



HAL
open science

Al-Ghazâlî, conseiller du prince

Katia Zakharia

► **To cite this version:**

Katia Zakharia. Al-Ghazâlî, conseiller du prince. Ali Cheiban et Katia Zakharia. Savoirs et pouvoirs-Genèse des traditions et traditions réinventées, Maison de l'Orient méditerranéen, pp.210-234, 2007, Orient-Méditerranée, 978-2903264895. <hal-01426692>

HAL Id: hal-01426692

<https://hal.science/hal-01426692v1>

Submitted on 4 Jan 2017

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.



HAL Authorization

Al-Ghazâlî, conseiller du prince

Par

Katia Zakharia

Université Lumière Lyon 2*

Sache qu'Allah le Très-Haut a une demeure que l'on appelle la Géhenne, dont Il t'a fait le portier ; qu'Il t'a donné trois choses : le trésor, la cravache et l'épée ; qu'au moyen de ces trois choses, Il t'a intimé l'ordre d'empêcher les gens de passer cette porte. [...] Si tu ne fais pas ce que ton seigneur t'a ordonné, c'est toi qui seras à la tête des habitants du feu, qui auras la préséance pour entrer en ce lieu de perdition.¹

Diriger les créatures par l'exercice du pouvoir ne relève pas au premier ressort de la connaissance de la religion.²

Cette contribution a pour objectif de présenter dans leurs grandes lignes, deux miroirs des princes attribués par la tradition classique à Ghazâlî (m. 1111), *al-Tibr al-masbûk fî nasîhat al-mulûk* (*Les Lingots d'or pour conseiller les rois, désormais Lingots*)³ et *Maqâmât al-'ulamâ' bayna yaday al-khulafâ' wa-l-umarâ'* (*Les Séances des savants en présence des califes et des émirs, désormais Séances*)⁴, pour évoquer quelques-unes des questions qu'ils soulèvent. A cet effet, un rapide détour préalable par l'histoire littéraire, rappelant brièvement les principales caractéristiques de ce genre d'ouvrages et les implications conceptuelles des deux des expressions qui les désignent : *akhlâq al-mulûk* (éthique, comportement ou mœurs des rois)⁵ et *nasîhat al-mulûk* (conseils aux rois) n'est pas inutile.

1. Quelques données sur les miroirs des princes dans le monde arabo-musulman classique

On désigne aujourd'hui par l'expression « *nasîhat al-mulûk* », qui signifie littéralement le « fait de conseiller les rois », un ensemble d'ouvrages en langue arabe qui ont pour point commun de proposer une réflexion visant à définir le modèle du prince exemplaire. L'*Encyclopédie de l'Islam*, dans l'article intitulé *nasîhat al-mulûk*, précise en effet que cette expression « peut commodément servir à caractériser le genre de littérature islamique pré-

* depuis septembre 2015, Ciham (UMR 5648)

¹ Ghazâlî, *al-Tibr al-masbûk fî nasîhat al-mulûk* (*Les Lingots d'or pour conseiller les rois, désormais Lingots*), éd. Damaj M., Beyrouth, al-Mu'assasa al-Jâmi'iyya li-l-Dirâsât wa-l-Nashr wal-Tawzî', 1987, p. 119. Edition établie à partir de trois manuscrits et de deux versions imprimées, dont celle, la plus connue, de Himâ'î (bilingue persan- arabe).

² Ghazâlî, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, Beyrouth, Damas, Dâr al-Khayr, 1990, vol. 1, p. 28.

³ Ghazâlî, *Lingots*.

⁴ Ghazâlî, *Maqâmât al-'ulamâ' bayna yaday al-khulafâ' wa-l-umarâ'* (*Les Séances des savants en présence des califes et des émirs, désormais Séances*), éd. Hodaythî M., Bagdad, Dâr al-Hurriyya, s. d. L'éditeur iraquien de cet ouvrage a « censuré » huit séquences traitant des rois de la Perse pré-islamique. Je les aborderai plus loin à partir du manuscrit Landberg 275 (=Ahlwart 8537) conservé à Berlin.

⁵ *Akhlâq* signifie au départ « éthique » mais ses différents usages dans les miroirs seront examinés plus loin.

moderne consistant en conseils aux souverains et à leurs fonctionnaires à propos de la politique et du gouvernement [...], le comportement du chef de l'Etat à l'égard de Dieu et à l'égard des sujets [...] que Dieu a confiés à sa charge, la conduite de la guerre, la diplomatie et l'espionnage, etc. Tous ces sujets correspondent au genre de la littérature européenne médiévale des "miroirs des princes" »⁶.

Dans le monde arabo-musulman, les ouvrages de cette nature sont nés dans la première moitié du VIII^e siècle, avec la naissance de la prose littéraire en langue arabe, fondée par des secrétaires de chancellerie, s'interrogeant sur l'éthique générale, la déontologie de leur profession et les modes de régulation de leur relation aux autres, qu'ils les considèrent comme leurs supérieurs, leurs égaux ou leurs subalternes⁷. En d'autres termes, les plus anciens textes de prose littéraire sont des miroirs des princes⁸. On attribue ainsi à Abû al-'Alâ' Sâlim (m. ap. 743), secrétaire du dixième calife umayyade Hishâm Ibn 'Abd al-Malik (m. 743) une série d'épîtres qui auraient consisté, entre autre, à transmettre, en langue arabe, les conseils sur le gouvernement qu'Aristote aurait donnés à Alexandre⁹. Mais la naissance de la prose littéraire est surtout associée aux noms de 'Abd al-Hamîd Ibn Yahyâ al-Kâtib (m. 750) et de son disciple et ami 'Abd Allah Ibn al-Muqaffa' (m. 756). Du premier, unanimement apprécié depuis, on cite essentiellement son épître aux secrétaires et celle au prince héritier/légataire du pacte¹⁰ ; du second, plus contesté en raison des positions idéologiques qu'on lui attribue (à tort ou à raison), on retient *al-Adab al-kabîr* (le grand *adab*)¹¹, la *Risâla fî al-sahâba* (Epître à propos des compagnons [du prince])¹² ou encore le célèbre recueil de fables de *Kalîla wa-Dimna*¹³, qu'il a « adapté » du persan.

⁶ Bosworth C. E., « Nasîhat al-Mulûk », *EI*, VIII, p. 985-989.

⁷ Pour une brève présentation d'ensemble, voir Toelle H., Zakharia K., *A la découverte de la littérature arabe*, Paris, Flammarion, 2004, p. 159-162.

⁸ L'établissement de ces textes et leur reconstitution dans leur état premier, posent des problèmes considérables et se heurtent à des difficultés, voire à des impossibilités, qu'il n'y a pas lieu d'examiner ici.

⁹ Les écrits attribués à Sâlim, notamment ce pseudo-Aristote, sont présentés et étudiés par M. Grignaschi dans « Le Roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sâlim Abû-l-'Alâ' », in *Revue d'Etudes Orientales*, tome LXXX, Louvain, 1967 et « Les *Rasâ'il Aristâtâlîsa ilâ-l-Iskandar* de Sâlim Abû al-'Alâ' et l'activité culturelle à l'époque omayyade », *BEO*, XIX, Damas, 1965-1966. Il faut y ajouter l'édition, par I. 'Abbâs de quelques fragments considérés par la tradition comme des attestations de la correspondance de Sâlim, dans *'Abd al-Hamîd Ibn Yahyâ al-kâtib wa-mâ tabaqqâ min rasâ'ili-hi wa-rasâ'il Sâlim Abu al-'Alâ'*, Amman, Dâr al-Shurûq li-l-nashr wa-l-tawzî', 1988.

¹⁰ Voir sur cette épître, Zakharia K. « Le secrétaire et le pouvoir : 'Abd al-Hamîd Ibn Yahyâ al-Kâtib », in Sanagustin F. (éd.), *Les Intellectuels en Orient musulman : statut et fonction*, Cahiers des Annales Islamologiques, n° 17, Le Caire, Publications de l'IFAO, 1999.

¹¹ Traduit en français par J. Tardy : *Al-Adab al-kabîr* (Le Grand *adab*), Annales Islamologiques n° 27.

¹² Traduit en français par Ch. Pellat, *Ibn al-Muqaffa' (Mort vers 140/757) conseiller du Calife*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976.

¹³ Traduit en français par A. Miquel, *Le Livre de Kalila et Dimna*, Paris, Klincksieck, 1980.

Née avec la prose littéraire, la réflexion sur la pratique du pouvoir et sur son éthique ne disparaîtra jamais du patrimoine classique, de sorte que l'on trouvera, en Orient comme en Occident musulmans, à tous les moments historiques, des ouvrages ou des parties d'ouvrages qui relèvent des miroirs des princes¹⁴. Composés en un temps où l'enfer était appréhendé comme une menace réelle, où les savants étaient considérés comme les héritiers des prophètes¹⁵. et où le pouvoir mondain était symbolisé par la personne de son détenteur, davantage que par l'Etat qu'il servait à gérer, ces textes ont en commun d'être, tout ou partie, des guides moraux. Ils mettent l'accent sur les qualités et les vertus qui doivent distinguer le gouvernant et proposent leur conception des codes de la vie à la cour. En effet, la plupart se fondent sur la conviction que « la prospérité de ce monde et sa ruine ont pour origine les tenants du pouvoir »¹⁶. Il va de soi qu'ils déclinent, chacun à sa manière, avec une inévitable part de répétition, les mêmes vertus qui doivent parer le prince, pour lui assurer, ainsi qu'à ces sujets, la salvation dans un au-delà, souvent perçu comme l'extension topologique du monde¹⁷. Certains de ces ouvrages sont, de surcroît ou principalement, des traités politico-théologiques ou juridiques.

Pourtant, l'expression *nasîhat al-mulûk*, servant aujourd'hui d'étiquette générique pour désigner l'ensemble de ces textes, ne semble être entrée dans l'usage qu'à une période tardive, contrairement à ce que peut laisser croire son adoption pour les nommer. En effet, l'examen des ressources de la bibliothèque virtuelle www.alwaraq.com permet de relever que cette expression, dans son emploi courant, est absente de l'usage écrit avant le XII^e siècle, puisque sa première occurrence dans le corps d'un texte figure dans *Muhadarât al-udabâ'* de Râghib al-Isfahânî (m. v. 1108)¹⁸. L'auteur y a recours dans la rubrique ayant pour titre « A

¹⁴ Parmi les plus connus, citons, L'épître de Tâhir Ibn al-Husayn/ Dhû al-Yamînayn (m. 822) à son fils (analysée et trad. en anglais par C. Bosworth in « An Early Arabic Mirror for Princes : Tâhir Dhû al-Yamînayn's Epistle to His Son Abdallah (206/821) », *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 29, n° 1, 1970) ; le Pseudo-Jâhiz, *Kitâb al-tâj fî akhlâq al-mulûk* (trad. Ch. Pellat, *Le Livre de la couronne*, UNESCO, Les Belles Lettres, Paris, 1954), Mâwardî, *al-Ahkâm al-sultâniyya* (plusieurs traductions en français et en anglais de ce *Traité des statuts gouvernementaux*), *Kitâb Qawânîn al-wizâra wa-siyâsat al-mulk* (Livre des codes du vizirat et de la gestion du pouvoir) et d'un *Kitâb nasîhat al-mulûk*, Turtûsî (m. v. 1126), *Sirâj al-mulûk* (La Lanterne [pour éclairer les princes]), Sibt Ibn al-Jawzî (m. 1257) (petit-fils de l'"inquisiteur" Ibn al-Jawzî m. 1200), *Kanz al-mulûk fî kayfiyyat al-sulûk* (Trésor des princes ou de l'art du comportement) *al-Jalîs al-Sâlih wa'l-anîs al-nâsîh*. Quoiqu'il ait été composé en persan, il paraît nécessaire d'ajouter l'ouvrage du vizir saljûqide, dont al-Ghazâlî fut proche, Nizâm al-Mulk (m. 1092) *Siyâsat nâma* (trad. Ch. Scheffer, *Traité de gouvernement*, Arles, Paris, Actes Sud, Sindbad, 1990)

¹⁵ Hadîth attribué au prophète Muhammad, mentionné par Tirmidhî et Abû Dâwûd et repris par Ghazâlî.

¹⁶ Ghazâlî, *Lingots*, p. 173.

¹⁷ « La différence entre le bas-monde et l'au-delà est une différence entre deux demeures » disait par exemple al-Jâhiz (m. 869).

¹⁸ Recherche sur le segment « *nasîhat al-mulûk* ». Les ressources de la bibliothèque virtuelle www.Alwaraq.com, bien évidemment non exhaustives, n'en sont pas moins très largement suffisantes pour permettre de proposer, avec une marge non négligeable de certitude (en l'état actuel de la recherche), quelques conclusions utiles. La

propos des conseils », incluse dans le premier chapitre intitulé « De la raison, du savoir, de l'ignorance et de ce qui en relève ». L'expression y est utilisée dans son sens usuel de « donner un conseil aux rois » et ne désigne donc pas un type d'ouvrages mais un acte.

Outre cet usage courant, l'expression ne paraît être entrée dans la composition des titres d'ouvrages¹⁹ qu'aux alentours de la même époque, d'abord avec *Nasîhat al-mulûk* attribué à Mâwardî (m. 1058) puis avec l'ouvrage attribué à Ghazâlî, examiné plus bas.

Dans les sources classiques postérieures, l'expression ne se retrouve que lorsque ce dernier titre est mentionné²⁰. Autrement dit, on peut s'autoriser à souligner que l'expression qui désigne aujourd'hui pour l'orientalisme, comme pour les chercheurs du monde arabe, les miroirs des princes de la période classique, ne représentait pas, à ladite époque, la meilleure façon de présenter ces textes.

L'examen des sources fait apparaître que c'est l'expression *akhlâq al-mulûk* qui, sans que les textes n'en fourmillent pour autant, prévaut dans la production classique quand on s'intéresse aux mœurs, humeurs et valeurs des détenteurs du pouvoir. Bien plus ancienne que *nasîhat al-mulûk*, *akhlâq al-mulûk* figurerait déjà dans l'introduction de *Kalîla wa-Dimna*. Le narrateur 'Alî Ibn Shâh, paravent littéraire d'Ibn al-Muqaffa', rapporte les propos par lesquels le roi Dabshalîm est supposé avoir enjoint à son philosophe Baydabâ (Bidpaï) de recueillir les fables en question :

Il me plairait que tu composes pour moi un livre probant, dans lequel tu déverses toute la substance de ton esprit, qu'il porte de manière obvie sur la conduite du commun et son éducation, tout en portant de manière occulte sur les *akhlâq al-mulûk*, la façon dont ils doivent conduire leurs ouailles²¹ pour les mener à leur obéir et à les servir.

Quoiqu'il soit difficile d'affirmer l'authenticité de cette citation, elle est instructive à plus d'un égard. Pour ce qui nous intéresse directement, à savoir l'emploi de *akhlâq al-mulûk*, il semble légitime de considérer que l'expression signifie principalement ici « éthique des

consultation porte sur près de 650 titres (dont 256 ouvrages et encyclopédies d'*adab*, 66 dictionnaires bibliographiques et 4 catalogues bibliographiques).

La documentation pour la recherche est indubitablement à un tournant technique et épistémologique dont il serait dommage de ne pas profiter sous prétexte qu'il n'est pas encore achevé et parfaitement codifié.

Faut-il le rappeler, l'utilisation de ces ressources, incommensurablement plus performantes que la recherche manuelle, modifie la *collecte* des données mais ni leur traitement ni leur interprétation qui demeurent de la responsabilité du chercheur.

¹⁹ Il n'est pas inutile de rappeler que le réemploi partiel ou total de titres antérieurs était pour le monde arabo-musulman classique d'un usage courant.

²⁰ Cette expression figure chez les auteurs suivants : Ibn Tâwûs (m. 1266), Ibn Khallikân (m. 1282), al-Yâfi'î (m. 1366), Qalqashandî (m. 1418), Hâjî Khalîfa (m. 1657), et, bien plus proches de notre temps, al-Bâbânî (m. 1920) et al-Ziriklî (m. 1976). Recherche sur le segment « *nasîhat al-mulûk* », in www.Alwaraq.com.

²¹ J'utilise, pour traduire *ra'iyya*, ouailles pris dans son sens premier de « brebis » qui rappelle la relation de *ra'iyya*, habituellement traduit par « sujets », avec *râ'î* (berger).

rois », dans le sens plein du terme éthique. L'expression signifie plus souvent : caractère, qualités, mœurs, humeurs, prenant fréquemment une connotation négative liée à la versatilité, comme on peut le voir au moyen de ses différentes occurrences sur www.Alwaraq.com ²².

L'association de l'expression *akhlâq al-mulûk* et de la versatilité (*talawwun, lâ nizâm la-hâ*) se retrouve dans le célèbre pseudo-Jâhiz (m. 869), *Livre de la couronne*. De même, Tha'âlibî (m. 1038), dans *Thimâr al-qulûb*, indique que les *akhlâq al-mulûk* sont connus pour être versatiles et changeants, car les rois ont des caprices qui font ressembler leur caractère à une journée de printemps. Zamakhsharî (m. 1144) rappelle dans *Rabî' al-abrâr* que les *akhlâq al-mulûk* sont l'exemple proverbial (*mathal*) de l'inconstance ; ses propos sont repris littéralement par Ibshîhî (m. 1446) dans le *Mustatraf*. Nuwayrî (m. 1333) dans *Nihâyat al-arab fî funûn al-adab* est du même avis.

Parfois « *akhlâq al-mulûk* » désigne de manière restrictive une qualité particulière. Pour Usâma Ibn Munqidh (m. 1188), dans *Lubâb al-âdâb*, les *akhlâq al-mulûk* consistent en grandeur et fierté, du moins selon un dire qu'il attribue à l'empereur persan Kistrâ. Bayhaqî (X^e siècle) met l'accent, dans *al-Mahâsin wa-l-masâwi'*, sur le lien entre les *akhlâq al-mulûk* et l'autorité. Son premier exemple est une remarque imputée au fondateur de la dynastie abbasside, al-Saffâh (m. 754), pour lequel les *akhlâq al-mulûk* résident dans la psychologie de la longanimité : le propre d'un roi est de savoir apprécier le temps qu'il doit laisser passer entre sa colère et son pardon. L'idée que le pardon définit *akhlâq al-mulûk* se retrouve chez Abû al-Walîd al-Himyarî/ al-Ishbîlî (m. 1048) dans *al-Badî' fî wasf al-rabî'*. Dans une seconde anecdote, Bayhaqî dénonce l'indulgence des rois quand, mal placée, elle passe pour de la faiblesse. Dans le même sens, Maqrîzî (1442) combine *akhlâq al-mulûk* et dureté, dans *Itti'âz al-hunafâ' bi-akhbâr al-a'imma al-fâtimiyyîn al-khulafâ'*. Enfin, et pour conclure sur ce point, dans *Fâkihat al-khulafâ' wa-mufâkahat al-zurafâ'*, Ibn 'Arabshâh (1450) invite le destinataire à bien percevoir, par l'exemple de la colère de Tîmûr, comment les *akhlâq al-mulûk* peuvent incorporer versatilité et brutalité, et comment ceux qui se trouvent dans l'entourage des rois en sont tributaires et peuvent en pâtir.

En effet, la frontière est floue entre fermeté et dureté, grandeur et orgueil. Zamakhsharî et Ibshîhî considèrent que l'un des traits dominants des *akhlâq al-mulûk* est la propension exacerbée à se distinguer, en se réservant le monopole (*tafarrud*) d'une attitude, d'un vêtement ou d'un insigne. C'est dans cette perspective que l'on trouvera l'expression *akhlâq al-mulûk* utilisée pour désigner les signes extérieurs du pouvoir : Lisân al-Dîn Ibn al-

²² Le lecteur peut vérifier ces occurrences par la recherche de « *akhlâq al-mulûk* ». L'expression figure 41 fois dans 21 ouvrages. 12 occurrences se retrouvent dans le seul pseudo-Jâhiz, *Livre de la couronne*.

Khatîb (1375) indique dans *al-Ihâta fî akhbâr Gharnâta* qu'un notable « suivait les *akhlâq al-mulûk* en ce qui concerne l'harnachement de sa monture, ses vêtements et son apparence ».

Dans leurs célèbres *Epîtres*, les « Frères de la pureté » (Ikhwân al-Safâ) invitent le sage à voir comment « les *akhlâq al-mulûk* et leurs qualités, les modalités de l'art de vivre de leurs serviteurs et de leurs compagnons sont différentes des *akhlâq* du commun ». Pour autant, ils ne voient pas dans cette différence une quelconque supériorité morale : « *akhlâq al-mulûk* sont en contradiction avec les vertus de la prophétie, car la royauté est une affaire mondaine et la prophétie une affaire eschatologique, et que le monde et l'au-delà sont opposés »²³. Cette position dont le réalisme confine au pessimisme, soulève une question majeure, que nous retrouverons au cœur des deux textes que nous examinerons : dès lors que la puissance et l'éthique ne sont pas liées par essence, comment amener celui qui détient la puissance (par le pouvoir) à se soumettre aux valeurs du bien et à ne pas user de la force que cela lui confère pour nuire ?

Enfin, l'expression *akhlâq al-mulûk* figure bien entendu dans les bibliographies. Dans la base consultée, deux titres seulement en font usage : celui d'Ibn al-Kalbî et le pseudo-Jâhiz.

Parler de *nasîhat al-mulûk* au lieu d'*akhlâq al-mulûk* ne procède pas seulement d'une préférence sémantique, mais révèle des implications idéologiques d'importance. C'est choisir de mettre explicitement l'accent sur une dimension prescriptive et incitative, un choix qui détermine la position de l'auteur en tant qu'instance littéraire. Dans l'énoncé *nasîhat al-mulûk*, la vocation de conseiller est assumée, voire revendiquée. Certes, le conseil est un principe inhérent à la morale islamique, comme l'atteste le concept/ précepte coranique « *al-amr bi-l-ma'rûf wa-n-nahî 'an al-munkar* » (ordonner ce qui est louable et interdire ce qui est blâmable)²⁴ et l'emploi de l'expression *akhlâq al-mulûk* ne l'abolit pas. Pour autant, il n'a pas la même place dans l'un et l'autre cas. Avec l'emploi de *nasîha*, l'auteur s'autorise de « Celui qui règne dans les cieux et [...] se glorifie de faire la loi aux rois » à « leur donner, quand il lui plaît, de grandes et terribles leçons »²⁵. Il n'est guère surprenant dès lors de voir Ghazâlî prendre une telle position ou de voir la tradition la lui attribuer. Pour clarifier cela, je rappellerai brièvement qui était l'auteur présumé de nos deux miroirs.

2. Abû Hâmid al-Ghazâlî : brèves données bio-bibliographiques

²³ Cette opposition est qualitative et n'abolit pas la continuité topologique signalée plus haut.

²⁴ Mentionné à neuf reprises dans le Coran, dont Luqmân, 16.

²⁵ Bossuet, Oraison funèbre d'Henriette-Marie de France.

Abû Hâmid Muhammad Ibn Muhammad al-Tûsî, surnommé *Hujjat al-Islâm* (Argument de l'islam), est l'un des penseurs les plus célèbres et les plus controversés du monde arabo-musulman classique²⁶. Auteur prolifique et homme d'itinéraire, ce « colosse intellectuel » (Hillenbrand) se considérait vers la fin de sa vie comme le *mujaddid*²⁷ de son siècle, opinion partagée par nombre de ses successeurs. En abandonnant, au sommet de sa gloire, l'enseignement et sa carrière de juriste et de théologien dans le cadre de la Madrasa Nizâmiyya²⁸, il n'a cessé, depuis 1095, de susciter le scepticisme des uns et l'incompréhension des autres. Et si cette retraite, puis son interruption provisoire en 1106, étaient l'aboutissement logique d'un parcours, sur lequel Ghazâlî a choisi lui-même de jeter un silence partiel, se contentant de le décrire par un célèbre vers d'Ibn al-Mu'tazz (m. 908), grand poète et calife d'un jour : « Advint ce qu'il advint, que je ne rappellerai pas²⁹, et qui fut jugé bon ; ne t'enquiers donc pas du récit des faits ».

Considéré par les uns comme le prophète que l'islam aurait pu avoir si Muhammad n'avait été le dernier³⁰, quand d'autres faisaient un autodafé de ses ouvrages jugés pernicieux³¹, il est certain que Ghazâlî a marqué durablement la pensée, non seulement dans le monde musulman jusqu'à nos jours³², mais aussi dans l'occident latin, qui le connaissait sous le nom d'Algazel.

De nombreux travaux donnent la liste des œuvres de Ghazâlî, qu'il ne me paraît pas nécessaire de citer ici. De même, de nombreuses études leur ont été consacrées ; notamment au monumental *Revivification des sciences religieuses (Ihyâ' 'ulûm al-dîn)*, un guide totalisant³³, qui englobe toutes les dimensions de la vie du musulman pratiquant, ; ou au *Tahâfut al-falâsifa*³⁴, le plus fameux de ses ouvrages portant sur l'incompatibilité des doctrines philosophiques avec l'orthodoxie sunnite. Ghazâlî est également l'auteur d'ouvrages

²⁶ Arabo-musulman s'entend ici comme : « dont la langue savante est l'arabe littéral et la religion l'islam ».

²⁷ Un dit attribué au prophète Muhammad par Abû Dâwûd (*Sunan, hadîth 3740*), stipule : « Au début de chaque cent ans, Allah enverra à cette communauté quelqu'un qui renouvellera sa religion ».

²⁸ Fondée en 1067 par Nizâm al-Mulk, vizir persan de la dynastie saljukide, la Nizâmiyya fut le premier établissement d'enseignement religieux dans lequel les enseignants, choisis selon leur doctrine, étaient salariés et les étudiants « boursiers ». En 1091, Nizâm al-Mulk envoya Ghazâlî y enseigner. Ghazâlî « devint l'un des plus éminents personnages de Bagdad » (W. Montgomery Watt).

²⁹ *Lâ adhkuru-hu* signifie à la fois « je ne le mentionnerai pas » et « je ne m'en rappelle pas ».

³⁰ On attribue ce propos à Yâfi'î (m. 1366). Je n'ai pas pu retrouver la citation originale.

³¹ Les ouvrages de Ghazâlî « furent brûlés publiquement à Séville sous les Almoravides » (Norris H. T., « al-Murâbitûn », *El*, VII, p. 586). Norris relève le caractère ironique de cet autodafé : Ghazâlî concevait une grande admiration pour le fondateur de la dynastie et lui aurait même, selon une source postérieure, adressé un courrier élogieux.

³² Certains courants salafistes se réfèrent actuellement à son œuvre.

³³ Exigeant une remarquable discipline personnelle, l'*Ihyâ'*, parce qu'il a une dimension totalisante, peut facilement devenir totalitaire, si l'on se mêle de vérifier qu'autrui fait de la religion l'usage que l'on juge convenable.

³⁴ Auquel répondra quelques décennies plus tard le *Tahâfut al-tahâfut* d'Ibn Rushd/ Averroës (m. 1198)

sur le droit, la théologie dogmatique et le sufisme, et d'autres ouvrages à caractère plus polémique défendant l'orthodoxie.

Parmi les nombreux titres attribués à notre auteur, plusieurs sont contestés, et la position raisonnable est celle que défend Montgomery Watt quand il écrit : « Dans l'état actuel des connaissances, la méthodologie la plus sûre est de concentrer son attention sur les principales œuvres d'authenticité certaine et de n'accepter les autres que dans la mesure où les opinions qui y sont exprimées ne sont pas incompatibles avec les premières »³⁵.

Cette position prudente, si elle doit caractériser l'historien de la littérature, ne devrait pas interdire quelques explorations vers des terrains moins assurés. Il me semble en effet que si l'on s'intéresse à l'histoire des mentalités, il peut être essentiel de prendre en compte comme variable fondamentale le fait qu'une société donnée s'accorde, à un moment donné, pour attribuer à un auteur donné un ouvrage dont il n'est vraisemblablement pas l'auteur. Il serait abusif de considérer que cela relève nécessairement de la négligence ou de l'ignorance. Le sens d'une telle attribution doit, en tant que tel, constituer un objet d'étude.

C'est pourquoi il ne me paraît pas illégitime d'aborder Ghazâlî en tant que conseiller du prince, par le biais des deux ouvrages présentés ici, quoiqu'ils posent des problèmes d'authentification. Au demeurant, si la paternité de ces ouvrages soulève des interrogations, les arguments qui la réfutent, tout ou partie, ne sont pas sans en soulever à leur tour, comme nous allons le voir en examinant de plus près les *Lingots*.

3. Deux miroirs des princes attribués à Ghazâlî

Les *Lingots d'or pour conseiller les rois* se compose d'une longue introduction consacrée à l'arbre de la foi et de sept chapitres qui, à la manière classique, sont principalement constitués d'exemples illustrant un propos le plus souvent implicite. Les trois premiers chapitres traitent successivement des rois, des vizirs et des secrétaires. Le quatrième revient aux rois, plus spécifiquement à la noblesse de leurs agissements. Le chapitre cinq rassemble des propos tenus sur le pouvoir par des sages. Le chapitre six traite de la raison. Enfin, le chapitre sept est consacré aux femmes. L'ouvrage a d'abord été rédigé en persan puis traduit en arabe³⁶. La version arabe a connu plusieurs éditions et peut être par ailleurs consultée en ligne sur Alwaraq.

³⁵ Watt M., « al-Ghazâlî », *EI*, II, p. 1064.

³⁶ Ce traducteur, un disciple de Ghazâlî selon Ibn Khallikân dans les *Wafayât*, serait Safî al-Dîn Abû al-Hasan 'Alî Ibn Mubârak al-Irbilî.

En l'état actuel de la recherche, les chercheurs s'accordent à considérer que l'ouvrage est en partie seulement l'œuvre de Ghazâlî lui-même. Comme le rappelle Patricia Crone dans un article qu'elle consacre à ce sujet³⁷, la question de son authenticité s'est posée depuis 1919, entraînant des prises de position contradictoires. Pour sa part, elle conclut, s'agissant de la première partie, qu'elle appelle NM1 : « the author of NM1 is indeed al-Ghazâlî »³⁸, cela après avoir affirmé, au contraire, s'agissant de la seconde partie, pour elle NM2, qu'elle est « unquestionably »³⁹ l'œuvre d'un autre, dont elle tente d'esquisser le profil par déduction.

En ce qui concerne la première partie de l'ouvrage, aucun doute ne subsiste en effet quant à l'identité de l'auteur. D'ailleurs, l'intertextualité l'établit. Patricia Crone et Carole Hillenbrand⁴⁰ relèvent ainsi une indéniable parenté entre les principes édictés dans cette partie et d'autres ouvrages de Ghazâlî, principalement *Kîmyâ' al-sa'âda* et l'*Ihyâ'*. C. Hillenbrand montre même comment les dix règles pour accéder à la justice explicitées dans les *Lingots* sont une expansion de celles énoncées dans la partie du *Kîmyâ'* qui fait office de miroir. Au fil de mon propre exposé, je signalerai d'autres données intertextuelles, qui apportent une information complémentaire et concordante sur le même sujet.

La seconde partie de l'ouvrage, quant à elle, est plus délicate à évaluer. Henri Laoust, qui considérait que le recueil avait été entièrement composé par Ghazâlî dans les dernières années de sa vie, n'en pensait pas moins que le texte posait plusieurs problèmes, y compris sur le plan formel. En 1970, se fondant sur les caractéristiques de la seconde partie, il écrivait que « La *Nasîha* [est] mal composée et manifestement écrite avec une certaine hâte »⁴¹. Pour autant, je pense qu'il serait intéressant de ne pas trancher encore, ni dans un sens ni dans l'autre, sur la question l'authenticité de cette partie. Sans me focaliser sur cette question, je vais néanmoins indiquer pourquoi les arguments retenus par P. Crone, s'ils peuvent être partiellement *convaincants* ne me paraissent pas en être pour autant *concluants*.

P. Crone indique : « It is nonetheless an odd idea that al-Ghazâlî should have written a *Fürstenspiegel* : a religious scholar and ascetic hardly makes an obvious candidate for the authorship of a mirror, least of all of one which completely ignores the existence of the caliphate ».

³⁷ Crone P., « Did al-Ghazâlî write a mirror for princes ? On the authorship of *Nasîhat al-Mulûk* », in : *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, 1987, p. 167-191.

³⁸ Crone P., *op. cit.*, p. 173.

³⁹ Crone P., *op. cit.*, p. 168.

⁴⁰ Hillenbrand C., « A Little-known Mirror for Princes by al-Ghazâlî », in *Festschrift für Gerhardt Endress*, Louvain, 2004.

⁴¹ Laoust H., *La Politique de Ghazâlî*, Geuthner (Bibliothèque d'Etudes Islamiques), Paris, 1970, p. 151.

Crone s'appuie implicitement sur une définition du « religious scholar » et de « l'ascetic » qui présuppose une division des champs disciplinaires ou intellectuels qui ne me semble pas être de mise dans la société de Ghazâlî. Les théologiens qui ont donné des conseils aux princes ou fait œuvre d'*adab* sont nombreux, et cela ne saurait constituer, me semble-t-il, un argument pertinent. Quant au fait que NM2 ne serait pas l'œuvre de Ghazâlî car l'ouvrage ne traite pas du califat, l'assertion me paraît devoir être grandement nuancée. Parler du califat, P. Crone le rappelle d'ailleurs elle-même, n'est pas une condition structurelle et structurante des miroirs islamiques. Mais, s'il est acquis que l'on peut concevoir des miroirs islamiques des princes sans référence à l'institution califale, peut-on également concevoir que Ghazâlî choisisse de faire une telle impasse ? La question devrait être posée à rebours : en quoi aurait-il été opportun pour l'auteur des *Lingots* de ne pas faire une telle impasse et d'aborder le califat, compte tenu de l'identité du destinataire de l'ouvrage ? Rappelons qu'il est admis que ce recueil fut composé pour un haut dignitaire seljoukide. La traduction arabe désigne le sultan Muhammad Ibn Malik Shâh⁴² ; l'original persan ne nomme pas ce commanditaire et divers arguments historiques permettent de penser qu'il s'agirait plutôt de Sanjar (m. 1157), frère germain du précédent. Dans les deux cas, ce destinataire était exclu a priori et définitivement de l'accès au califat, la fonction califale étant réservée aux hommes de la tribu de Quraysh⁴³ ! Il paraît dès lors raisonnable d'admettre que Ghazâlî, quelle que soit par ailleurs l'importance du califat à ses yeux, voire en raison même de cette importance, oriente son propos de manière à ce que l'ouvrage puisse effectivement servir à l'édification morale du récepteur, qu'il utilise pour cela des anecdotes de diverses origines, capables de frapper son esprit, et qu'il donne un plein sens à la fonction de conseiller et au principe de *amr bi-l-ma'rûf wa-n-nahî 'an al-munkar*, évoqué plus haut⁴⁴. Laoust, qui avait déjà noté l'absence dans le texte de références au califat, en déduisait pour sa part que « dans le *Mustazhirî*⁴⁵, Ghazâlî s'est fait le théoricien et le défenseur du califat, tandis que dans la *Nasîha*, *changeant*

⁴² Fils du sultan Malik Shâh, Muhammad (m. 1118) accéda au sultanat à l'âge de 13 ans. Il consolidera son pouvoir avec l'aide et l'appui des fils et clients de Nizâm al-Mulk (m. 1092), mais il devra veiller en permanence à maintenir un équilibre difficile et des rapports de force fragiles entre les différentes factions et branches de la famille saljukide. Pour les sources contemporaines, « Le sultan Muhammad, sus-mentionné, était le modèle des rois saljukides et leur étalon. Connu pour ses hauts faits et sa bonne réputation, d'une totale équité, il était généreux pour les pauvres et les orphelins, combattait la secte des hérétiques [ismaïliens] et examinait avec attention les affaires de ses ouailles » (Ibn Khallikân, *Wafayât*).

⁴³ L'une des conditions, auxquelles Ghazâlî adhère, définissant cette fonction.

⁴⁴ Cela suppose évidemment d'admettre que les auteurs classiques pouvaient être sensibles à la psychologie de la réception et ne se contentaient pas de « compiler » et de « répéter » les propos de leurs prédécesseurs. Au-delà des *Lingots*, c'est de notre propre représentation de l'immobilisme que nous imputons aux auteurs classiques qu'il est question.

⁴⁵ Il s'agit de *Kitâb Fada'ih al-Batiniyya wa fada'il al-Mustazhiriyya*, plus communément appelé *al-Mustazhiri*. Le but de l'ouvrage était de réfuter la doctrine des Ismaïliens.

*du tout au tout*⁴⁶, il se fait au contraire le théoricien et le défenseur du sultanat⁴⁷. Mais il ne me paraît par y avoir nécessité d'imputer à l'auteur un revirement aussi radical pour éclairer ce point. On peut y voir aussi, plus simplement, une attention portée par lui à la réalité de son temps et au contexte local, comme le montre C. Hillenbrand pour un autre « miroir » du même auteur⁴⁸.

A cet égard, l'affirmation de Crone selon laquelle le narrateur⁴⁹ ne dit pas un mot au sultan au sujet du respect qu'il doit au calife⁵⁰ ne prend pas en compte une remarque l'affirmant indirectement, en assurant la suprématie de la tribu de Quraysh. La dernière anecdote, qui précède la conclusion du chapitre 4, compare le calife umayyade 'Abd al-'Azîz Ibn Marwân (m. 704) et le chambellan Tâsh⁵¹. Le premier récompense la famille d'un nouveau-né, car il a été prénommé 'Abd al-'Azîz. Le second réquisitionne les biens de tous les changeurs de Bukharâ pour avoir entendu l'un d'eux héler son fils appelé Tâsh. Et le narrateur de conclure, s'adressant au destinataire : « Vois donc maintenant la différence qu'il y a entre le Qurashite de condition libre et le serviteur soumis après avoir été acheté »⁵². Cette chute a une variante qui l'euphémise : « Vois donc maintenant la différence qu'il y a entre le Qurashite de condition libre et celui qui a accédé à la préséance par l'argent »⁵³.

Un autre argument avancé par P. Crone, à l'appui de sa certitude, réside dans le fait que l'auteur de NM2 utilise un abondant matériau qui n'est ni islamique ni référé à l'Arabie pré-islamique. Elle y voit même l'une des raisons qui pourraient faire se retourner dans sa tombe un Ghazâlî écoeuré qu'on ait pu lui imputer un « so unislamic a book »⁵⁴. Là encore, l'argument appelle à mon avis des nuances. Ce matériau est le fruit d'une « synthesis between Arabic/Islamic and ancient Persian elements and [ceux qui l'utilisent] are happy to draw on illustrative models from both Muslim caliphs and Sâsânian shahs, from Islamic religious writers, ancient Zoroastrian texts and Hellenistic statecraft »⁵⁵.

⁴⁶ C'est moi qui souligne.

⁴⁷ Laoust H., *op. cit.*, p. 146.

⁴⁸ Hillenbrand C., *op. cit.*, p. 597.

⁴⁹ Voix de l'auteur dans ce texte.

⁵⁰ Crone P., *op. cit.*, p. 176.

⁵¹ Les *Lingots* le présentent comme : « le chambellan Tâsh, grand émir du Khurasân ». Vraisemblablement l'émir Tâsh Farrâsh, gouverneur sous le ghaznawide Mas'ûd. Dans son *Kâmil*, Ibn al-Athîr dit de lui : « Tâsh Farrâsh avait rempli le pays d'iniquité et d'injustice, au point que les gens s'étaient mis à souhaiter d'être débarrassés d'eux [Les Ghaznawides] et de leur pouvoir ; le pays était en ruine et ses habitants clairsemés. »

⁵² Ghazâlî, *Lingots*, p. 314.

⁵³ Je n'ai trouvé aucune autre source, imprimée ou en ligne, qui cite cette anecdote.

⁵⁴ Crone P., *op. cit.*, p. 191.

⁵⁵ Hillenbrand C., *op. cit.*, p. 593

Comme on le voit, plus d'un argument apporté par P. Crone à l'appui de sa thèse peut être relativisé ou retourné⁵⁶. Sans affirmer qu'elle se trompe certainement en niant que Ghazâlî puisse être l'auteur de la totalité des *Lingots*; on peut dire qu'il est prématuré de conclure de manière définitive qu'il ne le serait pas.

Il est temps de revenir à l'ouvrage lui-même, particulièrement à la première partie qui constitue simultanément une profession de foi et un catéchisme. Dès les premiers mots, l'auteur s'adresse au commanditaire, qualifié par son titre de « sultan du monde et roi de l'orient et de l'occident »⁵⁷, pour énoncer la raison morale qui préside à l'ensemble du recueil : le prince, comme toute créature, est redevable à Dieu de Ses bienfaits. Ceux-ci ne perdureront, pour que celui qui les a reçus puisse en jouir de son vivant, qu'aussi longtemps qu'il rendra grâce de les avoir reçus. L'idée qui perce ici, que les bienfaits divins ne sont retirés qu'aux ingrats ou aux désobéissants, sera reprise plus loin. Elle est nécessaire à une argumentation visant à brandir la menace d'un châtement éternel, et les questions théologiques qu'elle pourrait soulever ne sont pas de mise dans le contexte. Dans ce passage introductif, le don le plus important accordé par Dieu au prince est la foi, seule grâce passible d'éternité, et non le pouvoir, dont Il l'a été fait le détenteur. La foi est « une graine plantée dans la pureté du cœur » du prince⁵⁸, qu'il lui incombera d'arroser à « l'eau de l'obéissance », pour qu'elle se transforme en « arbre dont la racine est au plus profond de la terre et les branches au plus haut des cieux »⁵⁹. En préalable à l'évocation des racines et des branches de cet arbre, le narrateur insiste auprès du destinataire sur la nécessité pour lui de consacrer au moins une journée par semaine, le vendredi s'entend, à son créateur.

Avant d'examiner cet arbre un peu particulier, il convient d'indiquer que l'ensemble de cet échafaudage repose sur un postulat, énoncé dans le texte comme la racine première de l'arbre (qui en a dix) : « croire aux jardins [éternels] »⁶⁰. Si l'information, qui n'a rien de surprenant, mérite d'être relevée, c'est qu'elle illustre clairement à la fois la force et la fragilité d'un discours comme celui que l'auteur poursuit ici et, plus généralement le discours des miroirs. La force réside dans le fait qu'à partir du moment où le destinataire d'un texte de cette nature croit au bonheur éternel, ou à l'enfer, il est possible d'user de cette croyance pour

⁵⁶ L'étude de P. Crone contient d'autres arguments dont l'examen dépasserait le cadre de ce travail mais qui devraient bien évidemment être pris en considération dans une étude exhaustive sur la question de l'authenticité de « NM2 ».

⁵⁷ Ghazâlî, *Lingots*, p. 92.

⁵⁸ Ghazâlî, *Lingots*, p. 94.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

l'influencer, le manipuler même. La faiblesse réside dans le fait qu'il s'agit dès lors d'un discours essentiellement spirituel, voire abstrait, qu'il soit prescriptif, descriptif, normatif ou prohibitif. En d'autres termes, il s'agit d'un texte idéologique dont la portée effective est conditionnée par l'adhésion du récepteur aux mêmes croyances que celles de l'instance narrative⁶¹. Même dans ce cas, sa portée est forcément moindre que celle d'autres textes qui s'en rapprochent, mais qui incluent une dimension juridique, à savoir le moyen d'une action potentielle dans la réalité immédiate.

La première partie des *Lingots* est « a remarkably written work »⁶². Cette qualité littéraire tient notamment au déséquilibre volontaire introduit par l'auteur entre la description des racines de l'arbre et celle de ses branches, comme nous allons le voir, d'abord sous forme de tableaux,. Le premier tableau montre bien comment les racines sont placées sur le même plan, ce qui leur confère une égale importance.

Racines de l'arbre de la foi selon les <i>Lingots</i>	
Croire au paradis	
Croire que Dieu ne procède ni du comment ni du combien	
Dieu est puissance	
Dieu est omniscient	
La volonté de Dieu est toute-puissante	
Dieu est Audient et Voyant	
La parole de Dieu est ordre performant	
Dieu est le créateur unique et incréé	
Les créatures ont un corps mortel et une âme immortelle	
Croire en Dieu, c'est croire aux prophètes, à la prophétie, et à la perfection du Sceau de la prophétie.	

Les choses sont un peu plus compliquées en ce qui concerne les branches :

Branches de l'arbre de la foi selon les <i>Lingots</i>			
Les branches sont →	Éviter les interdits ET... ... Exécuter les obligations cultuelles →	Entre soi et Dieu →	Jeun
			Prière
			Pèlerinage
			Zakat
			S'abstenir de boire
			Être chaste et tempérant
Entre soi et les créatures →		Entre soi et les créatures →	Être juste et s'abstenir d'être inique →
			Mesurer la gravité du pouvoir qui est une grâce et un bienfait
			Se rapprocher des hommes de religion en permanence
			Ne jamais laisser impuni un homme injuste
			Vaincre sa colère
Juger en se mettant par l'esprit à la place de la <i>ra'iyya</i>			
Respecter ceux qui formulent une requête ou un besoin			

⁶¹ Le fait que destinataire et émetteur appartiennent à un monde régi par la « pensée théologique » ne signifie pas qu'ils aient nécessairement des croyances uniformes ou convergentes.

⁶² Crone P. *op. cit.*, p. 170.

Se déshabituier de tout luxe
Préférer la mansuétude à la force
Euvrer à satisfaire toute la <i>ra'yya</i> dans le respect du <i>shar'</i>
Ne chercher à satisfaire personne hors du <i>shar'</i>

La disposition formelle du premier tableau reflète l'orientation spirituelle du contenu : s'agissant de Dieu, les différentes données abordées ne peuvent faire l'objet d'une hiérarchisation. Par contre, pour ce qui est des branches, c'est-à-dire des obligations humaines, le tableau permet de noter une très nette insistance sur l'une des composantes au détriment de toutes les autres. Ce déséquilibre, repérable visuellement, est attesté par les termes utilisés dans la description des branches. Après avoir annoncé qu'il allait décrire les dix racines (*asl*) et les dix branches (*far'*), puis énuméré et illustré les dix racines, l'auteur passe à l'examen des branches. Il rappelle d'abord des principes généraux, comme le fait que « la branche flétrie et fanée révèle que la racine est faible »⁶³ et que les racines de la foi sont la conviction et le savoir, et ses branches les actes accomplis par les « sept membres »⁶⁴ dans l'obéissance à Dieu et la justice à l'égard des hommes. Après ces généralités, alors même que ce sont les branches qu'il décrit, il abandonne le terme *far'* (il ne sera plus employé qu'une seule fois) et revient à *asl* (racine) pour parler de « être juste et s'abstenir d'être inique »,.

En nommant *asl* ce qui d'un point de vue logique est un *far'* de quatrième rang, comme le tableau le montre, l'auteur le valorise et le met en relation directe avec ce qu'il a initialement présenté comme *asl*. Ainsi, certaines branches de la foi sont plus importantes que d'autres et, s'agissant d'un prince, se sont celles qui concernent sa pratique au quotidien de son métier de prince juste. Certes, le prince se doit aussi d'observer les piliers de l'islam et de placer sur un pied d'égalité avec ces piliers la nécessité d'être sobre et chaste, mais c'est sur l'exercice de la justice que doit porter l'essentiel de ses efforts.

La description de l'arbre de la foi est fondée sur un déséquilibre volontaire dont l'effet littéraire est probant. Après avoir rappelé brièvement, dans une sorte de catéchisme sunnite simplifié, les dix racines de l'arbre de la foi, Ghazâlî s'attache à expliciter, par la théorie et par l'illustration exemplaire, ce que doit être la justice de celui qui détient le pouvoir.

Ce descriptif accorde aux savants⁶⁵ une place de choix. Le prince se doit de choisir avec attention ceux auxquels il se fiera, certains étant de très mauvais conseil (*'ulamâ' al-*

⁶³ Ghazâlî, *Lingots*, p. 107

⁶⁴ *Ibid.* Ghazâlî énumère dans l'*Ihyâ'* les sept membres de l'être humain, à savoir : l'œil, l'oreille, la langue, le ventre, le sexe, la main et le pied. L'emploi de cette expression doit être ajouté à la liste des éléments qui établissent la paternité de l'auteur.

⁶⁵ Nous avons vu plus haut que l'auteur les considérait comme les héritiers des prophètes.

*sû*⁶⁶). Il lui faudra écouter leurs avertissements, mais surtout agir en conséquence. Ces savants lui seront indispensables ; il recherchera absolument leur compagnie⁶⁷ et réclamera sans cesse leurs sermons⁶⁸. Les savants semblent incarner en partie les deux sources auxquelles s'abreuve l'arbre de la foi pour se développer : 1) garder en permanence son dernier souffle présent à l'esprit⁶⁹ 2) connaître le monde et comprendre pourquoi l'homme s'y trouve⁷⁰. Or, c'est auprès des savants que le prince constituera et alimentera son propre savoir. Quant à l'obsédante imminence de la mort, elle lui garantit, par le truchement de la peur du Jugement, une juste évaluation du monde à l'aune des fins dernières. Dès lors, il se consacrera résolument aux charges qui lui incombent, dans un total détachement des plaisirs matériels. Comme le disait Abû Hâzim (m. 757)⁷¹ au calife 'Umar Ibn 'Abd al-'Azîz (m. 720), qui lui demandait de le sermonner :

Quand tu dors, pose la mort sous ta tête. Toute chose qui, lorsque tu t'y attelles, te fait souhaiter que la mort vienne [pour t'en soulager], poursuis-la. Toute chose qui, lorsque tu t'y attelles, te fait souhaiter que la mort ne vienne pas [pour ne pas t'en priver], évite-la, car ta mort pourrait être imminente.⁷²

Dans les limites de cette contribution, j'en resterai là de la présentation de ce premier ouvrage pour aborder maintenant le second.

Les *Séances* nécessitent l'examen rapide de deux questions préalables : celle de leur relation avec les autres ouvrages désignés par le générique « séances » et celle de l'authenticité de leur attribution.

Malgré leur titre, les *Séances* attribuées à Ghazâlî ne présentent pratiquement pas d'analogies patentes avec les autres recueils de *Séances*, composés à la même époque, notamment ceux de ses contemporains immédiats, al-Harîrî (m. 1122) et al-Zamakhsharî (m. 1144). Au demeurant, les *Séances* des deux derniers n'ont que peu de points communs. Certains chercheurs considèrent que cette diversité tient au fait que chacun de ces auteurs employait le même terme (*maqâma*) à la même époque et dans la même région, avec une signification différente, pour parler d'un genre littéraire différent⁷³. Il serait utile et fécond d'aborder la question autrement, en se demandant si ce ne serait pas quelque vérité connue de

⁶⁶ Ghazâlî, *Lingots*, p. 118.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Ghazâlî, *Lingots*, 126.

⁶⁹ Ghazâlî, *Lingots*, p. 155.

⁷⁰ Ghazâlî, *Lingots*, p. 141.

⁷¹ Il s'agit de l'ascète Salama Ibn Dînâr, surnommé « Le Boiteux », un traditionniste et *qâdî* de la Mecque.

⁷² Ghazâlî, *Lingots*, p. 126.

⁷³ C'est notamment l'avis de Blachère dans son « Etude sémantique sur le mot *maqâma* », in *Analecta*, Damas, Publications de l'Institut Français de Damas, 1975.

nos auteurs mais qui, aujourd'hui, nous échappe, qui justifiait à leurs yeux d'employer le même terme pour désigner des écrits, que nous jugeons différents mais qui avaient pour eux des similitudes. Cela permettrait dès lors de reconnaître l'existence d'un lien entre les textes en prose rimée, récits de fiction, composés par Harîrî ou monologues dans lesquels il se harangue de Zamakhsharî, et les textes, se revendiquant d'une réalité historique et composés dans une prose majoritairement ordinaire,, de Ghazâlî, pour ne citer que ces auteurs.

Le fait que le titre complet de l'ouvrage attribué à Ghazâlî (*Les Séances des savants en présence des califes et des émirs*) ne se limite pas au seul terme « Séances » ne suffit pas davantage à en faire un ouvrage d'un genre différent du précédent, ni d'un « genre dans le genre ». Quoi qu'il en soit, et dans la mesure où la question examinée ici n'est pas celle de la *maqâma*, je laisserai en suspens la question qu'il n'était guère possible de passer sous silence.

Concernant l'authenticité de l'attribution de cet ouvrage à Ghazâlî, comme pour les *Lingots*, la question se pose. Les bibliographies classiques ne mentionnent pas, au nombre des titres imputés à l'auteur, les *Séances*, dont on peut penser qu'elles sont de surcroît éloignées par la forme de ses autres œuvres. Pour autant, en l'état actuel de la recherche, la question me semble raisonnablement devoir rester ouverte. Parmi les indices (coïncidence ou information pertinente ?) qui plaident pour cela, le fait qu'on trouve un autre miroir des princes, composé à la même époque, qui inclut un chapitre intitulé : « Séances des savants et des hommes de bien en présence des califes, émirs et sultans ». Il s'agit des *Lanternes [pour éclairer] les rois de l'andalou Turtûshî* (m. v. 1126). Son auteur a séjourné en Orient où il aurait cherché sans succès à rencontrer Ghazâlî⁷⁴.

Les *Séances* de Ghazâlî sont introduites par un préambule relativement bref. Il porte à supposer que l'ouvrage n'a pas eu de dédicataire. La première partie, spéculative, examine la relation du savoir et de l'action. On y relève quelques idées communes avec le *Mîzân al-'amal* de Ghazâlî. Toutefois, outre que le *Mîzân* n'est pas sans poser lui-même un problème d'authentification (au moins pour une partie), les idées avancées ne présentent pas d'originalité suffisante qui permette d'en affermir l'attribution. Celle-ci doit être recherchée, de manière plus efficace, dans leur formulation. Je me contenterai de donner ici un seul exemple des expressions ghazâlienne qu'on y trouve : *al-'ilm kathîr wa-l-'umr qasîr*⁷⁵ (brève est la vie, immense le savoir).

⁷⁴ Ben Abdessalem A., « Turtûshî », in *EI*, X, 739a.

⁷⁵ Quoique cet énoncé apparaisse déjà dans deux sources plus anciennes, '*Uyûn al-akhbâr* d'Ibn Qutayba (m. 889) et *al-Muwashshâ* de Washshâ' (m. 937), le nombre réduit de ses occurrences (six ouvrages sur la base Alwaraq) autorise à retenir cette donnée comme significative.

La seconde partie du préambule est plus légère. Centrée sur le contenu de l'ouvrage et la démarche de l'auteur, elle ressemble aux énumérations qu'on trouve fréquemment dans les introductions des ouvrages d'*adab*, spécifiant la nature des contenus, leurs sources et l'attention portée à leur agencement. Elle est émaillée de vers, selon l'usage. Il ne faudrait pas en conclure qu'un tel propos ne saurait être celui d'un théologien, encore moins celui de Ghazâlî. Seuls d'autres critères, plus fiables, permettront de trancher sur ce point.

Le texte qui suit le préambule consiste en une succession de 82 *khbars*⁷⁶ (anecdotes, *exempla*), unis par le thème du titre, à savoir les savants en présence des califes et des princes⁷⁷ ; autrement dit, les détenteurs du savoir (qu'il procède de la foi, de l'expérience ou de l'érudition) en présence des détenteurs du pouvoir. Le but poursuivi par l'assemblage de ces récits est l'édification par l'exemple, tant des princes que, plus généralement, de tous les récepteurs. Devant le prince, le savant a pour mission d'utiliser son savoir pour le conseiller, lui rappeler ses obligations, susciter sa crainte du Jugement, lui décrire le prince idéal. Conformément au genre *khbar*, la longueur des séances, mesurée en « temps du récit » (Genette), varie de trois ou quatre lignes pour les plus courtes à une dizaine de pages pour les plus longues. Chaque séance est introduite par un titre dans lequel le mot séance est employé.

Si la seconde partie de l'introduction peut porter à supposer que les anecdotes rassemblées relèveraient des domaines les plus divers, y compris ceux légers et divertissants, l'examen de l'ouvrage montre qu'il se compose pour l'essentiel de récits illustrant la manière opportune de concevoir le pouvoir et de l'exercer, ou les erreurs commises par ses détenteurs. Dans ces saynètes⁷⁸, le savant semble être le support externe, l'incarnation de la conscience du puissant, une conscience le plus souvent tourmentée. Le topos dominant est le suivant : un sage (ermite, savant, anachorète, mystique, théologien, *qâdî*) admoneste plus ou moins vigoureusement un prince qui en est troublé. Dans plusieurs récits, cela fait couler les larmes du monarque, entraîne son évanouissement (mort symbolique) ou provoque son long silence.

Quand le propos n'est pas de cette nature, il reste dans la sphère des interrogations qui peuvent (ou doivent) quérir un prince. C'est le cas, par exemple, de la séance de Shâfî'î (m.

⁷⁶ Bref texte bipartite, composé généralement d'un *sanad* (chaîne des transmetteurs) et d'un *matn* (récit transmis), le *khbar* est l'unité narrative minimale de la prose classique. Nombre d'ouvrages consistent, comme c'est le cas ici, en une succession de *khbar-s*, l'intervention de l'auteur résidant dans les choix ayant présidé à cet agencement. La *maqâma* comme genre littéraire reprend cette structure cadre.

⁷⁷ C'est bien évidemment un *topique*. Ce qui n'enlève rien à l'intérêt de se demander quel lien peut entretenir un ouvrage, qui y est entièrement consacré, avec le genre *maqâma* auquel son titre renvoie.

⁷⁸ On ne le rappellera jamais assez, pour ce qui est de la prose arabo-musulmane classique : la vraisemblance de ces récits, leur forme teintée de réalisme n'est en aucun cas à confondre avec leur historicité.

820)⁷⁹ en présence du calife Hârûn al-Rashîd (m. 809)⁸⁰ et du Qâdî Abû Yûsuf (m. 808)⁸¹, l'une des plus longues de l'ouvrage : elle traite de questions de droit⁸². C'est également le cas de la séance de Nadr Ibn Shumayl (m. v. 820) en présence de Ma'mûn (m. 833), dans laquelle une variante entre différentes versions d'un dit attribué au Prophète conduit à l'évocation d'une série d'exemples linguistiques⁸³, rappelant que la maîtrise de la langue arabe conditionne l'accès aux sources et à leur interprétation adéquate. Et, quand c'est de poésie qu'il s'agit, les vers sont déclamés devant une tombe⁸⁴.

Derrière une apparente compilation, le texte est construit et on peut en dégager l'ossature et le rythme comme je vais essayer de le montrer.

Les sept premiers *khbars* mettent en scène des princes de la Perse sassanide, dont Anû Shirwân Kistrâ, présenté ici comme le modèle du roi juste, intelligent et vertueux. L'auteur précise : « C'est lui que j'ai choisi de mentionner parmi eux [les Persans] et je lui ai donné la préséance, car il était juste et aimait la sagesse »⁸⁵. Ces récits font apparaître clairement que le recours aux anecdotes d'origine persane se fait dans le moule de l'islam et que l'hommage à ces princes ne s'adresse pas à la Perse pré-islamique mais à l'Islam. Les rois sassanides et leurs vizirs tiennent des propos de musulmans exemplaires. Ils sont monothéistes, parlent d'Allah, se réfèrent aux valeurs islamiques, nomment *dunyâ* ce monde et *âkhira* l'au-delà, et se comportent comme les meilleurs des musulmans. L'un des savants mentionne des *fuqahâ'* et de *qudât*⁸⁶ ; un autre met en garde contre les défauts qui trouvent leur récompense dans la *dunyâ*⁸⁷ ; un troisième incite à mettre sa confiance en Allah le Très-Haut⁸⁸. Cela n'a rien d'étonnant compte tenu de l'époque à laquelle al-Ghazâlî écrit, où la culture islamique a digéré et modelé dans son moule le passé mythique des peuples entrés

⁷⁹ Célèbre fondateur de l'une des quatre écoles doctrinales sunnites.

⁸⁰ Il s'agit du calife abbasside devenu au fil du temps la figure emblématique de cette fonction. voir : Dakhliya J., *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Aubier, 2005.

⁸¹ Abû Yûsuf était l'un des conseillers favoris de Hârûn al-Rashîd. D'obédience hanafite, il aurait été le premier à porter le titre de *qâdî al-qudât* (grand *qâdî*) et à faire porter aux *qâdî*-s une tenue vestimentaire spécifique.

⁸² Ghazâlî, *Séances*, p. 79-87.

⁸³ Ghazâlî, *Séances*, p. 139-145.

⁸⁴ Ghazâlî, *Séances*, p. 116.

⁸⁵ Landberg 275, f° 6. L'éditeur iraquien de la version imprimée de l'ouvrage a volontairement supprimé les anecdotes ayant des Persans pour héros.

⁸⁶ Landberg 275, f° 7.

⁸⁷ Landberg 275, f° 8.

⁸⁸ *Ibid.*

dans l'islam⁸⁹. Il n'en est pas moins intéressant de relever ce point, que l'on retrouve sporadiquement dans certaines anecdotes des *Lingots*.

Ces séances sont suivies par six autres dont les personnages viennent de l'Arabie pré-islamique. On peut faire à leur sujet les mêmes remarques que pour les précédentes. En sus de l'islamisation de données antérieures à l'islam, on peut y relever, par le biais d'un propos mis dans la bouche du grand-père du prophète Muhammad, l'annonce anticipée de son avènement⁹⁰. Les deux dernières anecdotes de cette série, qui suivent immédiatement celle qui prédit l'arrivée de l'islam, reposent sur le topique du monarque abandonnant le pouvoir pour se transformer en ascète errant et mendiant⁹¹.

Le récit passe sans transition de la période pré-islamique à l'époque abbasside et trente séances consécutives ont pour héros l'un des califes emblématiques de cette dynastie, dont seize consacrées à Hârûn al-Rashîd. Après cette série, vingt *séances* mettent en scène, individuellement ou collectivement, les quatre premiers califes, dits Bien-Guidés, ou d'autres figures de l'islam naissant. Elle sont suivies par dix-sept séances centrées sur Mu'âwiya et d'une séance ayant pour héros le calife umayyade 'Abd al-Malik Ibn Marwân. L'ouvrage se clôt par une brève séquence intitulée « Morale et sermon », suivie par une ultime séance consacrée à 'Alî Ibn Abî Tâlib, faisant ses dernières recommandations à son fils Husayn⁹².

Si les figures de Mu'âwiya pour les umayyades et de Hârûn al-Râshîd pour les abbassides se dégagent nettement, il ne faudrait pas en déduire qu'ils sont le modèle du prince pour les *Séances* et leur auteur, quel qu'il soit. Dégager ce modèle présuppose l'examen approfondi de toutes les anecdotes, un travail en cours, que j'espère pouvoir présenter dans une autre publication⁹³. Dans l'attente, je proposerai ci-dessous une rapide présentation de la partie consacrée aux califes abbassides.

Le saut temporel de la période pré-islamique à la période abbasside se fait avec trois séances dont le héros est al-Mansûr (m. 775). Cette rupture de la chronologie, dont la signification apparaîtra plus loin, s'accompagne d'une autre rupture temporelle au niveau du récit. La dernière de ces séances abolit l'unité de temps et de lieu qui dominait jusqu'ici dans

⁸⁹ Voir à ce sujet Zakharia K., « C'est cela qui entre "Nous" et "Eux" fait la différence, le concept de *nisba* dans le *Kitâb al-Bayân wa'l-Tabyyîn* », in De La Puente C. (éd), *Identidades Marginales, Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus, vol XIII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003.

⁹⁰ Ghazâlî, *Séances*, p. 60.

⁹¹ Ghazâlî, *Séances*, p. 65, 69...

⁹² Cette conclusion n'est pas sans susciter des questions mais il serait prématuré d'en tirer des réponses.

⁹³ Travail dont j'ai commencé à tracer quelques lignes à travers l'étude de la séance consacrée à Uways al-Qaranî. Voir : Zakharia K., « Uways al-Qaranî, les visages d'une légende », in : *Arabica*, tome XLVI, fascicule 2, Leyde, Brill, 1999.

le recueil (une séance correspond à un *khabar*, soit à une rencontre entre un détenteur du pouvoir et un ou plusieurs détenteurs du savoir) et lui substitue l'unité thématique. Construite en diptyque, elle inclut deux récits ayant en commun, d'une part, la présence de Mansûr et, d'autre part, le thème de la folie des grandeurs chez les puissants. Le premier récit rapporte une brève et célèbre conversation entre Salam Ibn Qutayba (m. 766) et al-Mansûr, supposée avoir décidé ce dernier à faire assassiner Abû Muslim al-Khurasânî (m. 754), qui l'a si bien servi mais dont le pouvoir lui fait de l'ombre. Le récit suivant, plus détaillé, met al-Mansûr en présence d'un prince umayyade⁹⁴ qui explique la décadence de sa dynastie par le fait d'avoir succombé aux attraits du monde et omis de suivre les prescriptions morales et religieuses.

Les *Séances* se poursuivent avec une anecdote mettant en scène le calife al-Mahdî (m. 785). Suivent les seize séances consacrées au légendaire Hârûn al-Rachîd, interrompues par une séance qui fait retour au calife al-Mansûr. Enfin, neuf séances mettent en scène le calife al-Ma'mûn (m. 833), avec lequel s'arrête la série des abbassides.

Plusieurs de ces anecdotes présentent ces califes comme des princes paradoxalement empêchés par le pouvoir qu'ils détiennent d'être de bons princes. Ils ont beau se rendre auprès des ascètes pour écouter leurs sermons, les faire venir auprès d'eux pour écouter leurs recommandations, pleurer en les écoutant, s'évanouir de honte et de détresse, ils ne parviennent pas à faire coïncider les conseils qu'ils reçoivent, qu'ils réclament souvent, et qu'ils disent vouloir suivre, avec leurs obligations. Or, le fardeau du pouvoir est dangereux pour celui qui le porte, car il peut le conduire à sa perdition.

Hârûn al-Rashîd est saisi de tremblements quand il entend Ibn 'Iyâdh (m. 803) lui dire : « Toi, qui es placé entre Allah et Ses créatures, là où nul autre que toi n'est placé, au jour du Jugement, quand chaque homme sera interrogé sur lui-même, tu seras interrogé sur toute cette *umma* »⁹⁵. Il pleure, s'agite au point de tomber et se trouve au bord de défaillir quand Ibn al-Sammâk lui fait entrevoir combien faible il sera en présence de son créateur⁹⁶. Il s'évanouit quand le même lui donne une idée du nombre de points sur lesquels il sera questionné dans l'au-delà⁹⁷. Après avoir sangloté et hurlé en écoutant des vers évoquant la mort, il ordonne que l'on nourrisse les pauvres et les nécessiteux et récompense

⁹⁴ Dont l'identité exacte varie selon les versions. Vraisemblablement 'Abd Allâh Ibn Marwân, fils du dernier calife umayyade.

⁹⁵ Ghazâlî, *Séances*, p. 100.

⁹⁶ Ghazâlî, *Séances*, p. 102.

⁹⁷ Ghazâlî, *Séances*, p.104.

généreusement l'homme qui les a récités⁹⁸ Pour autant, en prince versatile, il n'hésite pas à jurer qu'il sera, forcément, au nombre des bienheureux qui iront au paradis⁹⁹.

Ces exemples signalent par la même occasion les obstacles qui se placent entre les sages venant prodiguer leurs conseils au prince et le prince qui veut les écouter. Eunuques, gardes, protocole, servantes, conseillers oeuvrent à préserver l'image du prince sûr de lui et fort, en écartant le prêcheur qui le renvoie à sa faiblesse¹⁰⁰. Un autre type d'obstacles se place entre le prince et les valeurs défendues par les savants : d'autres savants, plus courtisans que croyants, s'empressent de faire entendre au prince ce qu'il souhaite entendre et discréditent la parole salvatrice de leurs homologues. Dans notre corpus, le *qâdî* Abû Yûsuf trouve plus d'une fois avec talent une réponse qui semble parfaitement canonique et qui coïncide exactement avec les attentes du calife Harûn al-Rashîd.

J'espère avoir pu établir, par ce survol de deux miroirs attribués à Ghazâlî, l'intérêt qu'ils présentent pour l'étude de l'image du prince dans le monde arabo-musulman classique, et sa conception des relations entre savoir et pouvoir. Comme je l'ai déjà précisé au cours de l'exposé, j'envisage de proposer un développement de cette contribution dans une publication ultérieure en cours d'élaboration. Elle inclura notamment une comparaison entre les anecdotes des *Séances* et des *Lingots* et une étude des fragments ghazâliens qu'elles recèlent, dans le but de contribuer à clarifier la question de l'identité de leur auteur, la relation des *Séances* avec le genre homonyme et, plus généralement, la réflexion du monde arabo-musulman classique sur le prince et le savant. En attendant, je laisserai al-Ahnaf Ibn Qays (m. ap. 687) conclure cet exposé en rappelant la difficulté de parler librement aux princes. Au premier calife umayyade, Mu'âwiya, étonné par son silence, il répondait : « Je crains Allah si je mens et je vous crains si je dis la vérité »¹⁰¹

⁹⁸ Ghazâlî, *Séances*, p. 118.

⁹⁹ Ghazâlî, *Séances*, p. 105.

¹⁰⁰ Ghazâlî, *Séances*, p. 95, 96, 102, 104.

¹⁰¹ Ghazâlî, *Séances*, p. 227.