

Studia graeco-arabica

8

2018

Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Cristina D'Ancona, Elisa Coda, Giulia Guidara, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospect authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 8 (2018), claims and customer service: redazione@pacineditore.it

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

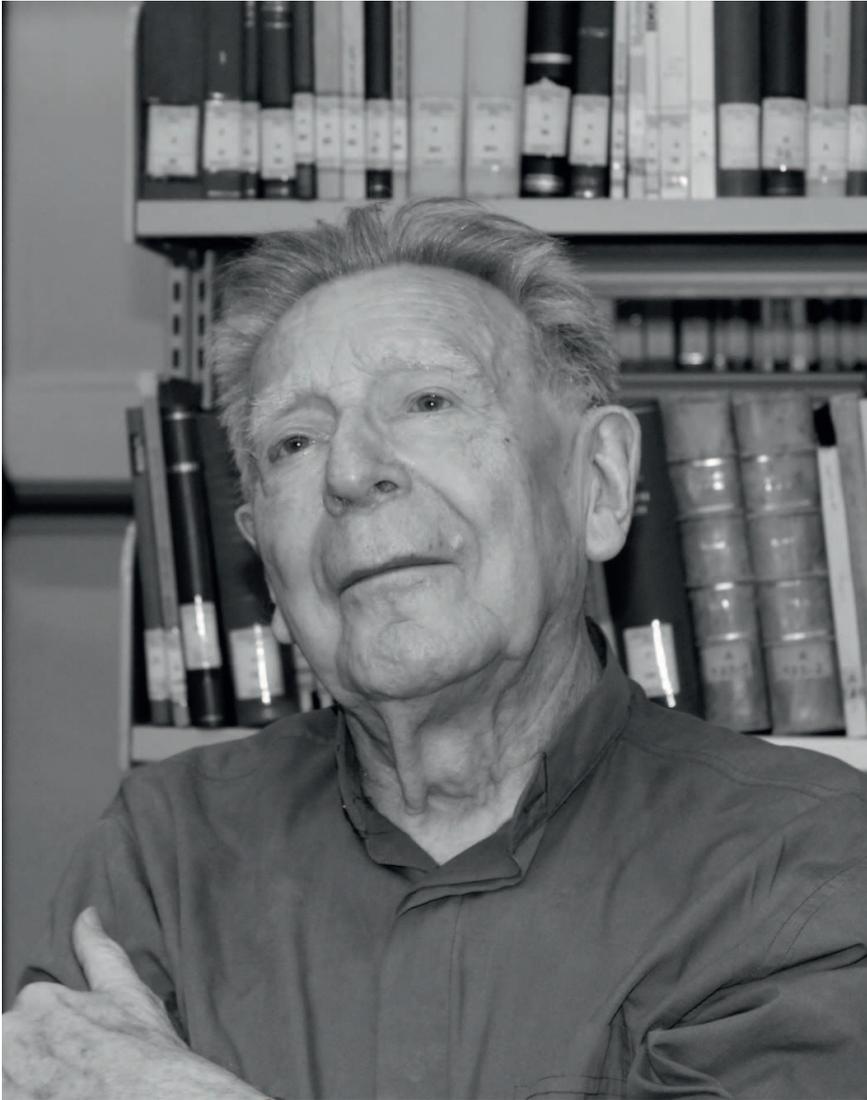


© Copyright 2017 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḡawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque nationale de France, *grec* 1853, f. 186v



Maurice Borrmans MAfr. (1925-2017)

Studia graeco-arabica is most grateful to Reverend Father Valentino Cottini, former Director of the Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, for accepting to open this volume and to Dr. Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, for her invaluable help in driving it to publication.

Table of Contents

Valentino Cottini <i>Maurice Borrmans. Un profilo</i>	» 1
Marco Zambon “ <i>Apprendere qualcosa di sicuro</i> ” (ps. Clem. Hom. I 3, 1) <i>Verità filosofica e verità profetica nella I omelia pseudoclementina</i>	» 13
Giovanni Catapano <i>Nobilissimus philosophus paganorum / falsus philosophus: Porphyry in Augustine’s Metaphilosophy</i>	» 49
Elisa Coda <i>Divine Providence and Human Logos in Themistius Some Philosophical Sources of Discourse 6</i>	» 67
Henri Hugonnard-Roche <i>E Dio disse: “La terra produca germogli” (Gen. 1, 11) Sulla tradizione botanica siriana</i>	» 85
Ida Zilio-Grandi <i>La pazienza dell’Islam: la virtù detta ‘ṣabr’</i>	» 105
Patrizia Spallino, Mauro Mormino <i>Cuore, anima e mente Un esempio di circolarità lessicale tra tradizione islamica e cristiana</i>	» 119
Cristina D’Ancona <i>God and Intellect at the Dawn of Arabic Philosophical Thought Plotinus’ Treatise V 4[7], Aristotle’s Metaphysics and De Anima in the Age of al-Kindī</i>	» 133
Giovanni Mandolino <i>La testimonianza del patriarca nestoriano Israel di Kaškar (m. 872) sulla pseudo-Teologia di Aristotele</i>	» 153
Carmela Baffioni <i>Embryology in an Ismā‘īlī Messianic Context The Manuscript Tradition of the Iḥwān al-Ṣafā’</i>	» 167
Thérèse-Anne Druart <i>Al-Fārābī: A Philosopher Challenging Some of the Kalām’s Views on the Origin and Development of Language</i>	» 181

Khalil Samir Khalil S.J. <i>La doctrine de l'Incarnation de Yahyā ibn 'Adī à la lumière du Traité 17 Sbath</i>	» 189
Hans Daiber <i>Ethics as Likeness to God in Miskawayh An Overlooked Tradition</i>	» 195
Issam Marjani <i>Avicenne, commentaire de la Sourate al-A'lā Traduction française du texte établi à l'aide d'un 'nouveau' témoin et relevé des emprunts de Faḥr al-Dīn al-Rāzī dans son exégèse de la sourate</i>	» 205
Emmanuel Pisani O.P. <i>Le ḥanbalisme, matrice idéologique du fondamentalisme islamique?</i>	» 233
David B. Burrell C.S.C. <i>In the Wake of Maurice Borrmans: Perceptions of Islam and Christianity</i>	» 247
Christian Jambet <i>Le problème de la certitude dans la philosophie de Subrawardī</i>	» 255
Cecilia Martini Bonadeo <i>Una parafrasi araba di Metafisica Iota Il capitolo XI del Libro sulla scienza della metafisica di 'Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī</i>	» 269
Richard C. Taylor <i>Averroes and the Philosophical Account of Prophecy</i>	» 287
Concetta Luna <i>Prêcher aux philosophes et aux théologiens: quatre sermons de Gilles de Rome pour le temps pascal</i>	» 305
Gianfranco Fioravanti <i>La Questio 'utrum passionēs sive accidentia sint separabilia a subiecto' di Antonio da Parma (m. 1327)</i>	» 381
Mohammad Ali Amir-Moezzi <i>Le šī'isme entre exercice du pouvoir et sauvegarde de la foi Le cas d'al-Maḡlisī</i>	» 387
<i>Book Announcements and Reviews</i>	» 397
Jules Janssens <i>Marc Geoffroy. In Memoriam</i>	» 470
<i>Index of Manuscripts</i>	» 475
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i>	» 476
<i>Index of Modern Names</i>	» 480

Le ḥanbalisme, matrice idéologique du fondamentalisme islamique?

Emmanuel Pisani O.P.

Abstract

Among Father Borrmans' most recent works, several contributions are focused on the issue of fundamentalism in Islam and its contemporary expressions. Even though ḥanbalism is often presented as the matrix of Islamic fundamentalism, we would like in this article to revisit the sources and history of this current and its thinkers in order to deconstruct this often simplistic presentation, that ignores not only the richness and diversity of authors in search of perfection, virtues and wisdom, but also abusively assimilates its few fanatical or extremist personalities to the ḥanbalite movement as a whole.

L'usage du terme 'fondamentalisme' appliqué à certains courants de l'islam s'est aujourd'hui imposé bien au-delà des sciences sociales et des sciences politiques.¹ Dans la généalogie du fondamentalisme islamique, il est courant de voir mentionnés les noms d'Ibn Ḥanbal (m. 241/855), d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328), d'Ibn Qayyim al-Ġawziyya (m. 751/1350) et d'Ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1791).² Tous s'inscrivent dans le courant des *ahl al-sunna* et sont rattachés à l'école ḥanbalite³ qui émerge au cours du III^{ème} siècle de l'Hégire, si bien que le ḥanbalisme semble être la matrice idéologique du fondamentalisme islamique. Sa théologie-politique contribuerait d'une part à enfermer la raison dans une lecture littéraliste et acritique des sources (aspect théologique) et d'autre part à développer une vision exclusiviste fondée sur une prédication élémentaire et efficace, capable d'haranguer et de mobiliser les masses (aspect politique). Ainsi, le ḥanbalisme

¹ Après son dernier départ du PISAI en 2004, le Père Borrmans, de retour en France, n'était pas pour autant homme à prendre sa retraite. À Lyon, il intégra le laboratoire de recherche du CECR (Centre d'Études des Cultures et des Religions) dirigé par Michel Younès, dont la thématique était consacrée au fondamentalisme islamique. À la journée d'études du 20 mars 2015, il donnait la communication: "Ibn Taymiya, Ibn 'Abdel Wahhab: concepteurs du fondamentalisme", publiée l'année suivante sous le titre "D'Ibn Taymiyya à Muḥammad b. 'Abd al-Wahhab et au wahhabisme de l'Arabie Saoudite" in M. Younès (éd.), *Le fondamentalisme islamique: décryptage d'une logique*, Éditions Karthala, Paris 2016, p. 75-88. Membre actif du laboratoire, toujours d'une grande précision terminologique et d'une vision théologique, il devait participer au colloque "Déconstruire la logique d'un fondamentalisme mondialisé" des 7-8 décembre 2017, en donnant la conférence: "Pour comprendre Mohammed Arkoun et ses audaces intellectuelles à l'encontre du fondamentalisme". Son accident l'empêcha d'y être présent, mais son texte écrit depuis quelques mois – ce qui est un indice de la manière dont il travaillait et de son sens de l'anticipation – fut transmis et lu par Haouès Seniguer. Pour ces *Hommages*, je tenais à reprendre une communication sur ce thème que j'avais donnée au colloque "Regards sur le fondamentalisme sunnite" des 5-6 décembre 2016, organisé par le Centre de Recherches Internationales de Science Po, dirigé par Alain Dieckhoff.

² A. Medded, *La maladie de l'islam*, Seuil, Paris 2002; Younès, *Le fondamentalisme islamique* (cité à la n. 1). H. Redissi, *Le Pacte de Nadjd: ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Seuil, Paris 2007.

³ Ibn 'Abd al-Wahhāb a été formé dans l'école ḥanbalite où il étudia le *fiqh* et les enseignements d'Ibn Qudāma (m. 620/1223), connu pour avoir dit: "Il n'y a rien en dehors du Paradis si ce n'est le feu de l'enfer, il n'y a rien en dehors de la vérité si ce n'est l'erreur, il n'y a rien en dehors de la Voie du Prophète si ce n'est l'innovation": *Censure of Speculative Theology: An Edition and Translation of Ibn Qudāma's Tahrīm an-nazar fi kutub ahl al-kalām*, with Introd. and Notes; *A Contribution to the Study of Islamic Religious History*, by G. Makdisi, Luzac, London 1962, p. 42.

serait le courant de l'idéologie sectaire qui traverse l'islam depuis des siècles jusqu'à l'époque contemporaine.⁴ Qu'en est-il de l'acuité d'une telle affirmation, de sa pertinence tant du point de vue théologique que politique? Quatre remarques préalables de clarification et d'historicisation de la question s'imposent.

Primo, le hanbalisme désigne une école (*madhhab*), un mouvement, qui est né à Bagdad à la fin du neuvième siècle et au début du dixième siècle, soit après la mort d'Ibn Ḥanbal lui-même. S'il a rassemblé des dits du Prophète et en a déduit des enseignements, Ibn Ḥanbal ne s'est jamais présenté comme un fondateur d'école; il a refusé la compilation de ses avis juridiques, percevant sans doute le risque de sacralisation qu'une telle entreprise aurait revêtue. Selon ses biographes, il n'hésitait pas à anathémiser celui qui s'y employait. Mais la voix du maître, aussi respectée et menaçante soit-elle, est parfois sans effets sur ses disciples: Ibn Ḥanbal ne fut pas écouté, mais en conservant l'anecdote, les premiers historiens du hanbalisme donnent à cette école une impulsion et un esprit qui semblent l'éloigner du fixisme de la lettre. L'*Ihtilāf al-fuqahā'* de Naṣr al-Marwazī (m. 294/907) vient renforcer cette intuition puisqu'à la distinction entre les *aṣḥāb al-ḥadīth* ("traditionnistes") et les *aṣḥāb al-rā'y* ("gens de l'opinion"), il rattache plus souvent les avis d'Ibn Ḥanbal aux *aṣḥāb al-rā'y* que Mālik ou Ishāq al-Rāhawayh.⁵

Secundo, si le véritable fondateur du hanbalisme est Abū Bakr al-Ḥallāl (m. 311/923),⁶ auteur de l'éponyme de l'école hanbalite, le hanbalisme n'est pas une doctrine linéaire et a-historique avec son *fiqh* et sa compréhension de Dieu, aussi minime soit-elle. De même que l'essentialisation de l'islam est un déni de l'histoire, l'essentialisation de ses courants, de ses écoles, de ses mouvements est aussi réductrice, caricaturale et ascientifique.⁷ Aborder le hanbalisme dans son singulier est une voie périlleuse: il est nécessairement pluriel, protéiforme, dépendant des personnalités et des psychologies qui le composent mais aussi des contextes historiques et géographiques où il s'est développé. Une étude sur le hanbalisme ne peut donc faire l'économie d'exposer les enseignements de ceux qui se revendiquent de cette école à la lumière des événements politiques et sociétaux où ils vécurent, des instruments intellectuels dont ils disposèrent, des débats philosophiques, théologiques ou mystiques auxquels ils furent confrontés, des réponses élaborées, des perspectives ouvertes et qui n'ont en aucune manière été la simple répétition des enseignements de leurs aînés. Le corpus du hanbalisme est donc vaste et les différences d'opinion entre hanbalites fréquentes. L'ouvrage d'al-Mardāwī (m. 1480) *al-Inṣāf fī ma'rifat al-rā'ghih min al-ḥilāf 'alā madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* atteste que ces différences, loin d'être problématiques, sont assumées au sein du mouvement et qu'elles invitent à approfondir pour découvrir celui qui est le plus proche du Coran et de la *Sunna*.⁸ Dans la généalogie du fondamentalisme, il conviendra donc d'évaluer l'importance de chacun des hanbalites, leur référencement au sein même de l'école. Si les noms d'Ibn Taymiyya et de son disciple Ibn Qayyim

⁴ Y. Ben Achour, *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*, PUF, Paris 2015.

⁵ Al-Marwazi, *Kitāb Ihtilāf al-fuqahā'*, commentaire et édition de M. Ṭāhir Ḥakīm, Aḍwā' al-Salaf, Riyāḍ 2000. Le nom de Mālik est rattaché au mālikisme, une des quatre principales écoles de jurisprudence. Ishāq al-Rāhawayh est connu pour avoir été disciple avec Ibn Ḥanbal d'al-Šāfi'ī. Il fonda une *madhhab* mais elle ne dura pas.

⁶ Al-Dahabī, *Siyar* 14, éd. A. al-Būšayyī (1983), p. 298. Voir Ch. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden [etc.] 1997 (Studies in Islamic Law and Society, 4), p. 143; Z. Aḥmad, "Abū Bakr al-Ḥallāl – The Compiler of the Teachings of Imām Aḥmad b. Hanbal", *Islamic Studies* 9 (1970), p. 245-54.

⁷ E. Pisani, "L'islamologie face au fondamentalisme islamique. Sources et méthodes", in Younès, *Le fondamentalisme islamique* (cité à la n. 1), p. 193-210.

⁸ 'Alā' al-Dīn al-Mardāwī, *Al-Inṣāf fī ma'rifat al-rā'ghih min al-ḥilāf 'alā madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, édité par al-Faruqī, Mu'assasat al-Tarīḥ al-'Arabī, Beyrouth s.d.

al-Ġawziyya sont généralement cités, qu'en est-il de leur représentativité et de leur fécondité dans la théologie normative ḥanbalite?⁹

Tertio, il convient de rappeler que le mot 'fondamentalisme' a été initialement forgé en Amérique du Nord par des théologiens d'obédience baptiste au début du vingtième siècle.¹⁰ Il appartient d'abord au champ théologique. Dans un contexte d'approche historico-critique, libérale et moderniste de la Bible, les baptistes entendaient défendre les fondamentaux de la foi chrétienne en affirmant l'inerrance de l'Écriture et leur attachement à une lecture littérale de la Bible comme 'dictée' de Dieu que l'écrivain a retranscrit dans sa littéralité. À partir des années 1920, le mot est réutilisé par les théologiens libéraux pour désigner leurs collègues évangéliques; il acquiert alors dans le champ théologique une dimension péjorative: le fondamentaliste désigne celui qui refuse l'approche critique et historique de la Bible, qui se limite à une lecture littéraliste et qui par conséquent, a une lecture figée de sa propre tradition: il en réfuse l'approfondissement et le renouvellement. Analogiquement, le fondamentalisme islamique désignerait l'attitude théologique consistant à rejeter toute approche historico-critique du Coran et de la *Sunna*, même si celle-ci en tant que parole d'homme fera plus facilement l'objet d'un traitement critique et historique. Or, s'il existe des penseurs musulmans contemporains qui ont posé les jalons d'une telle approche, sous un angle souvent plus herméneutique qu'historico-critique, à l'exemple des égyptiens Amīn al-Ḥūlī (m. 1967)¹¹ et Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010),¹² du franco-algérien Muḥammad Arkoun (1928-2010),¹³ ou encore des iraniens Šabistarī et Surūš,¹⁴ les théologies normatives du sunnisme maintiennent très largement une lecture a-historico-critique du Coran. Ainsi, en islam, si l'approche critique du texte coranique est un chantier ouvert par quelques musulmans de renoms, elle reste souvent marginale, voire à l'état de friche, tout particulièrement dans les pays arabes.¹⁵ Par voie de conséquence, le sunnisme est foncièrement fondamentaliste: qu'il soit d'obédience mālikite, šāfi'ite, ḥanbalite, ḥanafite ou encore zāhirite, un sunnite se revendiquera et assumera pleinement le qualificatif de 'fondamentaliste' (*uṣūlī*); il revêt pour lui le sens positif que les baptistes au siècle passé donnaient au mot. Du point de vue de l'islamologie, s'interroger sur le ḥanbalisme comme matrice du fondamentalisme islamique apparaît donc d'un premier abord comme une question à la fois étrange et étrangère au monde

⁹ Christopher Melchert montre qu'Ibn Taymiyya et Ibn Qayyim al-Ġawziyya sont peu cités par leurs successeurs: "The Relation of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya to the Ḥanbali School of Law", in Id., *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E.* (cité à la n. 6), p. 146-61.

¹⁰ Ils ont publié un ouvrage intitulé, en douze volumes, *The Fundamentals*, dans lequel ils expriment leur opposition aux tendances libérales et modernistes de la théologie chrétienne: R.A. Torrey - A.C. Dixon (eds.), *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, Baker Book House Co., Grand Rapids (MI) 1917.

¹¹ Amīn al-Ḥūlī appelle à une lecture du Coran comme œuvre littéraire éclairée par le milieu anthropologique qui lui a donné naissance.

¹² Naṣr Ḥāmid Abū Zayd propose de lire le Coran comme un texte auquel il convient donc d'appliquer les méthodes de l'analyse textuelle: *Mafhūm al-naṣṣ: dirāsa fi 'ulūm al-Qur'ān*, al-Hay'a al-Miṣriyya al-Āmma li-l-Kitāb, Le Caire 1990.

¹³ Ses *Lectures du Coran* visent à établir le fait coranique et à déconstruire le discours coranique classique par la mobilisation de la linguistique, de la sémiotique, de l'histoire des mentalités et de la sociologie: *Lectures du Coran*, Albin Michel, Paris (1982) 2016.

¹⁴ Dans son approche du Coran, Šabistarī questionne la manière dont Dieu peut transmettre sa parole dans un livre écrit par un être humain. Par là-même, il ouvre à l'historicisation du Coran: "Qirā'at-i nabavi az jahān", Madraseh 2007. Pour Sorouš: *Qabḍ wa baṣṭ-i ti'urik-i shari'at*, Nazariyya-yi takāmul-i ma'rifat-i dīni, Širāz, Tehran 1991.

¹⁵ Au Maroc, l'institution *Dār al-Ḥadīṭ* qui forme aux sciences islamiques propose à ses étudiants depuis 2004 des cours en sciences profanes en vue de former une nouvelle génération capable d'intégrer ces sciences à l'analyse du Coran. Les sujets travaillés par certains doctorants sont de bon augure.

sunnite. Pour autant, il conviendra de se demander dans quelle mesure le ḥanbalisme, en tant que courant théologique mais aussi école de théologie normative (*fiqh*), avec ses principes juridiques pour lire les textes du Coran et de la *Sunna*, pour approcher les textes sacrés, pour articuler et combiner les sources afin d'en déduire des injonctions, peut contribuer à figer la lecture littéraliste et acritique des sources musulmanes. Autrement dit, si toutes les écoles sunnites sont attachées à des principes fondamentaux (*uṣūl al-dīn*), articulés à une vision théologique assumée du caractère divin et incréé du Coran qui ne saurait l'ouvrir à une approche historico-critique, n'y a-t-il pas des différences substantielles dans la lecture des textes? Dans la mesure où, l'une tient compte davantage du contexte que l'autre, privilégie davantage la libre interprétation que l'autre, se limite aux sources authentiques, irrécusables tandis que l'autre s'appuie sur des textes d'authenticité moins forte, que l'une privilégie l'analogie et son extension, tandis que l'autre la refuse ou la pratique avec parcimonie, la question est donc de savoir comment dans ces nuances et ces différenciations principielles,¹⁶ le ḥanbalisme, réputé pour son littéralisme, définit-il des constantes ou des fondamentaux qui le rendrait moins à même d'accueillir une approche distanciée, historique et critique des sources? Dans l'histoire du statut théologique du Coran, Ibn Ḥanbal ayant joué un rôle clef et conséquent pour la reconnaissance de la nature incréée du Coran, il conviendra aussi de se demander dans quelle mesure la position théologique du ḥanbalisme a pu s'imposer à l'ensemble des théologies musulmanes.

Quarto, le mot fondamentalisme appliqué à l'islam revêt un sens politique qu'il n'avait pas à son origine. À la suite de la révolution iranienne de 1979, le terme de 'fondamentalisme' a été employé par les politologues pour désigner l'islam politique. Séparé de sa problématique théologique liée à l'histoire du mot en christianisme, il sert à désigner plus largement l'islam politique et plus spécifiquement l'extrémisme musulman, le terrorisme ou l'anti-américanisme.¹⁷ Le fondamentalisme islamique renvoie alors à l'un des courants contemporains de l'islam qui envisage la réforme (*taḡdīd*) par un retour aux principes et aux origines. Ce réformisme se présente à la fois comme une orthodoxie et une orthopraxie. Il s'appuie sur le modèle des anciens (*salaf*) pour lutter contre les innovations et les dissidences qui ont entaché et affaibli l'islam au cours de l'histoire. Ces mouvements contestent toute forme d'adaptation de l'islam à la modernité et à la mondialisation. Ils soutiennent une vision dualiste (*al-walā' wa-l-barā'*) et défendent une lecture du monde à la fois particulariste et exclusiviste.¹⁸ Les valeurs du non-musulman y sont jugées incompatibles avec les fondamentaux de l'islam. La vérité est professée par le mouvement et ce qui lui est extérieur, ne serait-ce dans le dialogue ou la rencontre, ne peut que l'obscurcir.¹⁹ Aussi l'exclusivisme du fondamentalisme islamique est-il en sa dimension politique intransigeant et intolérant. Il peut être un communautarisme fermé et sectaire à caractère défensif – création d'un monde séparé comme dans le cadre du salafisme – ou à caractère offensif – avec un projet plus global de conquête par le biais du militantisme missionnaire ou de l'engagement militaire – c'est le cas du fondamentalisme djihadiste. Dans ce cas, on ne parlera pas de fondamentalisme islamique mais de fondamentalisme islamiste. Dans le premier cas, le fondamentalisme est légitimiste, conservateur; dans le second cas, il défend un projet politique pour conquérir le pouvoir, de manière démocratique ou révolutionnaire. S'interroger sur le ḥanbalisme

¹⁶ 'Abd Allāh al-Turkī, *Uṣūl maḏhab al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, al-Ṭab'a, Le Caire 1974.

¹⁷ J. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford U.P., New York 1992, p. 7.

¹⁸ E. Pisani, "*Al-walā' wa-l-barā'*: enjeux d'une controverse en islam contemporain sur la perception et le statut de l'autre", Communication au Congrès Pluriel "Islam et appartenances", Rome, 26-28 juin 2018.

¹⁹ Y.-Ch. Zarka, "Conflit et irruption de la violence en société démocratique", in Y.-Ch. Zarka (sous la dir. de), *Repen-ser la démocratie*, Armand Colin, Paris 2010.

comme matrice du fondamentalisme islamique conduit à questionner le statut de l'autre qui y est enseigné, mais aussi à interroger la vision du politique. Quel rapport le ḥanbalisme entretient-il avec les masses? Est-il légitimiste ou révolutionnaire? Selon la ou les réponses, on se demandera si le ḥanbalisme est matrice du fondamentalisme islamique ou du fondamentalisme islamiste.

Ces remarques préalables formulées, la clarification terminologique, historique et doctrinale permet de percevoir certaines accointances entre le ḥanbalisme et le fondamentalisme islamique, mais il se pourrait à la lumière de la réalité plurielle et complexe du ḥanbalisme, qu'il possédât des ressources doctrinales et théologiques pour déconstruire le fondamentalisme contemporain. Dans cette contribution, nous proposons d'exposer et d'interroger deux points clefs de la doctrine ḥanbalite où se fonde et se joue le fondamentalisme islamique: le premier a trait au statut du Coran et à ses lectures, le second au statut de la *Sunna* et à l'exercice d'imitation du Messager de l'islam et de ses épigones. On s'interrogera sur le rôle de la raison au sein du ḥanbalisme, dans quelle mesure, elle peut jouer un rôle dans la compréhension du texte coranique et du *ḥadīth*. En effet, plus la raison est circonscrite et son activité limitée, plus une lecture critique et distanciée des sources de l'islam y est difficile. Quelle place les penseurs au sein du ḥanbalisme ont-ils accordé à la raison? Question essentielle pour éclairer le débat contemporain sur le rôle du ḥanbalisme dans la généalogie du fondamentalisme islamique.

Quel statut et quelles lectures pour le Coran?

L'histoire des polémiques, des réfutations, des anathémisations (*takfir*) a laissé dans l'ombre celle des influences réciproques et des interactions dans le monde des idées et de la théologie musulmane.²⁰ Or, confiner chaque école de *fiqh* ou de théologie dans une méthodologie indépendante et un enseignement spécifique ne correspond pas à la réalité historique. Il est symptomatique que l'histoire du *fiqh* atteste d'un côté de la volonté des ḥanafites de rendre compatible leurs déductions avec les traditions et que, de l'autre côté, les traditionnistes ont cherché à intégrer le raisonnement à leur méthodologie. Ces transferts sont d'autant plus évidents que les savants, d'obédiences différentes, se sont fréquentés et ont assisté aux cours de maîtres qui ne sont pas de leur *madhhab*. Déjà, Ibn Ḥanbal a été étudiant d'al-Ṣāfi'ī et il a confessé sa proximité avec Mālik. Le ṣāfi'ite Ibn Kaṭīr (m. 774/1373) a quant à lui suivi à Damas les enseignements du *ṣayb* de l'islam, Ibn Taymiyya. Le ḥanbalite Ibn al-ʿImād (m. 1089/1679) a loué dans son histoire sur les trésors des personnalités musulmanes, les *Ṣadarāt al-dāḥab fī aḥbār man dāḥab*, l'excellence des positions d'al-Aṣ'arī.²¹ Dans le dogme du Coran incréé, le rôle d'Ibn Ḥanbal a été déterminant.

À son époque, en effet, une polémique virulente opposa deux visions contradictoires du Coran. Pour le courant rationaliste des mu'tazilites, le Coran est un acte divin: il est donc créé (*mahlūq*), fini, temporellement déterminé et ne saurait être d'essence divine. Cette vision fut imposée par le calife al-Ma'mūn de 813 à 833. De l'autre côté, le prédicateur populaire Ibn Ḥanbal harangua les foules contre ceux qu'il accusait de mécréance (*kufīr*): le Coran est *kalām Allāh*, parole éternelle, comme Dieu lui-même.²² Emprisonné par al-Mu'taṣim, il est libéré par son successeur al-Mutawakkil, le demi-

²⁰ Par théologie musulmane nous n'entendons pas uniquement le kalām qui est une théologie apodictique, mais le discours des penseurs musulmans qui cherchent à exprimer et élaborer une connaissance sur Dieu, ses attributs, ses noms à partir de la révélation du Coran.

²¹ Ibn al-ʿImād, *Ṣadarāt al-dāḥab fī aḥbār man dāḥab*, Maktabat al-Qudsi, Le Caire 1350-1351/1931 ou 1931-1932- 1933.

²² H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta (traditionniste et jurisconsulte musulman d'école hanbalite, mort en Irak à Ukbarā en 387/997)*, Institut Français, Damas 1958, p. 84-7.

frère d'al-Ma'mūn qui prend position en sa faveur. L'histoire de cette querelle théologique est celle d'une épreuve, la *Mihna ḥalaq al-Qur'ān*. Elle est racontée par les historiens musulmans avec des accents dramatiques.²³ En affirmant que celui qui refuse de tenir le Coran incréé (*ḡayr mahlūq*) est un incroyant (*kāfir*), et en devenant le héros du dogme du Coran incréé – alors même que le texte coranique ne l'affirme pas – Ibn Ḥanbal a posé non seulement les jalons de la théologie ḥanbalite mais aussi ceux de l'orthodoxie sunnite.²⁴ En effet, la thèse du Coran créé était soutenue par d'autres que les mu'tazilites; elle était défendue par des ḥanafites à l'exemple du célèbre Biṣr al-Marīṣī (m. 218/833); mais elle devient la croyance commune aux *ahl al-sunna wa-l-ḡamā'a*, selon l'expression consacrée par le ḥanafite Abū Ḡa'far al-Ṭaḥāwī (m. 321/933) dans son *al-'Aqida al-Ṭaḥāwīyya*: le Coran est la parole de Dieu (*kalām Allāh*), aucune parole des créatures ne lui est comparable; "nous ne disons pas qu'il a été créé (*lā naqūlu bi-ḥalqihī*) et nous ne nous différencions pas de la communauté des musulmans".²⁵

Ce statut du Livre n'est pas sans conséquence quant à la dimension fondamentaliste du sunnisme: le dogme contribue à absolutiser la lettre et à transhistoriciser la vérité qu'elle contient. En ce sens, il induit une lecture fondamentaliste car ahistorique et acritique: le Coran est la dictée de Dieu, il est l'exemplaire terrestre de la matrice céleste du Livre (*umm al-kitāb*). Comme l'a souligné Michel Younès, "la confession du caractère incréé d'un texte, forme et contenu, sens et lettre, favorise l'absolutisation de chaque parole, de chaque injonction, de chaque verset. Dès lors que le Coran le dit, cela devient ainsi et pas autrement, et son contenu est valable en tout lieu et en tout temps".²⁶ Ce dogme, en s'imposant à l'ensemble de la communauté musulmane, rend toute opinion contraire suspecte d'hétérodoxie et donne lieu à l'anathème. Les penseurs dont l'approche du Coran est soupçonnée de remettre en cause le dogme, se retrouvent mis au banc de la communauté. L'approche littéraire, textuelle, herméneutique, en distinguant la forme du contenu et la lettre du sens, est toujours regardée avec circonspection. Ceux qui s'aventurent dans cette voie avancent par conséquent avec prudence, non parfois, sans revenir en arrière. Il est symptomatique que la deuxième édition arabe de la *Risālat al-tawḥīd* du réformiste Muḥammad 'Abduh (1849-1905) ait supprimé le paragraphe où il affirmait que le Coran est créé.²⁷ 'Abduh allait même jusqu'à y soutenir qu'Ibn Ḥanbal devait nécessairement être un partisan de la thèse du Coran créé, et qu'il ne soutint le contraire que par esprit de politesse. Dans une plume emplie d'une courtoise ironie, il écrivait:

L'histoire nous a transmis aussi que certains imams refusèrent de professer que le Coran est créé. Il faut en voir la cause simplement dans leur désir de s'abstenir dans une querelle aussi passionnée et dans un excès de politesse vis-à-vis de leur adversaire: on ne peut l'expliquer autrement, car nous croyons que l'imam Ibn Ḥanbal était d'un esprit trop distingué pour croire que le Coran est incréé, tout en le lisant chaque nuit avec sa bouche et en le reconstituant ainsi par sa voix.²⁸

²³ F. Ḡad'an, *al-Mihna: Baḥṭ fi ḡadaliyyat al-dīni wa-l-siyāsi fi-l-islām*, Dār al-ṣurūq li-al-naṣr wa-l-tawzī', 'Ammān 1989. Voir aussi: W.M. Patton, *Aḥmad ibn Ḥanbal and the Mihna*, Brill, Leiden 1897, p. 93 et suiv. et J. van Ess, "Ibn Kullāb et la 'mihna'", *Arabica* 37 (juillet 1990), p. 173-233; J.P. Turner, "The End of the *mihna*", *Oriens* 38 (2010), p. 89-106.

²⁴ Ch. Melchert, *Aḥmad ibn Ḥanbal*, Oneworld, Oxford 2006, p. 8-18.

²⁵ Abū Ḡa'far al-Ṭaḥāwī, *al-'Aqida al-Ṭaḥāwīyya*, Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth 1990, §. 76, p. 20. Très commentée jusqu'au XVII^e siècle, cette profession de foi l'est surtout des ḥanbalites.

²⁶ Younès, *Le fondamentalisme islamique: décryptage d'une logique* (cité à la n. 1), p. 70.

²⁷ Muḥammad 'Abduh, *Risālat al-tawḥīd*, al-Maṭba'a al-Kubra al-Amīriyya, Būlāq 1315/1897, p. 33. Pour la traduction française: *Cheikh Mohammed Abdou, Rissalat al tawhid: Exposé de la Religion musulmane*, traduite de l'arabe, avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Moḥammed Abdou, par B. Michel et le cheikh M. Abdel Razik, P. Geuthner, Paris 1925.

²⁸ Cheikh Mohammed Abdou, *Rissalat al tawhid* (cité à la n. 27), p. 33.

Le dogme défini et partagé au sein de la communauté n'a cependant pas figé la pensée, y compris au sein du ḥanbalisme.²⁹ Des distinctions précises, posées entre Ibn Ḥanbal et ses opposants, ont pu être retravaillées.³⁰ La réflexion sur la nature du Coran et celle de sa récitation a permis d'enrichir la théologie musulmane:³¹ on a ainsi distingué la récitation humaine du Coran comme acte humain, de la récitation divine comme acte divin et éternel. Si pour les hommes l'acte de réciter est créé, en Dieu, il lui subsiste. Par suite, la Parole en Dieu n'est ni lettres ni sons, mais une entité subsistante comme son Omniscience ou sa Toute-Puissance. Les lettres et la récitation sont une trace (*rasm*) de sa Parole éternelle, et ce qui est entendu en sont des expressions (*ibārāt*). Ainsi, l'absolue distinction entre Dieu et l'homme permet d'affirmer l'inaccessibilité de la Parole de Dieu en sa signification. Ces notions ne sont pas sans résonnance au sein même du ḥanbalisme, et Abū Ya'lā Ibn al-Farrā' (m. 458/1066) dans son *Kitāb al-mu'tamad fi uṣūl al-dīn*, se réapproprie les grandes questions et le raisonnement du *kalām* (*naẓar*) au point d'en faire un devoir pour l'esprit humain.³² Le recours à la notion d'expression (*ibāra*) suscite l'ire d'Ibn Taymiyya qui condamne cette réappropriation théologique par les penseurs de sa *madhhab*,³³ mais le *kalām* fait désormais définitivement partie du ḥanbalisme. Pour autant, si Abū Ya'lā ibn al-Farrā' soutient avec les *mutakallimūn* que Dieu ne peut avoir de corps (*ḡism*), il rejette le *ta'wīl* et l'interprétation métaphorique de ses attributs.³⁴ Ce refus du *ta'wīl* est-il commun au ḥanbalisme? Comment les ḥanbalites lisent-ils le Coran? Au-delà du littéralisme, comment la raison permet-elle de comprendre les versets coraniques et dans quelle mesure les ḥanbalites envisagent-ils la possibilité d'une lecture spirituelle, mystique du Coran?

Une des règles adoptées par les disciples d'Ibn Ḥanbal dans leurs lectures du Coran est la règle dite du *balkayfa* ou du *bi-lā kayf*, c'est-à-dire du 'sans comment'. Le ḥanbalisme des premières générations a théorisé la lecture littéraliste du Coran et a rejeté toute lecture théologique recourant à l'interprétation, au symbolisme, à la raison. S'il semble qu'Ibn Ḥanbal n'ait pas explicitement formulé cette règle,³⁵ le principe y est clairement formulé par les premiers ḥanbalites: il s'agit d'adopter le texte tel quel, sans chercher à l'expliquer, sans rien ajouter, sans commentaire (*imrār*). Cette disqualification de la raison est typique du sectarisme et de l'étroitesse d'esprit qui caractérise le fondamentalisme, mais elle ne saurait définir le ḥanbalisme dans son développement historique. Si

²⁹ J. Hoover, "Hanbali Theology", in S. Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford U.P., Oxford 2016, p. 625-46.

³⁰ Van Ess, "Ibn Kullāb et la *miḥna*" (cité à la n. 23).

³¹ Al-Aṣ'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa ḥyāl al-muṣallīm*, éd. H. Ritter, I-II et indices, Steiner, Constantinople 1929-33 - Wiesbaden (BI I a-c) 1963.

³² Abū Ya'lā ibn al-Farrā', *Kitāb al-mu'tamad fi uṣūl al-dīn*, éd. W.Z. Ḥaddād, Dār al-maṣriq, Beyrouth 1974. Dans ce *Traité*, Abū Ya'lā ibn al-Farrā' traite de nombreuses discussions abordées dans le *kalām*: après avoir exposé les règles de la recherche, il traite de la connaissance de Dieu, des attributs et noms divins, de la volonté divine, de la Parole de Dieu, de la Vie, de l'Esprit, de l'Intellect, de la création du monde, des actes de Dieu, du *kasb*, de la prophétie, des Ğinns, du Diable et des Anges, de la Balance, du Pont (*Ṣirāt*), des Tourments de la tombe, du Paradis et de l'Enfer, de la Résurrection, de la Foi, du Commandement du bien et du mal, du repentir, des cinq piliers, de la réfutation de la *sālamiyya*, de l'*imāmat*, des extrémistes ši'ites (*ḡulāt al-rāfiḍiyya*), de l'anathémisation des interprètes du Coran (*muta'awwilūn*). Voir Y. Abdul Azeez *et al.*, "Al-Qāḍī Abū Ya'lā: Thoughts and Influence on the Development of Legal Theory of Islamic Civilization and Sciences of Jurisprudence", *International Journal of Islamic and Civilizational Studies*, 1 (2014), p. 1-10.

³³ H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya*, texte, traduction et commentaire de la *Wāsiṭiyya*, P. Geuthner, Paris 1986, p. 64.

³⁴ Certains sont des attributs essentiels (*ḍātī*), d'autres ajoutés (*zā'id*).

³⁵ W. Williams, "Aspects of the Creed of Imam Ahmad Ibn Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse", *International Journal of Middle East Studies* 34 (2002), p. 441-63; Ch. Melchert, "God Created Adam in His Image", *Journal of Qur'anic Studies* 13 (2011), p. 113-24.

comme nous l'avons vu Abū Ya'la' ibn al-Farrā' rejetait le *ta'wīl* et l'interprétation métaphorique, il ne méprisait pas l'usage de la raison pour lire le Coran. Quant à son prédécesseur Abū l-Ḥusayn ibn al-Munādī (m. 335/947), dans plusieurs ouvrages qu'il composa sur le Coran, il défend l'interprétation métaphorique des versets coraniques. L'usage possible du *ta'wīl* appelle à interroger aussi le lien du ḥanbalisme avec le soufisme pour qui, si la lecture du Coran s'appuie toujours sur la lettre, il s'agit aussi d'en extraire l'esprit.

Nonobstant l'idée que le ḥanbalisme serait opposé au soufisme et l'aurait combattu – idée qui vient sans aucun doute du wahhabisme et du combat de Ibn 'Abd al-Wahhab contre les confréries de la péninsule arabique³⁶ –, l'histoire montre que l'affinité entre ḥanbalisme et soufisme y est beaucoup plus affirmée.³⁷ Certes, certains ḥanbalites ont condamné les soufis pour leur désinvolture envers la Loi, leurs extravagances, leur passion pour l'aimé que pourtant ils ne connaissent pas, l'abandon de leur liberté qu'ils remettent dans les mains d'un maître, leur libertinage. Ibn 'Aqīl (m. 513/1119), à une époque marquée par le triomphe des saljuqides et une domination des idées d'al-Ġazālī (m. 505/1111),³⁸ admirait al-Ḥallāğ, mais il dut se rétracter. Cependant, s'il mena une guerre contre le soufisme inauthentique de son siècle, il ne cessa de louer les premiers mystiques rendant hommage à l'enseignement reçu d'Abū Maṣṣūr al-'Aṭṭār (m. 468/1076?). En réalité, loin de s'exclure, le lien entre ḥanbalisme et le *taṣawwuf* est double: d'une part, nombreux soufis dressent d'Ibn Ḥanbal le portrait d'un homme saint et pieux (*walī*) des générations passées, et les ḥanbalites reconnaissent à Ibn Ḥanbal les vertus de la dévotion, de l'ascétisme, de la quête du silence.³⁹ D'autre part, les ḥanbalites ont compté dans leurs rangs des soufis de grande envergure. Parmi eux, 'Abd Allāh al-Anṣārī (m. 481/1089), exégète et juriste, rédigea les *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*. Il enseignait qu'il fallait prendre les *ḥadīths* du Prophète à la lettre comme gage d'authenticité contre les innovations aṣ'arites ou mu'tazilités, mais il conduisait aussi la voie mystique. Dans son commentaire littéral du Coran qu'il entreprend au cours de l'année 1044, il s'arrêta longuement sur le verset S. 2, 165: "Ceux qui croient sont les plus ardents en l'amour de Dieu". Son enseignement, nous dit son biographe, en fut bouleversé et il concernera désormais "exclusivement la vie spirituelle, conçue comme un progrès incessant dans l'amour de Dieu, s'inspirant du Coran et de l'exemple du Prophète".⁴⁰ La mystique d'al-Anṣārī est comprise comme un chemin de perfection, de croissance dans l'amour de Dieu, le souci de réaliser en soi la perfection du *tawḥīd* qui consiste "à éloigner Dieu de la contingence". Anṣārī en donne une formulation très claire: "Les docteurs n'ont exprimé ce qu'ils ont exprimé, et les saints n'ont indiqué ce qu'ils ont indiqué en cette Voie que dans le but de rectifier le *tawḥīd*; tout ce qui existe en dehors de lui en fait d'états et de demeures est accompagné de déficiences".⁴¹ Pour le mystique ḥanbalite, le sommet de la vie spirituelle est la participation au *tawḥīd* de Dieu. Lui-même dont la fulguration rend celui qui en a acquis la grâce, incapable de le définir, impuissant à le transmettre. D'où cette finale du *Livre des Étapes* qui a suscité tant de discussions et parfois de polémiques chez ses commentateurs et qui sonne comme un avertissement à la doctrine que professera au XVII^{ème}

³⁶ Redissi, *Le Pacte de Nadj* (cité à la n. 2).

³⁷ Ch. Melchert, "The Ḥanābila and the Early Sufis", *Arabica* 48 (2001), p. 352-67.

³⁸ G. Makdisi, *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^e siècle*, IFPO, Damas 1963.

³⁹ Ibn al-Ġawzī, *Virtues of Imam Ahmad Ibn Hanbal*, Edited and translated by M. Cooperson, New York U.P., vol. 2, New York 2015, Ch. 51-61, p. 2-51.

⁴⁰ S. de Laugier de Beaurecueil, *Khawḍja 'Abdullāh Anṣārī (396-481 / 1006-1089). Mystique hanbalite*, Imprimerie Catholique, tome XXVI, Beyrouth 1965, p. 90.

⁴¹ *Ibid.*, p. 136.

siècle le père du wahhabisme: “Dieu seul fait l’Unique! C’est Lui-même qui unifie son Unité! Et l’homme qui s’y essaie mérite l’épithète d’athée”.⁴²

Al-Anṣarī n’est pas une exception. ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī (m. 561/1166) fait partie des maîtres soufis enseignant le droit ḥanbalite; il prêcha à Bagdad la conciliation entre le sunnisme et le soufisme. Il dirigea une école ḥanbalite et un *ribāt* (couvent) où il enseignait l’harmonie entre la ferveur religieuse, l’attachement doctrinal, et l’union du cœur et de la raison.⁴³ L’apport majeur des recherches orientalistes récentes portent sur Ibn Taymiyya et ses relations au soufisme. Loin de compter parmi les adversaires les plus puissants et féroces des soufis, il appartenait lui-même à une confrérie soufie!⁴⁴ Son épître *al-Ṣūfiyya wa-l-fuqarā*, atteste de son attachement explicite au soufisme. Ibn Taymiyya n’y condamne pas l’état d’ivresse des soufis obtenu au moyen de causes licites comme le *samā’* du Coran, la mention des noms de Dieu (*dīkr*) ou une audition fortuite (*samā’ lam yaqṣidhu*), mais il condamne l’obtention de cet état par des moyens illicites tels “la consommation d’enivrants, les boissons alcoolisées et le haschich [...], l’amour et la passion des formes, [...] l’audition (*samā’*) des ‘voix ravissantes’ (*al-aṣwāt al-muṭriba*)”.⁴⁵ L’enseignement ḥanbalite à l’égard de la mystique soufie y est donc subtil et nuancé. Il intègre l’adhésion ferme à la doctrine sunnite, qui permet de préserver de l’erreur, de l’innovation ou des envolées lyriques, tout en tournant le croyant vers la méditation et la lecture spirituelle du Coran. Ainsi, le statut du Coran comme parole de Dieu incréé s’accompagne au sein du ḥanbalisme d’un développement théologique et spirituel qui préserve le croyant d’une lecture réductrice et fondamentaliste du Coran. Qu’en est-il de la relation au Prophète et aux compagnons? Qu’en est-il de leur imitation comme garant d’une voie de salut?

La Sunna: quel statut et quelles lectures pour le ḥadīth?

L’historien et politologue Joseph Yacoub dit du fondamentalisme qu’il est d’abord “retour aux sources, référence aux traditions, défense des identités et du corps de doctrine, et critique de la modernité”.⁴⁶ Revenir aux sources, c’est revenir au Coran et à la *Sunna* du Messager de l’islam; se référer aux traditions, c’est approcher la ferveur et la pureté du temps des origines; défendre les identités et le corps de doctrine, c’est veiller à garder intègre le noyau de la foi. Tout s’imbrique: le doctrinal avec la pratique religieuse, le *dīn* et le *tadayyūn*,⁴⁷ l’orthodoxie et l’orthopraxie. Si la question de la nature du Coran et de ses lectures relève essentiellement de la doxa droite, le ḥanbalisme est aussi une praxis fondée sur l’enseignement du Prophète de l’islam et de ses épigones. Cette constante fait-elle de lui une matrice du fondamentalisme islamique? L’hagiographie de l’islam des origines qui dessine le tableau d’une communauté parfaite, consensuelle, fervente se heurte à la réalité de l’histoire: la communauté des origines, loin d’être une *umma* unie, constituée de musulmans pieux, ne faisant qu’un “seul corps”, est traversée dès l’époque du Prophète par des luttes intestines, des rivalités, des conflits, à l’instar des luttes de pouvoir entre tribus et clans, les *mu’aṭṭarūn* et les *aḥābiṣ*,

⁴² Traduction de L. Massignon, *La passion d’al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l’Islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 1922. Étude d’histoire religieuse*, t. I-II, P. Geuthner, Paris 1922, t. II, p. 788.

⁴³ ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, *Al-Ġunya li-Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq*, éd. ‘I.F. al-Harastānī, Dār al-Ġil, Beyrouth 1999. Pour la traduction en anglais dudit ouvrage: ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, *Sufficient Provision for Seekers of the Path of Truth*, trans. M. Holland, al-Baz Publishing, Houston 1995.

⁴⁴ G. Makdisi, “Ibn Taymiyya: A Sufi of the Qadiriya Order”, *American Journal of Arabic Studies* 1 (1973), p. 118-29.

⁴⁵ Ibn Taymiyya, *Maḡmū’ al-fatāwā*, vol. XI, p. 5-24. Voir l’étude: Q. Assef, “Le soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya”, *Bulletin d’études orientales* 60 (2011), p. 91-121.

⁴⁶ J. Yacoub, *Fièvre démocratique et ferveur fondamentaliste. Dominantes du XXI^e siècle*, Éd. du Cerf, Paris 2008, p. 15.

⁴⁷ ‘A. Yāsīn, *al-Dīn wa-l-tadayyūn: al-taṣrī’ wa-l-naṣṣ wa-l-iḡtimā’*, al Tanwīr, Beyrouth 2012.

des oppositions entre les mecquois et médinois, les *muḥāğirūn* et les *ansārs*. La mort du Prophète de l'islam les a fait éclater au grand jour, et il est remarquable que la tradition les a conservés. Tilman Nagel a montré qu'elle atteste non seulement de leurs complexités mais aussi du chaos des notions et des concepts de l'islam à cette époque.⁴⁸ Dans quelle mesure les ḥanbalites ont-ils été à même de rendre compte de cette réalité, sans l'effacer, sans l'idéaliser, à la traverser et à l'étudier rationnellement? Cette clarification est essentielle car c'est d'elle que dépend le fondement du pluralisme au sein du ḥanbalisme. Si l'origine est le point vers lequel est tourné le regard du théologien ḥanbalite, quel en est le récit? Comment est-il lu, compris, interprété?

L'importance de l'origine se justifie par l'application du principe de l'*ittibā'* de la *Sunna*.⁴⁹ Il est nécessaire de suivre ce qui est rapporté sur Muḥammad et ses compagnons; il est le modèle du bel agir et il convient d'épouser son comportement en toutes choses. Al-Marrudī rapporte qu'Ibn Ḥanbal racontait n'avoir jamais écrit un *ḥadīṭ* du Prophète sans le mettre en pratique.⁵⁰ En faisant de l'*ittibā'* un principe théologique, les injonctions, dits, faits et gestes de Muḥammad et de ses compagnons ont acquis une dimension sacrée qui plonge le croyant au sein d'un milieu géographique déterminé et prolonge une époque historique pourtant révolue. Ce principe comportemental se double de celui de la répétition de l'enseignement des savants qu'il s'agit de transmettre et de suivre aveuglément, sans se poser de questions et sans rechercher de preuves scripturaires ou rationnelles (*taqlid*). Le *muqallid* adhère sans restriction à l'enseignement d'un imam et à son école; et le *muttabi'* conforme son comportement à celui de Muḥammad et de ses épigones.⁵¹

Cependant, s'il semble qu'Ibn Ḥanbal condamne ceux qui rejettent le *taqlid* – certains ḥanbalites ont affirmé qu'il le rejette⁵² – il ne s'agit pas d'écarter la possibilité d'enseignements nouveaux à des questions nouvelles qui nécessiteraient la pratique de l'*iğtibād*. Sa critique porte avant tout sur ceux qui ne veulent pas suivre le Prophète et ses compagnons.⁵³ L'accomplissement des devoirs religieux, les règles de la vie quotidienne et des relations sociales doivent être gouvernés par la *Sunna*. Ce principe ne conduit-il pas à faire de la *Sunna* une source plus importante encore que le Coran pour le croyant, plus déterminante dans le quotidien de sa vie? Un des disciples d'Ibn Ḥanbal, al-Fuḍayl ibn 'Iyād (m. 187/803), rapporte l'avoir entendu dire qu'il ne se risquait pas à affirmer que la *Sunna* est prédominante (*qāḍiyat*) sur le Coran – mais, comme le dit le *ḥadīṭ*, qu'elle “explique le Coran et le clarifie”. Si le Coran garde sa prééminence comme parole de Dieu, la *Sunna* n'en demeure pas moins déterminante dans la vie du croyant.

Les principes du *taqlid* et de l'*ittibā'* sont rigoureusement défendus parmi les premières générations de ḥanbalites. Le prédicateur populaire (*wā'iz*) al-Ḥasan ibn 'Alī al-Barbahārī (m. 329/941),⁵⁴ disciple d'Abū Bakr al-Marwazī (m. 275/888) considéré comme l'un des étudiants les plus proches d'Ibn Ḥanbal, rédige une profession de foi où il dénonce, de manière virulente et polémique, toute

⁴⁸ T. Nagel, *Mohammed: Leben und Legend*, Oldenbourg, Munich 2008, chapitre 6.

⁴⁹ Ibn al-Ğawzī, *Virtues of Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal* (cité à la n. 39), vol. 1, p. 328-9, 21.4.

⁵⁰ *Ibid*, p. 332-3, 21.9.

⁵¹ Ibn Qayyim al-Ğawziyya, *I'lām al-muwwaqqi'īn 'an Rabb al-'ālamīn*, Dar al-Ğil, Beyrouth 1393/1973, vol. 2, p. 164-8.

⁵² Ibn Qayyim al-Ğawziyya rapporte d'Ibn Ḥanbal: “Ne m'imitiez pas, ni non plus Mālik, al-Šāfi'ī, al-Ṭawrī ou al-Awzā'ī, mais prenez d'où ils ont pris”: *I'lām al-muwwaqqi'īn*, vol. 3, p. 469.

⁵³ Ibn Abī Ya'la (526/1133), *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, ed. M.Ḥ. al-Fiqī, Maṭba'at al-Sunna al-Muḥammadiyya, Le Caire 1336/1952, vol. 1, p. 31. Voir: Ch. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden-New York-Köln, Brill 1997, p. 18.

⁵⁴ Abū al-Ḥusayn ibn al-Farrā', *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, Maṭba'at al-Sunna al-Muḥammadiyya, Le Caire 1371/1952, vol. 2, p. 18-45.

forme d'innovation (*bid'a*). L'homme sait mobiliser les masses, et les *Ṭabaqāt al-ḥanābila* racontent qu'il fomenta des opérations violentes contre certaines minorités religieuses ou contre des hommes accusés de vices et de s'adonner au péché. Pour le prêcheur, il convient de tuer l'adultère (*zān*), l'apostat (*murtad*), celui qui tue un croyant sans droit,⁵⁵ ou encore le ḡahmite qui recourt à l'analogie par laquelle il s'écarte de la *Sunna* et dont le sang est aussi licite.⁵⁶

Dans son *Šarḥ al-Sunna*, il exhorte à un retour aux sources de la religion (*dīn 'atīq*), à la communauté originelle des trois premiers califes – 'Alī ne faisant pas partie chez lui des califes bien-guidés, les *Rāšidūn*. L'importance qu'il octroie à la *Sunna* le conduit à affirmer que "Le Coran a besoin de la *Sunna* plus que la *Sunna* du Coran".⁵⁷ Pour lui, celui qui ne veut que le Coran et rejette des textes du Prophète renferme en lui une hérésie.⁵⁸ Quant aux paroles des compagnons du Prophète, elles sont considérées comme des enseignements et des exemples à suivre: il suffit de les suivre en tout et de s'en contenter.⁵⁹ Celui qui diverge d'eux en une chose relative au domaine de la religion est assurément mécréant (*kāfir*).⁶⁰ Pour al-Barbahārī, tout ce qui est essentiel à la vie a été enseigné par le Prophète et ses compagnons, à la fois dans leurs paroles et par leurs exemples. Par suite, le raisonnement ou l'analogie doivent être rejetés. Non nécessaires, ils introduisent des déviances: "Celui qui prétend qu'il reste une chose relative au domaine de l'islam qui aurait été insuffisamment abordée par les compagnons, les a traités de menteurs. Il suffit alors de se séparer d'eux et de les insulter".⁶¹ Suivre les compagnons, revient à rester fidèle à la *Sunna*, à garder le chemin de la voie droite et à être préservé de toute déviance⁶² car les compagnons étaient sur la voie de l'islam authentique et de la foi authentique (*al-islām al-ṣaḥīḥ wa-l-imān al-ṣaḥīḥ*).⁶³ Cette importance accordée aux propos des compagnons et à leurs comportements construit l'image d'une communauté originelle idéale, pure, immaculée. Cette idéalisation est entretenue par le prédicateur traditionniste qui recommande de ne jamais mentionner les fautes ou erreurs des compagnons: si des conflits les ont opposés, il faut les taire, si une science leur a échappé, il convient de n'en dire mot. Quant à celui qui s'aventurerait dans la critique d'un compagnon, il faudra ne pas l'écouter, car prêter son oreille laisserait une trace dans le cœur.⁶⁴ Dans la même veine, Abū Bakr al-Ḥallāl (m. 311/923), rapporte dans son ouvrage *al-Sunna*, qu'Abū 'Awāna avait écrit un livre qui comportait la description de défauts de compagnons. Salām Ibn Abī Maṭṭī'i lui dit: "donne-moi le livre"; il le lui donna, puis il le brûla (*aḥraqahu*).⁶⁵

Cette préconisation de la censure à l'égard de tout ce qui pourrait fissurer l'image ou l'harmonie de la communauté originelle, accompagnée d'un appel à la violence contre les courants ou contre ceux qui dévient des vertus prônées par les premiers musulmans fait de cet ḥanbalisme une matrice du fondamentalisme. Au lieu de reconnaître l'existence de débats, de tensions et de divergences qui ont traversé la première communauté musulmane, de chercher à en rendre compte et d'accorder

⁵⁵ Al-Barbahārī, *Šarḥ al-Sunna*, éd. M. Ibn Sa'īd al-Qaḥṭānī, Maktaba Sunna, Le Caire 1313/1997, §.57.

⁵⁶ Al-Barbahārī, *Šarḥ al-Sunna*, §.78, p. 50 al-Qaḥṭānī.

⁵⁷ Al-Barbahārī, *Šarḥ al-Sunna*, §.114, p. 63 al-Qaḥṭānī.

⁵⁸ *Ibid.*, §. 114, p. 63 al-Qaḥṭānī.

⁵⁹ *Ibid.*, §. 33, p. 36 al-Qaḥṭānī.

⁶⁰ *Ibid.*, §. 3, p. 26 al-Qaḥṭānī.

⁶¹ *Ibid.*, §. 7, p. 28 al-Qaḥṭānī.

⁶² *Ibid.*, §. 64, p. 48 al-Qaḥṭānī.

⁶³ *Ibid.*, §. 64, p. 48 al-Qaḥṭānī.

⁶⁴ *Ibid.*, §. 104, p. 59 al-Qaḥṭānī.

⁶⁵ Abū Bakr al-Ḥallāl, *al-Sunna*, ed. by 'A. al-Zahrānī, Dār al-Rāyah, Riyadh 1410/1989, p. 820.

une place à la diversité et l'hétéronomie, le prédicateur appelle au contraire à taire toute dissension d'hier et à faire taire tout dissident d'aujourd'hui. Par-là, non seulement il forge le mythe de l'âge d'or de la communauté originelle, mais il l'entretient puisque par contraste, le temps passant, l'histoire de la communauté musulmane apparaît toujours comme marquée par la décadence qui nécessite un salutaire retour aux sources. Les différences d'opinions et de pratiques y sont vues comme des diffractions, des dissonances, des décadences, des égarements. Cette idéalisation de la communauté primitive conduit à rejeter toute personne qui porterait un regard critique, et donc historique, sur la communauté originelle. Elle fonde et légitime le fondamentalisme islamique. Par le recours à la violence, l'idéologie se mue en projet politique d'uniformisation de l'*umma*, le fondamentalisme devient islamiste. Pour autant, al-Barbahārī, dont les écrits et la vie sont symptomatiques de l'extrémisme ḥanbalite, ne condamne pas la raison (*'aql*) qu'il définit comme une grâce (*faḍl*) accordée par Dieu aux hommes pour les guider dans l'accomplissement de leurs œuvres nécessaires au salut.⁶⁶ Mais sa condamnation de l'analogie, sur laquelle s'appuient les ḡahmites, est sans appel.⁶⁷

Ainsi donc, l'enseignement et la prédication populaire d'al-Barbahārī a posé très certainement les jalons du fondamentalisme en islam, mais il n'est pas pour autant représentatif de l'école ḥanbalite dont la tradition majoritaire assume au contraire les divergences et les étudie pour en dégager la règle de la Loi.⁶⁸ Dans cette perspective, la raison et le raisonnement sont nécessairement convoqués. Si l'analogie reste une source secondaire, elle n'est pas exclue des *uṣūl al-fiqh*: dans l'*I'lām al-muwaqqi'īn*, Ibn Qayyim al-Ġawziyya (m. 751/1350) expose les cinq principes méthodologiques du *fiqh* ḥanbalite, le cinquième étant le *qiyās*: son recours est toujours possible dès lors qu'aucun autre procédé n'a apporté de solution.⁶⁹ Quant au *taqlīd*, son maître, Ibn Taymiyya, l'a condamné et Ibn Qayyim al-Ġawziyya en a écrit une réfutation où il prend résolument position pour l'*i'ḡtibād*, contre le *taqlīd*.⁷⁰ Cette condamnation n'est pas sans paradoxe: le *taqlīd* en effet a pu être vu comme un moyen de garantir la pluralité des écoles et d'éviter que l'une d'entre elle ne finisse par imposer ses conclusions aux autres, à s'institutionnaliser, à dominer.⁷¹ Mais c'est précisément en raison de ce prétendu pluralisme qu'il conviendrait de garantir que s'oppose Ibn Taymiyya en rejetant le *taqlīd*: à une question qu'un musulman doué de raison se pose, il devra toujours chercher la fatwa qui sera en conformité avec la Parole de Dieu et les dits du Messager, et cela indépendamment de son école juridique (*madhhab*). Suivre aveuglément un savant, comme suivre aveuglément une école (*madhhab*), n'est permis que pour celui qui n'a pas la possibilité de rechercher la science divine et d'y puiser la réponse à sa question.⁷² De manière paradoxale, la position d'Ibn Taymiyya ouvre, par un autre biais, au pluralisme puisqu'il rend nécessaire la quête constante de la vérité qui habite la Parole. Elle explique qu'il ait contribué au développement de la théologie ḥanbalite en justifiant de manière rationnelle la possibilité pour l'homme de parler de Dieu sans s'égarer.⁷³ Loin d'être

⁶⁶ *Ibid.*, §. 55, p. 43.

⁶⁷ *Ibid.*, §. 76-77, p. 49-50.

⁶⁸ Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *I'lām*, vol.1, p. 59-64.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 36-40.

⁷⁰ A. Mustafa, *On Taqlīd. Ibn al-Qayyim's Critique of Authority in Islamic Law*, Oxford U.P., New York 2013.

⁷¹ Sh. Jackson, *Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī*, Brill, Leiden [etc.] 1996 (Studies in Islamic Law and Society, 1).

⁷² Ibn Taymiyya, *Maḡmu' fatāwa*, Dār 'Alam al-Kutub, Riyāḍ 1412/1992, vol. 20, p. 225.

⁷³ Ibn Taymiyya, *Dar' ta'arud al-'aql wa-l-naql*, éd. M.R. Sālim, 11 vols, Ġāmi'at al-Imām Muḥammad Ibn Su'ūd al-Islāmiyya, Riyāḍ 1411/1991.

l'esprit étroit d'un al-Barbahārī, Ibn Taymiyya est au contraire loué par al-Mardāwī pour sa capacité à proposer à partir des sources primaires de nouveaux enseignements: il est, dit-il, un *al-muḡtabid al-muṭlaq*, comparable donc, pour ses compétences exceptionnelles, à Ibn Ḥanbal lui-même.⁷⁴

Conclusion

Des quatre principales *madhabs*, le ḥanbalisme est le plus minoritaire, mais il est aussi celui qui a joué un rôle prédominant en théologie et dans la piété sunnite, au point où George Makdisi a pu parler d'un "islam ḥanbalisant".⁷⁵ S'il donne à la théologie musulmane ses fondements dogmatiques, s'il a su imposer la nécessité de fonder une argumentation sur des preuves scripturaires, il a aussi donné au sunnisme une âme spirituelle en comptant dans ses rangs des soufis en quête d'élévation mystique et de connaissance de Dieu: "Si vous vous isolez en votre Seigneur, alors il vous ouvrira les portes de sa connaissance. Alors toute difficulté s'aplanit, toute amertume s'adoucit, toute peine se dissipe et vous atteignez votre but" enseigne Ibn al-Ġawzī (m. 597/1201) dans le *Sayd al-ḥātir*.⁷⁶ Ainsi, le ḥanbalisme se présente dans l'histoire de la pensée musulmane comme le courant qui parvient à associer au plus haut degré une exigence morale, une pureté doctrinale et une ferveur spirituelle. Il est de nos jours courant de reprocher aux traditionnistes leur ligne conservatrice, rudimentaire et stérile tant pour la pensée religieuse que pour sa pratique et d'y voir une matrice du fondamentalisme. En réalité, cette vision simpliste et injuste pourrait bien découler du prisme idéologique moderne et libéral. Comme tout mouvement, le ḥanbalisme connaît ses extrémismes, ses dérives politiques et historiques, ses personnalités fantasques ou fanatiques, mais la généalogie du fondamentalisme islamique associe abusivement et souvent par ignorance des auteurs en quête de perfection, de vertu et de sagesse, dont le regard ne cesse de se tourner vers celui qui pour eux est l'accomplissement de leur aspiration et de leur désir: le Prophète de l'islam.

⁷⁴ Le *al-muḡtabid al-muṭlaq* est celui qui est capable d'extraire du Coran et de la *Sunna* à la fois la méthode et la pratique de la Loi: 'A. al-Mardāwī, "Qā'ida nāfi'a ḡāmi'a li-ṣifāt al-riwāyāt al-manqūla 'an al-imām Aḥmad", in al-Mardāwī, *al-Inṣāf fī ma'rifa al-rā'ih*, 12, p. 191 al-Faruqi: référence donnée par Ch. Melchert, "The Relation of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya to the Ḥanbalī School of Law", dans B. Krawietz - G. Tamer (eds.), *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim*, De Gruyter, Berlin - Boston 2013, p.154.

⁷⁵ G. Makdisi, *L'islam hanbalisant*, P. Geuthner, Paris 1983.

⁷⁶ *Ibn al-Jawzī, La pensée vigile*, traduit de l'arabe et présenté par D. Reig, Sindbad, Paris 1986, p. 115.

