op. cit., p. 92. La correction du roi est cependant tempérée par sa miséricorde.

55. J. Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France au XIII^e-XV^e siècle*, Paris, 1993, p. 168.

56. *Siasset Namèh*, op. cit., p. 184 ; *The Book of Government*, op. cit., p. 143.

57. *Siasset Namèh*, op. cit., p. 185 ; *The Book of Government*, op. cit., p. 143.

58. *Siasset Namèh*, op. cit., p. 11 ; *The Book of Government*, op. cit., p. 13.

l'islam sunnite, Nizâm al-Mulk a dégagé des traditions de la Perse antique tout ce qui pouvait contribuer à donner corps à la « bonne gouvernance » du sultan au service duquel il se trouvait. On retrouve, dans le *Siyar al-mulûk*, certains aspects de la théorie du pouvoir de la Perse sassanide, mais sous une formulation islamique.

Le second ouvrage marquant de cette période est le « Conseil des princes » (*Nasîhat al-mulûk*) d'Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî (m. 1111)⁵⁹. Nous sommes avec lui devant un homme d'un tout autre milieu. Il s'agit d'un éminent théologien, d'un juriste et d'un mystique dont la pensée originale a été influente en Iran et bien au-delà. Il était originaire du Khorassan, en Iran oriental, d'où sont issus de nombreux courants religieux : théologiques, juridiques, mystiques, etc. À la demande de Nizâm al-Mulk, al-Ghazâlî vint à Bagdad en qualité de professeur pour dispenser un enseignement à l'école religieuse (*al-madrasat al-nizâmiyya*), fondée dans la capitale abbasside par le vizir des Seldjoukides⁶⁰.

Charles-Henri de Fouchécour a bien retracé l'histoire textuelle du *Nasîhat al-mulûk*⁶¹. Il est composé en réalité de deux parties très différentes l'une de l'autre. Si l'authenticité de la première partie ne fait aucun doute, il n'en est pas de même de la seconde qui est essentiellement formée d'une compilation d'anecdotes, de conseils et de sentences qui ont pour source des écrits anciens. Comme l'a souligné Charles-Henri de Fouchécour, les deux parties du *Nasîhat al-mulûk* ont été traduites en arabe en un ensemble cohérent dès le XII^e siècle⁶². Très tôt, les deux parties du texte ont donc été considérées comme une œuvre authentique d'al-Ghazâlî. Cependant, une tradition manuscrite donne la première partie du *Nasîhat al-mulûk* comme une composition indépendante⁶³. La question de l'authenticité de cette seconde partie se pose, si l'on étudie l'histoire de la pensée morale et

59. Il existe une traduction anglaise du texte : *Ghazâlî's Book of Counsel for Kings* (*Nasîhat al-mulûk*), translated by F. R. C. Bagley, Londres, Oxford University Press, 1964.

60. Sur al-Ghazâlî, voir F. R. C. Bagley, « Introduction » à *Ghazâlî's Book of Counsel for Kings*, *op. cit.*, pp. ix-lxxiv ; W. Montgomery Watt, « al-Ghazâlî », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. 2, pp. 1062-1066.

61. *Moralia*, *op. cit.*, pp. 389-390.

62. Les deux parties du *Nasîhat al-mulûk* furent traduites sous le titre : *al-Tibr al-masbûk fî nasîhat al-mulûk* ; l'ouvrage est dédié à l'atabek de Mossoul, Alp Qutlugh (m. 595/1199), voir *Moralia*, *op. cit.*, p. 391, note 104.

63. C'est le cas du plus ancien manuscrit connu qui est daté de 1309, *Moralia*, *op. cit.*, p. 391, note 105.

politique d'al-Ghazâlî⁶⁴. Mais, le problème de l'authenticité de cette seconde partie du texte est de moindre importance si l'on s'intéresse aux courants de pensée dans la tradition des Miroirs des princes dans la Perse médiévale. Il suffit de la considérer comme l'œuvre originale d'un auteur anonyme que nous désignerons sous le titre « Pseudo-Ghazâlî ».

La première partie du *Nasîbat al-mulûk* a été rédigée à partir d'une autre œuvre d'al-Ghazâlî : « L'alchimie du bonheur » (*Kîmiyâ-yi sa'âdat*), une adaptation en persan de l'un des plus célèbres ouvrages qu'il composa en arabe : « La reviviscence des sciences religieuses » (*Ihyâ' 'ulûm al-dîn*). Cette version arabe ne comportait pas de Miroir des princes, mais, pour l'adapter à un contexte persan, où la préoccupation éthique et morale était dominante, al-Ghazâlî a inclus dans « L'alchimie du bonheur » un petit traité éthique, lequel lui a servi de base pour la rédaction du *Nasîbat al-mulûk*⁶⁵.

La première partie du *Nasîbat al-mulûk* expose des considérations sur la foi, sur le monde et sur la mort. Le dessein de l'auteur est d'ordre moral. Dans sa façon de gouverner, le prince joue, ici-bas, son salut dans l'au-delà ou sa perte éternelle⁶⁶. Il doit exercer son pouvoir en se référant à la charia, mais par l'intermédiaire des ulémas qui, dans ce dispositif nouveau par rapport à Nizâm al-Mulk, deviennent ses conseillers. On constate que le savant en sciences religieuses remplace ici le sage conseiller du roi sassanide. Dans le *Nasîbat al-mulûk*, le bon prince est le « calife ascète » dont le modèle est représenté par le second calife de l'islam 'Umar b. al-Khattâb (r. 634-644). Dans cette première partie du *Nasîbat al-mulûk*, le prince ne tiendra sa place qu'en exerçant la vertu de justice, à travers l'application de la charia⁶⁷.

La seconde partie du *Nasîbat al-mulûk*, ou « Pseudo-Ghazâlî », est divisée en sept chapitres. Le premier est d'une longueur inhabituelle puisqu'il constitue près de la moitié du livre. Les autres chapitres sont consacrés à l'office de vizir, à celui de secrétaire, à la vertu royale, au haut dessein du prince et aux grands personnages de l'État. Un chapitre est consacré aux

64. A. K. S. Lambton considère que les deux parties du *Nasîbat al-mulûk* sont d'al-Ghazâlî, voir « The Theory of Kindship in the *Nasîbat ul-mulûk* of Ghazâlî », *Islamic Quarterly*, vol. 1 (1954), pp. 47-55. Sur la mauvaise attribution du texte à al-Ghazâlî, voir P. Crone, « Did al-Ghazâlî Write a Mirror for Princes ? On the Authorship of the *Nasîbat al-mulûk* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 10 (1987), pp. 167-191 ; C. Hillenbrand, « Islamic Orthodoxy or Realpolitik ? Al-Ghazâlî's Views on Government », *Iran*, vol. 26 (1988), pp. 88-94.

65. *Moralia*, *op. cit.*, p. 389.

66. *Moralia*, *op. cit.*, p. 395.

67. *Moralia*, *op. cit.*, pp. 395-396.

sentences morales ; un autre aux paroles des sages ; le dernier concerne les femmes⁶⁸.

Dans la première partie du *Nasîbat al-mulûk*, al-Ghazâlî considère que le sultan est le lieutenant (*nâ'ib*) de Dieu sur la Terre alors que, dans le « Pseudo-Ghazâlî », le principe du sultan lieutenant de Dieu sur la Terre a disparu. Comme dans *le Shâh-nâma*, le don qui accompagne l'octroi de la royauté est la gloire royale (*farr-i îzadî*). L'auteur insiste sur le devoir de coercition du prince, en vertu du fait que la « contrainte (*siyâsa*) tyrannique est préférable au déchaînement de la violence des gens du peuple⁶⁹ ». Le terme *siyâsa* est mis en relation le mot *heyba*, qui désigne la crainte inspirée par la majesté du prince. L'auteur du « Pseudo-Ghazâlî » écrit : « La plus grande grâce après la foi islamique est la santé du corps et la sécurité. Or la sécurité provient de la *siyâsa* du roi [...]. Le roi doit exercer la contrainte (*siyâsa*) et il doit être sévère (*bâ siyâsa buvad*) [...]. Aujourd'hui, le prince doit avoir cette sévérité (*siyâsa*) et cette majesté (*heyba*) parce que les gens ne sont plus comme autrefois, ils sont effrontés et grossiers⁷⁰. »

Il est difficile d'admettre que cette seconde partie du *Nasîbat al-mulûk* soit de la plume d'al-Ghazâlî. En effet, cela témoignerait de la part de l'auteur d'un retour à la théorie sassanide de la fonction royale par rapport à la première partie du texte dans laquelle al-Ghazâlî avait imprimé une forte marque islamique en donnant aux ulémas une place qu'ils n'avaient pas dans les Miroirs des princes précédents. Nous sommes sans doute devant un texte rédigé par un auteur qui a voulu intégrer l'œuvre d'al-Ghazâlî dans la tradition iranienne et qui a cherché à « persaniser » sa pensée dans le domaine de l'art de gouverner.

On constate que, jusqu'à la fin du XII^e siècle, les Miroirs des princes de la tradition persane, mis à part le *Nasîbat al-mulûk* authentique d'al-Ghazâlî, restent fidèles, sous des habits islamiques, à la tradition sassanide de gouvernement : pouvoir d'inspiration divine, nécessité de maintenir l'ordre par la force coercitive, importance donnée aux conseillers du prince. Nous avons mis en relief les vertus, qualités et devoirs du souverain idéal des Miroirs des princes persans. Il nous faut maintenant examiner comment, en fonction des événements historiques, la théorie politique a évolué dans l'islam. Nous appuyant sur les Miroirs des princes présentés ci-dessus, nous tenterons de mettre en perspective les théories d'éthique gouvernementale qui s'en dégagent avec les théories sunnites.

68. *Moralia*, op. cit., p. 396. Tous les Miroirs des princes comportent un chapitre sur les femmes qui ne les met guère en valeur.

69. *Moralia*, op. cit., p. 401.

70. *Moralia*, op. cit., p. 401.

ÉVOLUTION DE LA PENSÉE POLITIQUE ENTRE LES XI^e ET XIV^e SIÈCLES

Toutes les théories politiques islamiques partent du présupposé que le gouvernement existe en vertu d'un contrat entre Dieu et la communauté musulmane, contrat basé sur la loi religieuse, la charia. L'empire musulman (*dâr al-islâm*) est considéré comme l'endroit où règne la justice (*dâr al-'adl*) parce que les prescriptions du Coran y sont observées. Selon la révélation coranique, seul le chef de la communauté, le calife (ou l'imâm), qui est doté de qualités spécifiques, est capable de faire appliquer la charia. La base de la structure politique est la communauté des croyants (*umma*), à savoir l'ensemble des individus qui sont liés les uns aux autres par les liens de la religion. L'organisation interne de la *umma* est définie par la soumission commune à la loi divine, la charia, et à la tête temporelle de la communauté, le calife. L'autorité scripturaire sur laquelle se fonde ce principe est le verset coranique : « Obéissez à Dieu, à son prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité⁷¹. » Cette conception du pouvoir est, comme on peut le constater, assez éloignée de la théorie sassanide même si, dans cette dernière, le lien entre pouvoir et religion est bien marqué.

Le premier auteur à proposer une véritable théorie du gouvernement dans l'islam, désigné comme la théorie de l'*imâma*, est al-Mâwardî (m. 1058) dans ses « Principes de gouvernement » (*Abkâm al-sultâniyya*)⁷². Ce traité a été accepté par les savants sunnites comme un texte « canonique ». Les sunnites tirent leur nom d'un courant qui devint prééminent au IX^e siècle sous le nom de « gens de la *sunna* [du prophète] et du *consensus* » (*abl al-sunna wa l-jamâ'a*)⁷³. Selon la théorie de l'*imâma*, le calife doit être d'origine

71. Coran, sourate 4 : 59. Dans l'Occident médiéval, les sujets doivent également obéissance au pouvoir royal étant donné qu'il a été institué par Dieu. La désobéissance au roi reviendrait à se rebeller contre l'ordre de Dieu. Cette vision du pouvoir est fondée sur l'épître aux Romains, voir Jonas d'Orléans, *Le métier de roi (De institutione regia)*, *op. cit.*, p. 221, p. 220, note 3.

72. C. Brockelmann, « al-Mâwardî », *Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd., vol. 6, pp. 859-860. Le texte a été traduit par E. Fagnan sous le titre : *Traité des statuts gouvernementaux*, Alger, 1915 (réédition, Paris, 1982) ; voir également E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, pp. 27-37 ; H. Laoust, « L'action et la pensée politique d'al-Mâwardî », *Revue des études islamiques*, vol. 36 (1958), pp. 11-92.

73. Au début du X^e siècle, la majorité des musulmans avaient accepté les convictions politiques des sunnites, mais les adhérents au consensus (*ijmâ'*) étaient divisés sur les questions théologiques, voir P. Crone, *God's Rule : Government and Islam*, New York, 2004, p. 219.

quraychite, comme le prophète Muhammad ; il doit être mâle et adulte ; il ne doit présenter aucun handicap physique ou mental ; il doit être courageux pour mener la guerre sainte, le jihad. En outre, le calife doit être doté de la vertu de justice (*'adâla*), à savoir un état de perfection morale et religieuse impeccable. Sa fonction première est de juger les actes de ses sujets. Afin d'être en mesure d'assumer cette fonction fondamentale, il doit posséder la connaissance des Écritures (*'ilm*) qui est indispensable pour être capable de bien interpréter la charia. La vertu de justice et le savoir religieux ont joué un rôle important dans la théorie médiévale de gouvernement dans sa formulation la plus influencée par l'islam. L'autorité du calife est vue en liaison directe avec l'un de ses principaux devoirs : faire appliquer la charia et les préceptes de l'islam. Cependant, au moment où al-Mâwardî écrit, nombreux sont les pouvoirs indépendants et les groupes rebelles au sein du *dâr al-islâm*. L'existence même du califat est sur le point de devenir une fiction. Dans ses *Abkâm al-sultâniyya*, al-Mâwardî tente de donner forme à un gouvernement islamique idéal dans lequel existerait une paix perpétuelle entre les membres d'une *umma* universelle. Mais le fossé entre la théorie et la pratique est déjà bien visible.

À l'époque d'al-Ghazâlî, la fiction de la théorie d'al-Mâwardî est encore plus patente. Bagdad est aux mains des Türks seldjoukides, qui toutefois sont musulmans. Certains savants en sciences religieuses prétendent que, dans ces conditions politiques nouvelles, l'*imâma* n'a plus sa raison d'être. Al-Ghazâlî rejette cette vision des choses parce que, selon lui, si l'*imâma* disparaît, la communauté musulmane ne peut plus exister. En effet, selon la théorie développée quelques décennies plus tôt par al-Mâwardî, sans *imâm* toutes les fonctions religieuses communautaires qui attestent l'existence de la *umma* sont suspendues : prière du vendredi, pèlerinage à la Mekke (*hâjj*), collecte de l'aumône légale (*zakât*), guerre sainte (*jibâd*), application des peines légales prescrites par le Coran (*budûd Allâh*)⁷⁴. Avec pragmatisme, al-Ghazâlî élabore une nouvelle théorie politique compatible avec les conditions politiques de l'époque⁷⁵. Maintenant, dit-il, les musulmans appartiennent à deux communautés différentes : l'une qui, basée sur le Coran et la charia, est religieuse, l'autre qui relève de la situation politique et dépend du pouvoir séculier. En tant que sujets du sultan, les musulmans sont dans des royaumes

74. P. Crone, *God's Rule : Government and Islam*, op. cit., p. 242.

75. Sur cet aspect de son œuvre, voir H. Laoust, *La politique de Ghazâlî*, Paris, 1970.

éphémères, dirigés par des souverains qui ne possèdent plus les qualités qui étaient requises pour être calife. Mais, la *umma* a besoin d'eux pour assurer sa sécurité interne et vis-à-vis des dangers extérieurs. Par conséquent, les garants de la religion sont les ulémas dont la tâche est de reconnaître et de cautionner le pouvoir en place. Une vacance du pouvoir, selon al-Ghazâlî, conduirait à l'anarchie et à la fin de la cohésion de la *umma*. Pour résoudre le problème politique qui se pose, al-Ghazâlî partage les tâches entre le calife, le sultan et les ulémas. Le sultan dispose de la force (*shawqa*) qui assure la sécurité de la *umma*, le calife est en charge de sa caution morale, tandis que les ulémas expriment l'autorité de la charia⁷⁶. La théorie d'al-Ghazâlî eut la vie courte. À partir de cette époque, le califat n'a même plus de pouvoir institutionnel, c'est le sultan qui est l'ombre de Dieu sur terre. Ce changement majeur dans la théorie du gouvernement islamique contribua à l'absolutisme du pouvoir sultanien, ou peut-être même à le créer.

Une nouvelle phase dans l'évolution de la théorie du pouvoir dans l'islam se produisit en 1258, lorsque les Mongols s'emparèrent de Bagdad et abolirent le califat abbasside⁷⁷. L'empire musulman d'Orient, dont le monde iranien représentait le cœur, tomba, pour plusieurs décennies, aux mains d'un pouvoir non musulman. À partir du XIII^e siècle, des Miroirs des princes et des traités d'éthique gouvernementale furent rédigés dans l'aire culturelle iranienne, mais l'on ne trouve plus de très grands textes comme avant les premières années du XIII^e siècle. Les *Akhlâq-i nâsirî* de Nasîr al-Dîn al-Tûsî marquent la transition avec une nouvelle période dans la tradition à rédiger des livres de conseils politiques⁷⁸. Influencé par la philosophie grecque, Nasîr

76. À propos de la répartition du pouvoir entre ces différentes sources d'autorité, morale et politique, on peut tenter un rapprochement avec l'Occident latin, en particulier à l'époque carolingienne. En effet, les prêtres (dans l'islam les califes et les ulémas) étaient les détenteurs de l'*autoritas* qui, dans ce contexte, désignait l'autorité morale. L'exercice des pouvoirs publics (*potestas*) était à la charge de l'empereur (dans l'islam à la charge du sultan), voir Jonas d'Orléans, *Le métier de roi (De institutione regia)*, *op. cit.*, p. 77.

77. Le califat abbasside fut restauré à des fins de légitimité politique au Caire par le sultan mamelouk Baybars (r. 1260-1277). Cependant, sans aucun pouvoir politique, le nouveau calife n'avait qu'une fonction symbolique.

78. M. Subtelny, *Le monde est un jardin*, *op. cit.*, p. 59. Quelques petits traités d'éthique gouvernementale furent également intégrés dans des chroniques historiques, voir L. Marlow, « The Way of Viziers and the Lamp of Commanders (*Minbâj al-wuzarâ' wa-sirâj al-umarâ'*) of Ahmad al-Isfahbadhî and the Literary and Political Culture of Early Fourteenth-Century Iran », *op. cit.*, en particulier le tableau récapitulatif, p. 193.

al-Dîn al-Tûsî utilise des concepts hérités d'Aristote, comme, par exemple, celui du roi « sage gouvernant du monde » (*mudabbîr-i 'âlam*)⁷⁹, il insiste cependant, comme dans les théories sunnites, sur le fait que tout bon prince doit être assisté (*ta'yid*) par Dieu car cela est une preuve de sa légitimité.

Après la chute de Bagdad, il faut se tourner vers la Syrie (*Bilâd al-Shâm*) pour voir émerger d'autres théories de gouvernement. Le célèbre penseur hanbalite Ibn Taymiyya (m. 1328) a mené le jihad en paroles et les armes à la main pendant les dernières invasions des Mongols d'Iran en Syrie (entre 1300 et 1304)⁸⁰. Ibn Taymiyya exprime ses idées politiques dans divers écrits⁸¹. Si la religion et le pouvoir sont séparés, dit-il, le désordre s'installe dans l'État. Cette thèse n'est pas nouvelle : plutôt un mauvais souverain que le chaos. Il fait preuve à son tour du même pragmatisme politique qu'al-Ghazâlî deux siècles et demi plus tôt. Ibn Taymiyya considère l'époque du prophète et de ses compagnons comme l'âge d'or de l'islam, le seul moment où l'unité politique de la communauté était réelle. Il ne s'agit pas pour le penseur hanbalite de plaider pour une unité politique fictive, mais pour une forme de solidarité dans laquelle chaque pouvoir autonome appartiendrait à un ensemble plus vaste. Selon Ibn Taymiyya, l'autorité du sultan provient de sa capacité à faire appliquer les obligations canoniques. Les sujets sont tenus d'obéir à un souverain ignorant ou injuste, en vertu de la prescription coranique déjà invoquée. Rien de très neuf dans cette théorie qui n'est qu'une simple adaptation aux conditions historiques auxquelles Ibn Taymiyya se trouvait alors confronté. Il admet que les véritables détenteurs du pouvoir sont les sultans mamelouks et leurs émirs, d'autant plus qu'ils ont sauvé la Syrie du péril mongol en arrêtant les troupes ennemies en 1260 à 'Ayn Jâlût en Palestine⁸². Il reprend, dans une certaine mesure, la théorie

79. Ch. Jambet, « Idéal politique et politique idéale selon Nasîr al-Dîn Tûsî », *op. cit.*, p. 41.

80. À cette époque, les souverains mongols d'Iran étaient convertis à l'islam, les combattre posait un problème d'ordre juridique. Sur cette question et le rôle joué par Ibn Taymiyya, voir D. Aigle, « The Mongol Invasions of Bilâd al-Shâm by Ghâzân Khân and Ibn Taymiyya's three "Anti-Mongol" Fatwas », *Mamluk Studies Review*, vol. 11/2 (2007), pp. 1-31.

81. La littérature sur Ibn Taymiyya est très abondante, nous renvoyons aux travaux d'H. Laoust : « Ibn Taymiyya », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. 3, pp. 976-979 ; *idem*, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî al-Dîn Ibn Taymîya*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1939. Sur sa pensée politique, voir A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, *op. cit.*, pp. 143-151.

82. Les sultans mamelouks qui gouvernaient la Syrie et l'Égypte étaient une caste militaire, des esclaves d'origine türke éduqués à l'art de la guerre et islamisés ; ils

d'al-Ghazâlî. Les émirs détiennent le pouvoir de contrainte (*shawqa*) et la force coercitive (*siyâsa*), tandis que les ulémas disposent de la connaissance des Écritures (*'ilm*) ; les uns et les autres sont au service de la charia. L'espace entre charia et *siyâsa* est aboli par le titre même de son ouvrage : « Le livre de la gouvernance législative » (*Kitâb al-siyâsa al-shar'îyya*)⁸³, qui est un traité sur les principes généraux d'une « divine gouvernance » (*siyâsa ilâbiyya*)⁸⁴. Dans l'ensemble de ce texte, Ibn Taymiyya insiste sur la nécessité d'un pouvoir coercitif, indispensable pour maintenir la discipline et l'ordre politique⁸⁵. En théorie, le politique est soumis au religieux, mais dans la thèse élaborée par Ibn Taymiyya, la référence au califat – bien qu'il existe de manière fictive au Caire – a totalement disparu.

La position qui fut finalement retenue après la chute du califat abbasside est résumée dans les paroles de Badr al-Dîn b. Jamâ'a (m. 1333), un célèbre cadî de Damas, qui était contemporain d'Ibn Taymiyya⁸⁶. Il déclare : « Le souverain a le droit de gouverner jusqu'à ce qu'un autre plus fort s'empare du pouvoir et gouverne à sa place, tout gouvernement, même s'il existe des raisons pour le critiquer, est meilleur qu'une vacance du pouvoir ; entre deux mots il faut choisir le moindre⁸⁷. » Les guerres qui avaient opposé les musulmans pendant les premiers siècles de l'islam, en particulier pendant le califat du quatrième calife, 'Alî b. Abî Tâlib (r. 656-661)⁸⁸, marquèrent

avaient servi les sultans ayyoubides avant de s'emparer du pouvoir. Sur le terme « mamlûk » qui, littéralement, signifie « chose possédée », voir D. Ayalon, « Mamlûk », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. 6, pp. 299-305 ; sur l'histoire politique du sultanat mamelouk, voir P.M. Holt, « Mamlûks », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. 6, pp. 305-315.

83. H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taymîya. Traduction annotée de la siyâsa shar'îya*, Beyrouth, Institut français d'études arabes, 1948.

84. A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, *op. cit.*, p. 144.

85. A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, *op. cit.*, p. 145.

86. K. S. Salibi, « Ibn Jamâ'a », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. 3, pp. 771-772 ; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, *op. cit.*, pp. 138-143. Ibn Jamâ'a est l'auteur d'un traité de gouvernement intitulé : *Tabrîr al-abkâm fî tadbîr abl al-islâm*, assez proche de celui d'al-Mâwardî. Il a été édité et traduit par H. Kofler, « Handbuch des islamischen Staats- und Verwaltungsrechtes von Badr-al-Dîn Ibn Gamâ'ah », *Islamica*, vol. 6/4 (1934), pp. 349-414 ; vol. 7/1 (1935), pp. 1-64 ; *Schlussheft* (1938), pp. 18-129.

87. Citation d'après A. K. S. Lambton, « Islamic Political Thought », *op. cit.*, p. 415.

88. Sur le califat de 'Alî b. Abî Tâlib, voir H. A. R. Gibb, « 'Alî », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. 1, pp. 392-397 ; E. Kohlberg, « 'Alî b. Abî Tâlib », *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 843-845.

profondément les esprits jusqu'à la fin du Moyen Âge. La crainte du chaos politique et social a considérablement influencé les auteurs de traités de gouvernement et de Miroirs des princes, ce qui a conduit à un grand conservatisme dans la pensée politique dogmatique de l'islam. C'est sans doute la raison pour laquelle ces ouvrages font assez rarement à des faits historiques précis, contrairement à beaucoup de ceux qui ont été produits dans l'Occident latin, surtout à partir du XIII^e siècle⁸⁹.

Résumé et conclusion

Les textes présentés dans cette étude sont des textes dogmatiques, ils expriment un idéal, qui n'est pas obligatoirement mis en œuvre. Deux courants principaux se dégagent de la littérature de conseils politiques dans le monde iranien, mis à part ceux plus minoritaires, en tout cas moins célèbres, issus des courants philosophiques et soufis⁹⁰. On remarque que nombre de textes tentent de maintenir la tradition persane sassanide, tout en l'adaptant au nouveau contexte islamique, tandis qu'un certain nombre d'autres textes tendent vers une moralisation islamique de la fonction du chef de la *umma*. Le modèle du « calife ascète » d'al-Ghazâlî en est une illustration. Cette vision de la capacité à gouverner, l'une plus proche de la sagesse persane antique, l'autre, formulée selon des normes islamiques, conduit à poser, en guise de conclusion, quatre questions auxquelles je tenterai de suggérer quelques pistes de réflexion. Quelle est, dans cette tradition d'éthique princière et gouvernementale islamique, la façon de concevoir l'exercice de la justice par le prince ? Quelle attitude adopter envers un souverain qui ne respecte pas la loi religieuse, la charia, voire qui est tyrannique envers ses sujets ? Quelle est l'importance donnée aux conseillers de celui qui est le détenteur de l'autorité ? Enfin, quelles ont été les répercussions de l'évolution historique du monde iranien, et plus largement de l'Orient musulman, sur la conception du pouvoir dans l'islam médiéval ?

89. La bibliographie sur les Miroirs des princes et autres traités d'éthique gouvernementale dans l'Occident latin est très abondante, nous nous bornons à renvoyer à un ouvrage relativement ancien, mais qui est toujours une référence pour la période carolingienne : H. H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1967 ; pour les périodes postérieures, voir, entre autres, J. Krynen, *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380-1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris, 1981 ; *idem*, *L'empire du roi*, *op.cit* ; *Miroirs et jeux de miroirs dans la littérature médiévale*, F. Pomel (dir.), Rennes, 2003.

90. Une recherche qui serait systématiquement menée sur les textes qui ne sont pas encore édités pourrait apporter des éléments nouveaux.

Dans les textes qui ont été présentés et discutés dans cette étude, on remarque que le concept de justice n'a pas la même signification selon que l'auteur de l'ouvrage se situe dans la tradition sassanide ou islamique. Dans le premier cas, la justice du prince est liée à sa sagesse et, surtout, à sa capacité de maintenir chaque sujet à la place qui lui a été assignée. Le souverain met en œuvre un « cercle de justice » qui repose sur l'équilibre entre les différentes composantes de la société. Dans ce système de pensée, de cet équilibre social rigide résulte la justice, donc la prospérité dans le royaume. On en arrive, il faut bien le dire, à une société figée où la « mobilité sociale⁹¹ » semble difficile. Dans le second cas, la justice est le reflet d'une application stricte de la charia. Le devoir du calife (ou du sultan), selon les époques et l'équilibre du pouvoir entre ces deux sources d'autorité, est de faire appliquer la loi religieuse dans l'espace qui est sous son contrôle. L'empire musulman, le *dâr al-islâm*, par l'application de cette loi religieuse, unificatrice entre tous les membres de la *umma*, devient l'empire où règne la justice, le *dâr al-'adl*. On pourrait imaginer que, selon ce principe, les membres de la *umma* ne sont pas assignés à une place d'où ils ne peuvent plus s'échapper. Mais si l'on étudie de plus près les textes, par exemple les *Akblâq-i Nâsirî* de Nasîr al-Dîn al-Tûsî, dont la pensée fut influencée par la philosophie grecque et la Perse sassanide, il n'en est rien. La fonction royale a pour finalité l'ordre (*al-nizâm*), ce qui correspond, comme le souligne Christian Jambet, au *nomos* grec⁹². Le souverain est le « régulateur de la cité vertueuse » (*mudabbir-i madîna-i fâzila*). Il a pour tâche « d'assurer que les quatre classes de la société soient en équilibre (*i'tidâl*), que chacun garde sa place et que personne ne transgresse les limites de la position sociale (*martaba*)⁹³. » Selon Nasîr al-Dîn al-Tûsî, celui qui est en charge de réguler la société est un monarque absolu qui maintient la justice en exerçant le pouvoir de coercition (*siyâsa*) dont la légitimité est fondée sur l'application de la charia. Le rapport qui est ainsi établi entre la religion et la justice, et donc entre cette dernière et la stabilité sociale et politique est conforme à la division sassanide de la société, telle qu'elle se reflète dans la plupart des Miroirs des princes persans. Comme al-Mas'ûdî, l'historien arabe évoqué plus haut le faisait déjà remarquer au x^e siècle : la royauté et la religion dans l'islam iranien sont deux sœurs jumelles, un concept hérité de la Perse sassanide. En pratique, l'islam a

91. Je suis consciente qu'ici, l'emploi de ces termes, est un peu anachronique.

92. Ch. Jambet, « Idéal politique et politique idéale selon Nasîr al-Dîn Tûsî », *op. cit.*, p. 52.

93. M. Subtelny, *Le monde est un jardin*, *op. cit.*, p. 59.

cependant montré sa capacité à admettre une certaine mobilité sociale entre les différentes classes. Les capacités intellectuelles, la connaissance du savoir religieux, la capacité à écrire en arabe ont permis à des Persans de moindre niveau social d'accéder à des charges élevées dans la hiérarchie du pouvoir, comme, par exemple, dans les services de la chancellerie du calife, du sultan türk ou des khans mongols.

Dans la formulation islamique de la théorie du gouvernement, on a vu qu'en vertu du célèbre verset coranique mentionné ci-dessus, la rébellion contre un souverain qui ne respecte pas lui-même la charia était interdite. L'islam, pendant tout le Moyen Âge, a eu peur du chaos politique, religieux et social qui en résulte. On doit obéir à celui que Dieu a choisi pour diriger son peuple. Cette idée a été développée, entre autres, par Nizâm al-Mulk. On remarquera que cette vision du pouvoir nous rapproche de l'un des thèmes majeurs de la littérature apocalyptique, qu'elle soit chrétienne ou islamique. L'envoi par Dieu d'un souverain tyrannique, donc injuste – dans l'islam un souverain qui ne respecte pas la charia – est la conséquence logique du mauvais comportement de la communauté religieuse⁹⁴. Ce souverain tyrannique est, en quelque sorte, un instrument de la rédemption du peuple pécheur. C'est un peu cette idée que l'on trouve dans les traités d'éthique gouvernementale et les Miroirs des princes islamiques dans lesquels il est mentionné qu'il faut supporter le souverain tyrannique et injuste sans se rebeller. Qu'en est-il dans les textes influencés par la tradition sassanide ? A-t-on le droit de se révolter contre un souverain injuste ? On ne le peut pas davantage parce que le souverain est le réceptacle de la gloire divine (*farr-i îzâdî*). Il possède la majesté qui inspire la crainte (*heyba*). D'ailleurs, si la gloire divine lui a été accordée n'est-ce pas là le signe qu'il est, comme les prophètes, un élu de Dieu, un sage ? Le charisme royal, dans la théorie sassanide de la royauté, dont ont hérité nombre d'ouvrages de conseils politiques en Iran médiéval, ne permet aucun acte de rébellion contre le détenteur du pouvoir, du moins en théorie. Il n'est pas inutile de rappeler que, dans l'islam iranien, la royauté d'inspiration divine préislamique n'a pas posé de problème particulier pour que ce principe soit accepté, alors que ce

94. Cette idée est présente dans certains Miroirs des princes rédigés par des clercs comme Jonas d'Orléans qui, s'appuyant sur Isidore de Séville, écrit : « Quand les rois sont bons, c'est un don de Dieu ; mais quand ils sont mauvais, c'est la faute du peuple [...]. Car, quand Dieu est en colère, les peuples reçoivent un chef à la mesure de leur péché », Jonas d'Orléans, *Le métier de roi (De institutione regia)*, op. cit., p. 197.

fut loin d'être le cas en Occident latin au moins jusqu'au XIII^e siècle. En effet, jusqu'à cette date, les auteurs de Miroirs des princes qui étaient des clercs cherchèrent à éviter que le caractère « sacré » du roi ne débouchât sur un caractère divin ou sacerdotal de la fonction royale. Jonas d'Orléans évite toute allusion qui pourrait conférer au roi un charisme particulier : sacre et onction royale. Contrairement à Smaragde dans son *Via regia*⁹⁵, il n'emploie jamais, à propos du prince, le terme de vicaire de Dieu (*vicarius Dei*)⁹⁶. Le roi exerce une fonction (*officium*) et ne détient qu'un simple ministère (*ministerium*) qui lui a été confié par Dieu. Ces réticences sur le caractère sacré du roi furent peu à peu levées à partir du XIII^e siècle. Aux XIV^e-XV^e siècles, les rois de France se voient réserver le titre de « roi très chrétien » (*rex christianissimus*)⁹⁷. La conséquence de l'exclusivité de ce titre eut des répercussions doctrinales importantes : la royauté chrétienne du roi de France se transforma de la sorte en une royauté de droit divin⁹⁸, comme cela était le cas dans l'Iran sassanide, avec pour conséquence directe l'absolutisme du pouvoir.

Cette réflexion sur le caractère sacré de la royauté me conduit à la troisième question posée aux textes dont il a été question dans cette étude. On a constaté le rôle majeur joué par le sage conseiller du roi. Dans le *Shâbnâma*, Ferdawsî a articulé sa réflexion sur la sagesse royale sur le couple modèle que forment Khosraw Anûshîrvân et son ministre Bozorgmehr. Ils sont les deux figures centrales du « Livre des rois ». Ce texte fondateur de l'identité iranienne a été rédigé à une époque où l'Iran avait été incorporé dans le *dâr al-islâm* depuis plus de cinq siècles. Cependant, l'islam persan a hérité du thème sassanide du roi conseillé par les sages. Nizâm al-Mulk n'est-il pas le modèle du sage vizir, conseiller d'un sultan d'origine türke ? Cela en tout cas transparaît dans son *Siyar al-mulûk* et à travers de nombreux exemples historiques. Cette idée du vizir conseiller du prince est reprise par l'auteur du « Pseudo-Ghazâlî ». On a pu également remarquer qu'al-Ghazâlî, éminemment reconnu pour son attachement à l'islam, a maintenu une place au conseiller du roi hérité de la sagesse sassanide dans la théorie du pouvoir qu'il a élaborée dans son *Nasîbat al-mulûk*. Sunnite convaincu, al-Ghazâlî est demeuré attaché à cet héritage de la Perse antique. Chez lui,

95. Ce texte, dédié à Louis le Pieux, fut rédigé entre 819 et 830.

96. Jonas d'Orléans, *Le métier de roi (De institutione regia)*, *op. cit.*, pp. 88-89.

97. L'usage du terme *christianissimus* était ancien. Il faisait partie des épithètes louangeuses dont étaient dotés certains souverains, mais il n'était pas réservé uniquement aux rois de France, voir J. Krynen, *L'empire du roi*, *op. cit.*, p. 345.

98. J. Krynen, *L'empire du roi*, *op. cit.*, p. 348.

le sultan n'est plus conseillé par les sages, mais par les ulémas, qui apportent leur caution morale au choix du calife par le sultan türk. À son époque, les sultans seldjoukides détiennent incontestablement l'autorité politique et la force militaire capable de protéger les sujets du royaume. Tout le dispositif mis en place par al-Ghazâlî n'était en réalité qu'une fiction qui cherchait à apporter une réponse à une situation politique nouvelle : la soumission de fait du pouvoir califal à celui du sultanat seldjoukide.

L'évolution historique de la partie orientale du monde musulman, dont l'Iran au sens large du terme constitua le cœur pendant plusieurs siècles, ont fait évoluer la fonction princière et la théorie du pouvoir. Après l'installation des Mongols, non-musulmans, dans l'ancienne capitale abbasside, comme on l'a constaté ci-dessus, la réflexion politique s'est déplacée vers la Syrie, qui était à son tour face une situation politique nouvelle. Cependant, comme aux époques précédentes, pendant lesquelles la structure califale avait été considérablement bouleversée, la plupart des auteurs ont adopté le même pragmatisme politique par rapport au pouvoir en place. La théorie politique dans l'islam médiéval – telle qu'elle s'est exprimée dans les Miroirs des princes persans et dans les ouvrages dogmatiques sunnites – est marquée par un grand conservatisme. Le souverain doit faire usage de la force coercitive (*siyâsa*) ; il est impossible, du moins en théorie, de se rebeller contre lui, même s'il se montre tyrannique envers ses sujets. Cette soumission à un souverain dénué des vertus cardinales dont tout bon prince devait en théorie être doté pour être digne d'honorer sa fonction a conduit, sans aucun doute, à l'absolutisme du pouvoir sultanien dans l'Orient musulman.

Denise AIGLE

Directeur d'études à l'EPHE (Paris, Sorbonne)
Chercheur à l'UMR 8167 «Orient et Méditerranée»