

Rashîd al-Dîn et Ibn Taymiyya : regards croisés sur la royauté

(Article publié in *Mohaghegh Nâma. Collected Papers Presented to Professor Mehdi Mohaghegh on his 70th Birthday and in Appreciation of his 50 years Academic Activities. Supervised by B. KHORRAMSHÂHÍ and J. JAHÂNBAKHSH, 2 t., Téhéran, Sinânégâr, 2001, t. 2, p. 111-137*)

Les points diacritiques ont été enlevés de la présente version pdf.
La pagination diffère parfois d'une ou deux lignes de celle de la version imprimée

Yahya Michot
Faculty of Theology
Oxford University

Le Professeur Mehdi Mohaghegh est un des rares chercheurs à s'être intéressés à l'œuvre théologico-philosophique al-Majmû'at al-Rashîdiyya, pour la plupart encore inédite, de Rashîd al-Dîn Fadl Allâh (c. 646/1247-718/1318)¹. Ce m'est un grand plaisir de lui offrir, en humble témoignage d'hommage et de reconnaissance, cet article rapprochant le fameux vizir persan de l'un de ses contemporains mamlûks les plus illustres.

Le théologien damascain Ibn Taymiyya (661/1263-728/1328)² s'entretint

1. Sur Rashîd al-Dîn, voir D. MORGAN, art. *Rashîd al-Dîn Tabîb*, in *Enc. de l'Islam*, Nouv. éd., t. VIII, p. 458-459 ; RASCHID-ELDIN, *Histoire des Mongols de la Perse*. Texte persan, publié, traduit en français. Accompagnée de notes et d'un mémoire sur la vie et les ouvrages de l'auteur par É. QUATREMÈRE, Paris, Imprimerie Royale, 1836 (réimpression anastatique : Amsterdam, Oriental Press, 1968). Pour un rapide tableau de la diversité et de l'ampleur extraordinaires de ses intérêts intellectuels et scientifiques, voir S. H. NASR, *The Status of Rashîd al-Dîn Fadlallâh in the History of Islamic Philosophy and Science*, in *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. Ed. by M. A. RAZAVI, Richmond, Curzon Press, 1996, chap. 20, p. 228-236. Sur la *Majmû'a Rashîdiyya*, voir É. QUATREMÈRE, *Histoire*, p. CXIX-CXX ; J. VAN ESS, *Der Wesir und seine Gelehrten : zu Inhalt und Entstehungsgeschichte der theologischen Schriften des Rashîduddîn Fazlullâh (gest. 718/1318)*, « Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XLV, 4 », Wiesbaden, Fr. Steiner, 1981 ; M. MOHAGHEGH, *Rashîd al-Dîn dar difâ' az Ghazâlî*, in *Bist Guftar. Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine*. With an English Introduction by J. VAN ESS, « Wisdom of Persia, XVII », Montreal, McGill University - Téhéran, Institute of Islamic Studies, 1976, p. 77-92.

2. Sur Ibn Taymiyya, l'ouvrage fondamental reste H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-Dîn Ahmad b. Taymîya, canoniste hanbalite né à Harrân en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*, « Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, t. IX », Le Caire, I.F.A.O., 1939. Voir aussi son *La biographie d'Ibn Taymîya d'après Ibn Kathîr*, in *Bulletin*

personnellement avec Rashîd al-Dîn lors de la première invasion de la Syrie par l'îlkhân Ghâzân Mahmûd (Rabî' I -Sha'bân 699 / décembre 1299 - mai 1300). Vraisemblablement le vit-il déjà dans l'entourage du monarque mongol lorsque celui-ci, marchant sur Damas, reçut à al-Nabk une délégation de notables damascains dont il était membre, le jeudi 6 Rabî' II 699 /31 décembre 1299. Par ailleurs, quelles que soient les imprécisions entourant la rencontre entre l'îlkhân et Ibn Taymiyya au camp impérial de Marj al-Râhit en Rabî' II 699 / janvier 1300, il ne fait aucun doute que le vizir accorda alors au moins une audience au théologien³.

Lorsque, une douzaine d'années plus tard, Ibn Taymiyya sera amené à évoquer la figure de Rashîd al-Dîn dans un de ses fetwas anti-mongols, c'est donc une personnalité avec laquelle il aura pu s'entretenir *de visu* qu'il appellera : « leur impudent vizir dénommé *al-rashîd* – le bien dirigé – », « ce scélérat hypocrite, hérétique⁴ », « le plus grand de leurs vizirs, selon les vues de qui ils

d'Études Orientales, t. IX (Année 1942-1943), Beyrouth, Institut Français de Damas, 1943, p. 115-162, et notre *IBN TAYMIYYA, Les intermédiaires entre Dieu et l'homme* (Risâlat al-wâsita bayna l-khalq wa l-Haqq). Traduction française suivie de *Le Shaykh de l'Islam Ibn Taymiyya : chronique d'une vie de théologien militant*, « Fetwas du Shaykh de l'Islam Ibn Taymiyya, I », Paris, A.E.I.F. Éditions, 1417/1996.

3. Sur cette invasion de la Syrie par Ghâzân et les rencontres entre Ibn Taymiyya et Rashîd al-Dîn, voir les témoignages du théologien syrien même traduits dans nos *Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. XI-XIII. Mongols et Mamlûks : l'état du monde musulman vers 709/1310*, in *Le Musulman*, Paris, A.E.I.F., n° 24 (oct. 1994), p. 26-31, n° 25 (jan. 1995), p. 25-30, n° 26 (sept. 1995), p. 25-30, et dans notre *IBN TAYMIYYA. Lettre à un roi croisé (al-Risâlat al-Qubrusîyya)*. Traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique, « Sagesse musulmanes, 2 », Louvain-la-Neuve, Academia - Lyon, Tawhid, 1995. Aux références consultées dans ces travaux, ajouter : J. SOMOGYI, *Adh-Dhahabî's Record of the Destruction of Damascus by the Mongols in 699-700/1299-1301*, in J. SOMOGYI - S. LÖWINGER (éd.), *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Budapest, 1948, t. I, p. 353-386 – p. 370-371 ; LI GUO, *Early Mamluk Syrian Historiography. Al-Yûnîni's Dhayl Mir'ât al-zamân*, 2 vol., « Islamic History and Civilization. Studies and Texts, 21 », Leyde, Brill, 1998, t. I, p. 147-148. Al-Yûnîni (ob. 726/1326) et Shams al-Dîn al-Dhahabî (ob. 748/1348) confirment tous deux les audiences accordées à Ibn Taymiyya par Ghâzân, puis par ses vizirs Sa'd al-Dîn et Rashîd al-Dîn, le jeudi 20 Rabî' II 700 / 14 janvier 1300, au camp impérial de Marj al-Râhit.

4. Voir l'extrait traduit dans notre *Textes spirituels XII*, p. 28. Voir aussi notre *Un important témoin de l'histoire et de la société mamlûkes à l'époque des Îlkhâns et de la fin des Croisades : Ibn Taymiyya* (ob. 728/1328), in U. VERMEULEN & D. DE SMET (éd.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*. Proceedings of the 1st, 2nd and 3rd International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1992, 1993 and 1994, « Orientalia Lovaniensia Analecta, 73 », Louvain, Peeters, 1995, p. 335-353, dans lequel nous étudions un texte d'Ibn Taymiyya relatif à la fameuse cabale ayant frappé Rashîd al-Dîn. Le témoignage du théologien damascain mériterait d'être ajouté aux documents mamlûks concernant Rashîd al-Dîn analysés par R. AMITAI-PREISS, *New Material from the Mamluk Sources for the Biography of Rashid al-Din*, in J.

agissent [...] C'était un Juif philosophe. Ensuite, il se rattacha à l'Islam avec ce qu'il y avait en lui du judaïsme et de la pratique de la philosophie, et il rejoignit ce Râfidisme-là. Celui-ci est le plus important des gens de calame qu'il y a chez eux⁵ ».

Quant à un avis de Rashîd al-Dîn sur Ibn Taymiyya, nous n'en avons pas encore trouvé. Peut-être cependant, un jour, s'il nous est donné de pouvoir poursuivre l'exploration de son œuvre...

On pourrait considérer que tout oppose les deux personnages. Du côté mongol, un vizir persan d'origine juive occupant les plus hautes fonctions politiques et ayant la faveur de son souverain, bon en affaires et extrêmement riche⁶, doublé d'un savant d'une curiosité universelle, à la fois médecin et cuisinier de son prince, chroniqueur de sa dynastie et historien du monde, intellectuel attiré par la philosophie autant que par la religion, oscillant entre sunnisme et shî'isme, père d'une nombreuse progéniture... De ce côté-ci de l'Euphrate, dans le sultanat mamlûk, un Docteur syrien issu d'une vieille famille arabe d'ulémas, un théologien militant *free lance* et qui n'a, de son propre aveu, « ni apanage (*iqâtâ'*), ni école (*madrassa*), ni biens, ni situation de chef (*ri'âsa*), ni position⁷ », un shaykh populaire fréquemment en dissidence politico-religieuse par rapport au pouvoir cairote et régulièrement emprisonné par lui, avant tout spécialiste des sciences de la religion mais aussi versé dans les disciplines philosophiques ou mystiques, et critique de leurs excès ou déviances, un spirituel sunnite de stricte observance attiré par l'ascèse et toujours resté célibataire... D'un certain point de vue, il n'y aura en fait eu que la mort pour rapprocher Ibn Taymiyya et Rashîd al-Dîn, tous deux ayant fini leurs jours en disgrâce, le premier incarcéré à la citadelle de Damas, le second condamné sous prétexte

RABY - T. FITZHERBERT (éd.), *The Court of the Il-khans, 1290-1340*, « Oxford Studies in Islamic Art, XII », Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 23-37.

5. *Ibid.*, p. 27. Selon S. H. Nasr (*Status*, p. 231, 232), « Rashîd al-Dîn cannot be regarded as a philosopher like Ibn Sînâ or Khwâjah Nasîr al-Dîn Tûsî [...] although he undoubtedly knew a great deal of philosophy. Although his treatises [= la *Majmû'a Rashîdiyya*] are more theological than philosophical, there are many chapters which show his thorough knowledge of philosophy and his familiarity with the works of his predecessors, in particular Ibn Sînâ [...] Rashîd al-Dîn attempts in his philosophical treatises to bring about a rapprochement between philosophy and theology (*Kalâm*). »

6. Sur l'origine et l'étendue de la richesse de Rashîd al-Dîn, voir I. P. PETRUSHEVSKY, *Rashîd al-Dîn's Conception of the State*, in *Central Asiatic Journal*, XIV, 1970, p. 148-162 – p. 160 ; R. AMITAI-PREISS, *Material*, p. 25, 28.

7. Voir le texte traduit dans notre *Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. IX*. « *Moi, je ne vous ai pas demandé de me faire sortir d'ici...* » (extraits de lettres de prison), in *Le Musulman*, n° 22, Paris, A.E.I.F., mars - juin 1993, p. 10-15 – p. 15, n. 56.

d'avoir empoisonné l'îlkhân Öldjâytû, le frère et successeur de Ghâzân. Et alors que les ossements de Rashîd al-Dîn furent exhumés vers 1400 et transférés dans un cimetière juif, la tombe d'Ibn Taymiyya, lorsque nous la visitâmes en 1995, était à l'abandon, dans une cour arrière de la maternité de l'hôpital universitaire de Damas, au milieu de détrit.

Reste qu'Ibn Taymiyya et Rashîd al-Dîn sont deux des plus grands noms de l'Islam à la charnière des VIIe/XIIIe et VIIIe/XIVe siècles. D'où l'idée de confronter leurs vues sur un phénomène dont l'un et l'autre, par leur fonction ou leur destin, durent forcément être des observateurs privilégiés et à propos duquel ils s'exprimèrent effectivement : *al-mulk*, la royauté.

« Les rois, quand ils entrent dans une cité, la corrompent », lit-on dans le Coran⁸. Les Musulmans furent cependant loin de boudier l'institution royale au cours de leur histoire. Plusieurs de leurs penseurs en proposèrent même des doctrines théoriques comme des approches pratiques. Que l'on songe par exemple aux plus célèbres, le *Nasihât al-Mulûk - Le Conseil des Rois*⁹ d'Abû Hâmid al-Ghazâlî ou le *Siyâsat-Nâmeh - Traité de Gouvernement*¹⁰ de son contemporain Nizâm al-Mulk. Quelque deux siècles séparent cependant le grand théologien et le vizir le plus fameux des Seldjoukides d'Ibn Taymiyya et de Rashîd al-Dîn, durant lesquels la situation politique connaît au Moyen-Orient un retournement complet : du califat shî'ite ismâ'îlien des Fâtimides on passe en Égypte-Syrie au sultanat sunnite des Mamlûks ; du sultanat sunnite des Seldjoukides on passe en Iran à un îlkhânat mongol à peine converti du paganisme à un Islam très ouvert ou, parfois même, explicitement acquis au Shî'isme. À époque et contexte différents, royauté différente ? En l'absence d'une histoire systématique de la royauté en Islam, on ne peut faire beaucoup plus que le suggérer¹¹. Cela dit, notre ambition dans le présent travail se limitera à

8. *Coran*, XXVII, 34.

9. AL-GHAZÂLÎ, *Book of Counsel for Kings* (Nasihât al-Mulûk), trad. F. R. C. BAGLEY, « University of Durham Publications », Londres, Oxford University Press, 1964.

10. NIZÂM AL-MULK, *Traité de gouvernement - Siyaset-Name*. Traduit du persan et annoté par Ch. SCHEFER et préfacé par J.-P. ROUX, « La Bibliothèque Persane », Paris, Sindbad, 1984.

11. Sur la royauté en Islam, voir A. AL-AZMEH, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics*, Londres - New York, Tauris, 1997. Indépendamment de son indéniable intérêt, cette étude de « l'énonciation et de la représentation du pouvoir royal » ne peut être considérée comme dispensant de l'histoire systématique ici souhaitée. Sur la royauté mamlûke, voir P. M. HOLT, *The Position and Power of the Mamlûk Sultan*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXVIII, Londres, 1975, p. 237-249 (concerne surtout l'organisation politique et sociale du sultanat) ; A. LEVANONI, *The Mamlûk Conception of the Sultanate*, in *International Journal of Middle East Studies*, 26, Cambridge, 1994, p. 373-392

proposer, à partir d'un choix de textes, quelques éléments de réflexion relatifs aux deux principaux empires centraux de l'Islam à l'aube du VIIIe/XIVe siècle.

Nous en conviendrons volontiers, notre démarche tiendra plus d'une promenade à travers certains écrits de nos deux auteurs que d'un examen méthodique et exhaustif de leurs œuvres. En outre, les textes qui retiendront notre attention formeront un ensemble peu homogène de sources. Dans le cas d'Ibn Taymiyya, il s'agira en effet d'une sélection d'extraits de fetwas, d'épîtres et de lettres ; dans celui de Rashîd al-Dîn, d'un choix de pages de son *Épître sultanienne sur les rangs prophétiques*, un traité inédit de prophétologie datant d'environ 707/1307¹².

Nous classerons ces divers textes sous quatre rubriques, les deux premières de portée plutôt historique, les deux dernières de teneur surtout idéologique. Chaque rubrique comportera une brève présentation des textes, leur traduction et,

(pouvoirs, contre-pouvoirs et modes de succession dans l'oligarchie mamlûke). Sur la pensée politique d'Ibn Taymiyya, voir évidemment H. LAOUST, *Essai* ; sur celle de Rashîd al-Dîn, I. P. PETRUSHEVSKY, *Conception* (contenu plus limité que le titre ne le suggère : l'administration rashîdienne des taxes et finances de l'empire ilkhânide, avec un intérêt particulier pour la paysannerie) et B. SPULER, *Rachîd ad-Dîn homme d'État et son époque*, in S. H. NASR, M. MINOVI, M. MORTAZAVI, I. AFSHAR (éd.), *Proceedings of the Colloquium on Rashîd-al-Dîn Fadlallâh. Tehran - Tabriz, 11 Aban 1348 (2-7 November 1969)*, « Collected Works of Rashîd-al-Dîn Fadlallâh, I », Téhéran, Université de Téhéran, 1971, p. 54-67 (les réalisations politiques du vizir).

12. Nous lisons *al-Risâlat al-sultâniyya fî l-marâtib al-nabawiyya* de Rashîd al-Dîn dans le manuscrit de Paris, B. N., Ar. 2324 [P], de la *Majmû'a Rashîdiyya* (f° 207 r. - 263 v. ; suite : 264 r. - 278 r.). K. Jahn (*The Still-Missing Works of Rashîd al-Dîn*, in *Central Asiatic Journal*, IX, 1964, p. 113-122) signale l'existence de divers autres manuscrits de cette épître, en ses versions arabes et persane : Istanbul, Süleymaniye, Hadica Turhan 325 (daté de 871/1466-1467, arabe) ; Nûr-u Osmaniye 3415 (712/1312-1313, persan) ; Saint-Petersbourg, Institut Oriental de l'Académie des Sciences de Russie, C 357 (715/1316, persan). Nous n'avons pu utiliser que le manuscrit de Paris, qui a l'intérêt d'être le plus ancien : 710/1310-1311. Le 13 octobre 1998, un manuscrit de la version arabe de la *Majmû'a Rashîdiyya* daté de 711/1311-1312 a été vendu chez Christie's, à Londres, pour 380.000 £ (voir CHRISTIE'S, *Islamic Art and Manuscripts, London, 13 October 1998*, n°55, p. 30-33). Il est à espérer que l'intérêt ainsi manifesté pour le grand vizir persan suscite enfin une entreprise d'édition intégrale, de traduction et d'études de son principal recueil théologico-philosophique.

Sur les mesures peu communes prises par Rashîd al-Dîn pour assurer la diffusion de ses œuvres, voir l'extrait de l'acte constituant le wakouf du Rab'-i-Rashîdî traduit in É. QUATREMÈRE, *Histoire*, p. CLXI-CLXV, et Sh. S. BLAIR, *A Compendium of Chronicles : Rashid al-Din's illustrated History of the World*, « The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, XXVII », Londres, The Nour Foundation, in association with Azimuth Editions and Oxford University Press, 1995, p. 114-115 ; *Patterns of Patronage and Production in Ilkhanid Iran. The Case of Rashid al-Din*, in J. RABY - T. FITZHERBERT (éd.), *The Court of the Il-khans, 1290-1340*, « Oxford Studies in Islamic Art, XII », Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 39-62 – p. 48-49.

finalement, un examen croisé des regards que le vizir persan et le théologien mamlûk y portent chaque fois sur la royauté.

I. Rois, émirs et courtisans

Dans le premier texte que nous retenons, Rashîd al-Dîn rapporte une scène relativement étrange dont il a sans aucun doute été témoin. Trois ans après le début du règne d'Öldjâytû, les grands émirs de l'îlkhânat tiennent à lui exprimer leur inquiétude. Contrairement à son frère et prédécesseur, Ghâzân, qui n'hésitait pas à leur dire régulièrement leur quatre vérités¹³, le nouveau souverain ne leur a encore formulé aucun reproche. Est-ce par indulgence qu'il agit ainsi ? Ou par calcul, afin de mieux sévir ultérieurement ? Dans sa réponse à leurs interrogations, l'îlkhân ne se contente pas de décerner un *satisfecit* général aux grands serviteurs de son trône mais évoque sa conception de la fonction royale.

Dans un deuxième texte, Rashîd al-Dîn dresse le sombre tableau des jalousies déchirant le milieu des courtisans et rappelle les conséquences néfastes qu'une telle situation a souvent sur l'organisation de l'État, surtout en cas de changement de règne. Le vizir de se féliciter, cependant, que ce n'ait point été le cas à l'avènement d'Öldjâytû.

Le premier écrit d'Ibn Taymiyya que nous nous proposons de mettre en regard de ces deux textes du vizir îlkhânide concerne la servitude (*'ubûdiyya*) et réfère plus particulièrement au paradoxe des relations du maître et de l'esclave, qui vaut pour les affaires politiques comme en amour.

Dans un second texte, le théologien mamlûk dénonce ouvertement les effets pervers que les dissensions entre responsables religieux et politiques ont sur le devenir de la communauté musulmane.

A. Rashîd al-Dîn, *al-Risâlat al-sultâniyya*, f° 213 r., l. 19-30

« Il est arrivé, à cette époque-ci, que les grands émirs, les justes Qu[t]lughshâh, Jûbân et Bûlâdh¹⁴, ainsi qu'un autre groupe d'émirs, se réunirent dans la salle d'audience (*kiryâs*), se consultèrent et parlèrent à la majesté sultanienne en ce sens :

» – Auparavant, au temps de ton excellent frère¹⁵, chaque année, chaque mois,

13. Voir par exemple l'extrait du discours de Ghâzân à ses émirs traduit par I. P. PETRUSHEVSKY, *Conception*, p. 155.

14. Sur ces trois émirs mongols, voir D. MORGAN, art. *Kutlugh-Shâh Noyan*, in *Enc. de l'Islam*, Nouv. éd., t. V, p. 559, et notre *Roi croisé*, p. 14, 174. « Bûlâdh » devient « Mûlây » dans certaines sources mamlûkes.

15. Ghâzân Mahmûd, îlkhân de Perse de 694/1295 à 703/1304.

tous les jours, nous faisons l'objet de reproches pour nos manquements et pour la négligence qui en était la cause, s'agissant des affaires de la royauté, et il nous rabrouait abondamment. Maintenant par contre, trois ans ont passé depuis que le SULTANDEL'ISLAM – Dieu rende éternelle sa royauté ! – s'est assis sur le trône du sultanat¹⁶ et aucun d'entre nous, troupes de serviteurs [que nous sommes], n'a encore fait l'objet de reproches ; il ne s'en est encore pris à aucun d'entre nous, ni ne l'a accusé de faute. Aussi ne savons-nous pas : ce qui conduit à cela, est-ce l'indulgence et le fait qu'il patiente jusqu'à ce que nos fautes soient multiples, pour s'en prendre ensuite à nous à cause d'elles toutes ? Ou bien n'avons-nous point de fautes et aucun manquement n'a-t-il été commis par nous ? Nous voudrions le savoir et en être avisés, afin de connaître notre situation, d'assumer les obligations de notre service et de notre servitude (*'ubûdiyya*) comme il convient et de savoir comment donner [à d'autres de] la puissance¹⁷.

» Le SULTANDEL'ISLAM – Dieu rende éternelle sa royauté ! – ayant entendu leurs paroles jusqu'à la fin et sachant ce à quoi ils faisaient allusion, leur dit dans sa réponse :

» – Ce n'est pas parce que je regarderais vos visages, aurais honte devant vous et aurais peur, si je faisais déchoir l'un de vous de son rang, de ne point trouver qui mettre à sa place, que, lorsque de l'un d'entre vous émanerait une faute, je la dissimulerais et lui ferais indulgence à son propos. Mais étant au fait de la bonté de vos consciences et de la pureté du fond de vos cœurs, je sais que par aucun d'entre vous n'a été commise de faute qui rendrait nécessaire de s'en prendre à lui, non plus qu'une chose à laquelle s'appliquerait le nom de « faute ».

» [Ceci étant], comment serait-il possible que des manquements ne soient pas commis par des serfs (*'abîd*) et des serviteurs ? Mais un manquement que l'on appellerait « faute » ou un manquement qui aurait été commis par l'un d'entre vous et vis-à-vis duquel n'auraient pas existé [quelques] espèces de puissance¹⁸, je n'en ai pas trouvé en vous et c'est pour cette raison que je ne vous ai pas fait de reproches ni ne m'en suis pris à vous. Si j'avais connaissance de quelque chose de ce [type], je vous en tiendrais coupables¹⁹ puis m'en prendrais à vous de la manière la plus terrible. Si en effet émanait de l'un d'entre vous une faute, pour quelle raison patienterais-je à son égard et ne m'en prendrais-je pas à lui, avec cette conséquence que les affaires de la royauté se désorganiseraient ?

» Le Réel Très-Haut m'a délégué (*fawwada*) cette royauté et m'en a confié les

16. Öldjâytû est monté sur le trône en 704/1304.

17. *wa na'rifu kayfa nu'tî l-quwwa*.

18. *wa lam yûjad fî muqâbalati-hi anwâ' min al-quwwa*.

19. *mudhnibîna : qad bnuyîna (?) P*

affaires afin que je me conduise à son propos à la manière des rois justes et la préserve de la meilleure façon, empêche les injustes d'être injustes, secoure victorieusement les victimes d'injustice et chemine sur la voie de la justice et de l'équité (*insâf*). Si donc une faute était commise par l'un d'entre vous, je ne préserverais point son cœur, ni ne regarderais son visage. Je ne vous connais cependant pas de faute.

» Quand ils entendirent cela, les émirs se réjouirent – les grands et les petits –, se mirent sous la protection de son règne et leurs invocations redoublèrent pour leur sultan. »

B. *Al-Risâlat al-sultâniyya*, f° 212 v., l. 34 - 213 r., l. 11

« C'est [une chose] sue, vérifiée et constatée, les gens qui fréquentent la cour de leurs majestés les sultans ne cessent pas de se jalouser les uns les autres. Le siège de la jalousie, pour tout le monde, ce sont en effet les conseils (*majlis*) des sultans. La douceur de l'argent (*mâl*) et de la position (*jâh*) [recherchés] ici-bas a atteint une extrémité qui a emporté la religion et la raison. Par le biais des objectifs et des visées [poursuivis] disparaît la tendresse [qui devrait] exister continuellement entre le père et son enfant, des deux côtés, ainsi qu'entre le frère et son frère. Chacun d'eux deux a pour visée de faire du mal à l'autre et veut tout pour lui-même. À aucun d'entre eux il ne reste d'équité (*insâf*). Tous oublient que les sultans sont comme des soleils dont la lumière tombe sur l'ensemble des gens sans qu'elle diminue en rien. La situation des courtisans de la majesté sultanienne est pareille à ce que l'on raconte de l'oiseau appelé « Abû Taymâr » et que les Arabes appellent « souverain triste » (*mâlik hazîn*)²⁰. C'est qu'il se tient au bord d'un marécage en laissant paraître une grande tristesse et déprime mais ne boit pas de cette eau, alors qu'il en a besoin, de peur qu'elle ne diminue. Il oublie que, même si cent mille oiseaux pareils à lui buvaient de l'eau de ce marécage, aucune diminution n'y apparaîtrait. Si les courtisans de la majesté sultanienne savaient que le sultan se soucie (*râ'â*) des situations de tous et destine en propre²¹ à chacun d'entre eux [quelque] espèce de ses égards, il ne leur serait plus possible de viser à se nuire les uns les autres avec [cette] facilité.

» Entre eux peuvent se produire accord (*ittifâq*) et amour (*mahabba*) mais il ne s'agit pas d'un amour véritable. Au contraire, leur accord et leur amour mutuel est bâti sur le fait qu'ils sont d'accord entre eux en visant à nuire à une autre personne. Quand donc advient pour eux ce qu'ils désiraient et devient possible ce qu'ils voulaient, ils retournent à leur jalousie mutuelle et

20. Il s'agit du héron.

21. Lire *wa yakhussu*.

[recommencent] à viser à se nuire les uns les autres. L'objectif de leur accord et de leur amour a en effet cessé d'être.

» Lorsqu'ils sont d'accord entre eux et s'aiment mutuellement ou que leur objectif est de viser à nuire à quelqu'un ou de machiner contre lui, chacun d'entre eux s'en tient à une machination et manigance quelque chose qui lui vient à l'esprit. Ils se préoccupent continuellement de se démener contre leur adversaire, saisissent, à son égard, les moments opportuns, se livrent contre lui à [diverses] espèces de machinations et s'efforcent que le sultan n'ait connaissance de rien de ce qu'ils recherchent [en fait par leurs calomnies], alors que les sultans ont connaissance de pareilles choses du fait des multiples expériences qu'ils en font. Lorsqu'ils entendent ces choses, ils ne les acceptent pas vite. Il en va en effet comme les Arabes le disent : « Qui écoute imagine²² ! » (*man yasma' yakhal*). Quand cela se répète à leurs oreilles, cela exerce [cependant] un effet évident en leurs âmes.

» C'est une affaire [que j'ai] expérimentée car les affaires de la royauté furent plusieurs fois désorganisées du fait de pareilles choses, [diverses] espèces de dissensions se produisant pour cette²³ raison entre les créatures. Chaque année ou, même, chaque mois, beaucoup d'influences de ce type s'exerçaient et beaucoup de situations changeaient par rapport à ce qu'elles avaient été. Et [de même] en cette époque bénie, ainsi que l'ensemble des gens l'observent et le savent.

» Or ce²⁴ qu'il faut ne pas oublier, c'est que chaque fois que se produisirent un renversement de royauté (*inqilâb mulk*) et un changement de règne (*intiqâl dawla*), beaucoup de sang fut répandu. Combien d'émirs puissants en vinrent alors à être humiliés ! Et combien d'humbles émirs devinrent [alors] puissants ! À l'époque bénie de ce sultan-ci cependant – Dieu rende éternelle sa royauté ! –, il ne s'est fondamentalement rien passé de cela. »

C. Ibn Taymiyya, *Majmû' al-Fatâwâ*²⁵

« Plus forts sont l'espoir que le serviteur a de la faveur de Dieu, de Sa

22. Sur ce proverbe arabe, voir E. W. LANE, *An Arabic-English Lexicon*, 8 t., Londres - Édimbourg, Williams and Norgate, 1863-1893 ; réimpression offset, Beyrouth, Librairie du Liban, 1968, t. II, p. 833 : « *He who hears the things related of men and of their vices, or faults, will think evil of them : meaning that it is most safe to keep aloof from other men : or, according to some, it is said on the occasion of verifying an opinion.* »

23. Lire *li-dhâlika*.

24. mâ + : wa P

25. IBN TAYMIYYA, *Majmû' al-Fatâwâ*, éd. 'A. R. b. M. IBN QÂSIM, 37 t., Rabat, Maktabat al-Ma'ârif, 1401/1981 [MF, F], t. X, p. 184-186 ; trad. dans notre *Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. VII : La servitude d'adoration, ou la perfection dans la liberté du cœur*, in *Le Musulman*, n° 20, Paris, A.E.I.F., sept. - déc. 1992, p. 10-15 – p. 12-13.

miséricorde, et son espérance²⁶ qu’Il satisfasse son besoin et repousse de lui les dommages, plus fortes sont sa servitude à Son égard et sa liberté vis-à-vis des autres choses. De même que, pour lui, mettre son espoir en la créature implique nécessairement sa servitude à son égard, ainsi, pour lui, être sans espoir vis-à-vis d’elle implique nécessairement que son cœur est suffisamment riche pour s’en passer. Ainsi a-t-on dit : « Passe-toi de qui tu veux, tu seras son pareil ! Accorde ta faveur à qui tu veux, tu seras son émir ! Aie besoin de qui tu veux, tu seras son captif ! » De même, l’espoir que le serviteur met en son Seigneur, son espérance en Lui impliquent nécessairement sa servitude à Son égard ; tandis que le fait, pour son cœur, de se mettre à²⁷ demander à autre que Dieu et à espérer en lui implique nécessairement qu’il se départit de la servitude à l’égard de Dieu. Il s’agit surtout de celui qui espère en la créature et n’espère pas en le Créateur, son cœur s’appuyant soit sur sa situation de chef, sur ses soldats, sur ceux qui le suivent et sur ses mamlûks, soit sur ses gens et sur ses amis, soit sur ses biens et sur ses réserves, soit sur ses maîtres et sur ses supérieurs, tels celui qui le possède, son roi²⁸, son shaykh, celui qu’il sert et autres [individus] déjà morts ou qui mourront. Or le Très-Haut a dit : « Fie-toi au Vivant qui ne meurt pas, célèbre Sa louange ! Il Lui suffit de Lui-même pour être informé des fautes de Ses serviteurs²⁹. »

» Tout [individu] dont le cœur est attaché aux créatures – pour qu’elles aident à sa victoire, le pourvoient [de quelque chose] ou le guident –, son cœur leur est assujetti et de la servitude à leur égard en vient à s’y trouver, proportionnellement ; même si, apparemment, il est leur émir, celui qui les gouverne et celui qui les régit. L’[homme] intelligent examine en effet les réalités, pas les apparences. Lorsque le cœur de l’homme s’attache à une femme – fût-elle licite pour lui –, il demeure son captif, sur lequel elle règne et qu’elle régit comme elle veut. Apparemment il est son maître, puisqu’il est son époux. En réalité cependant il est son captif et son mamlûk, surtout quand elle connaît son besoin d’elle, son amour pour elle, et qu’elle sait qu’il ne se déferait pas d’elle pour une autre. Elle règne alors sur lui comme le maître dominateur et injuste règne sur l’esclave qu’il domine et qui ne peut point lui échapper, ou plus gravement encore. »

26. rajâ’u-hu : rajâ’i-hi **F**

27. ilâ : ‘an **F**

28. Selon P. M. HOLT (*Position*, p. 241), le titre de roi (*malik*), chez les Mamlûks, ne désigne quasiment jamais que le sultan même. Dans les textes traduits ici, Rashîd al-Dîn utilise à la fois les termes de « sultan » et de « royauté » ou « royaume » à propos d’Öldjâytû. Ibn Taymiyya utilise tantôt « roi » (voir le texte IIB), tantôt « sultan » (voir le texte IVC).

29. *Coran*, XXV, 58.

*D. Majmû' al-Fatâwâ*³⁰

« Cette division qui est survenue à la communauté du fait de³¹ ses savants et de ses shaykhs, de ses émirs et de ses grands, voilà ce qui a rendu nécessaire que [ses] ennemis exercent sur elle leur domination. Cela, parce qu'ils ont délaissé la pratique de l'obéissance à Dieu et à Son Envoyé, ainsi que le Très-Haut l'a dit : « De ceux aussi qui disent : « Nous sommes Nazaréens », Nous avons reçu le pacte. Or ils ont oublié une partie de ce qui leur avait été rappelé. Nous avons donc provoqué entre eux l'hostilité et la haine³². »

» Lorsque les hommes délaissent une partie de ce que Dieu leur a ordonné, entre eux se produisent l'hostilité et la haine. Lorsque les gens se divisent, ils se corrompent et périssent, tandis que lorsqu'ils forment une communion, ils sont bien et règnent. La communion est miséricorde et la division tourment. »

À lire les textes *A* et *C* l'un en regard de l'autre, il ressort que Rashîd al-Dîn fournit une illustration historique particulièrement claire du phénomène abordé de manière théorique par Ibn Taymiyya : la totale dépendance, la servitude des émirs, petits et grands, par rapport à leur roi. Contrairement au Shaykh de l'Islam pour qui aucun roi n'est véritablement indépendant – le paradoxe de la servitude ici-bas veut qu'elle pèse sur le maître comme sur l'esclave –, Rashîd al-Dîn ne dit bien sûr mot, et pour cause, de la dépendance dans laquelle son sultan se trouve lui-même vis-à-vis de ses émirs. Tout au plus les dénégations apparaissant au début de la réponse d'Öldjâytû pourraient-elles laisser penser que l'îlkhân est effectivement conscient qu'il ne peut régner qu'en comptant avec ses émirs. Ce n'est point certain cependant et l'impression générale qu'il donne est celle d'un potentat absolu et de droit divin, Dieu même lui ayant délégué sa royauté et lui en ayant confié les affaires.

Dans les textes *B* et *D*, les constats du vizir et du théologien se rejoignent alors même que leurs approches sont différentes. Pour Rashîd al-Dîn, la convoitise et l'ambition conduisent à délaisser la raison comme la religion ; d'où ces jalousies et conflits, aux plus hauts niveaux du pouvoir, qui minent le système royal et divisent la société³³. Pour Ibn Taymiyya, la désobéissance à Dieu et au Prophète produit la hostilité et la haine au sein des élites ; d'où une division de la

30. IBN TAYMIYYA, *MF*, t. III, p. 421 ; trad. dans notre *Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. VIII : L'unité de la communauté (umma), dans la tolérance et la rigueur*, in *Le Musulman*, n° 21, Paris, A.E.I.F., déc. 1992 - mars 1993, p. 10-15 – p. 13.

31. al-umma min : min al-umma **F**

32. *Coran*, V, 14.

33. On se souviendra à ce propos que Rashîd al-Dîn ne fut jamais vizir tout seul et fut, lui-même, finalement victime des intrigues de son rival.

communauté facilitant sa domination par ses ennemis. De manière intéressante, l'homme politique ilkhânide réfléchit en termes de royauté, de cour, de changements de règne. L'homme de religion mamlûk parle quant à lui en termes de communauté, d'autorités religieuses et politico-militaires, d'invasions étrangères. L'un comme l'autre, l'habitué des coulisses du pouvoir et le shaykh militant, portent ainsi la marque de leurs environnements politiques et historiques respectifs.

II. Vizirs et chambellans

La prophétologie conduit Rashîd al-Dîn à traiter des relations entre Dieu, le Prophète et les anges. Il compare ces relations aux rapports existant entre le sultan, le vizir et les courtisans.

Pour illustrer ses idées en matière de monothéisme et de médiations entre Dieu et Ses serviteurs, dont l'intercession, Ibn Taymiyya recourt aussi à une comparaison, cette fois avec les chambellans et autres dignitaires intervenant entre les rois et leurs sujets.

A. Rashîd al-Dîn, *al-Risâlat al-sultâniyya*, f° 223 v., l. 30 - 224 r., l. 1

« Le Dieu Très-Haut a ordonné aux anges rapprochés, Gabriel le fidèle, Israfael et 'Izrael, d'être Ses courtisans (*mulâzama*) afin que les affaires dont il ne convient pas que le [Prophète] – sur lui la paix ! – se préoccupe lui-même et à propos desquelles [il ne convient] pas qu'il adresse de demande à son Seigneur par la voie de l'ascension (*mi'râj*) et de la conversation (*mukâlama*), il interroge à leur propos ces anges rapprochés – Gabriel et les autres. Ils vont donc vers le Réel Très-Haut et reviennent vers [le Prophète] avec la réponse, de manière à ce qu'il [lui] soit possible, par là, d'agir au plus vite pour le bien des mondes.

» Un exemple de cela, c'est le vizir d'un sultan : il lui expose les affaires les plus universelles et se charge lui-même de le faire sans qu'il y ait personne entre eux deux. Et lorsque le sultan se préoccupe des affaires du royaume, le vizir se met en quête d'un groupe de [personnes] rapprochées de la majesté sultanienne et leur dit ces affaires qu'il convient d'exposer au sultan, afin qu'ils aillent lui exposer cela et reviennent vers lui avec la réponse.

» Si quelqu'un se représentait que ces [personnes] rapprochées-là, parce qu'elle font parvenir les paroles du vizir au sultan, seraient plus importantes (*a'zam*) que ce vizir, ou que le vizir aurait besoin d'elles, une telle représentation serait erronée. Nous en effet, nous voyons le vizir [traiter] d'importantes affaires avec le sultan, en des moments d'aparté (*khalwa*) auxquels aucune de ces [personnes] rapprochées [du sultan] n'a la latitude d'assister, non plus que celle d'entendre de quoi il retourne alors entre lui et le sultan.

» [Il en va alors] comme il en allait pour le Prophète – sur lui la prière et la paix, le salut et les honneurs ! – avec la majesté du Réel – Puissant est-Il, et Supérieur à cela ! »

*B. Ibn Taymiyya, Majmû‘ al-Fatâwâ*³⁴

« Vous pourriez affirmer qu’il y a des intermédiaires entre Dieu et Ses créatures, à l’instar des chambellans que l’on trouve entre le roi et ses sujets et tels que ce serait eux qui feraient monter vers Dieu les requêtes de Ses créatures. Dieu guiderait Ses serviteurs et pourvoirait à leurs besoins par leur intermédiaire seulement. Les créatures leur adresseraient donc leurs demandes et eux les adresseraient à Dieu, de même que les intermédiaires, auprès des rois, adressent aux rois les requêtes, pour les gens, du fait de leur proximité par rapport à eux : les gens leur adressent leurs demandes, la politesse (*adab*) les empêchant d’adresser directement une demande au roi, ou parce que demander aux intermédiaires est pour eux plus utile que demander au roi, ces [intermédiaires] étant plus proches du roi que celui qui présente les requêtes [...]

» Les intermédiaires que l’on trouve entre les rois et les gens interviennent d’un des trois points de vue [suivants] :

» 1) Pour les informer de ce qu’ils ne connaissent pas, s’agissant de la situation des gens.

» Quiconque dit que Dieu ne sait pas la situation de Ses serviteurs, à tel point que ce seraient certains anges qui L’en informeraient, ou les prophètes, ou d’autres, est un mécréant [...]

» 2) Lorsque le roi est incapable de gouverner ses sujets et de repousser ses ennemis, sauf grâce à des aides qui l’aident. Il lui faut donc, immanquablement, des auxiliaires et des aides, du fait de son déshonneur et de son incapacité.

» Le Dieu Glorifié n’a, quant à Lui, pas [besoin] d’assistant, ni de protecteur contre le déshonneur [...]

» Tout ce qu’il y a comme causes dans l’existence, Il en est le Créateur, le Seigneur et le Souverain. Il est le Riche pouvant se passer de tout ce qui est autre que Lui tandis que tout ce qui est autre que Lui est indigent de Lui, à la différence des rois qui ont besoin de leurs assistants, lesquels sont, en réalité, leurs associés dans la royauté. Le Dieu Très-Haut n’a pas d’associé dans la royauté [...]

» 3) Lorsque le roi ne veut pas être utile à ses sujets, être bienfaisant envers eux et leur faire miséricorde, sauf du fait d’un mobile le mobilisant de l’extérieur. Quand s’adresse au roi quelqu’un qui le conseille et l’exhorte³⁵, ou quelqu’un

34. IBN TAYMIYYA, *MF*, t. I, p. 126-129 ; trad. dans notre *Intermédiaires*, p. 5-7.

35. ya‘izu-hu : yu‘azzimu-hu **F**

qui lui parle librement, de telle manière qu'il espère en lui ou³⁶ a peur de lui, la volonté du roi se mobilise ainsi que sa résolution, en vue de satisfaire les requêtes de ses sujets, soit en raison de ce qui advient en son cœur du fait des paroles de celui qui [l']a conseillé, exhorté, orienté, soit en raison de ce qui [y] advient comme désir ou comme crainte du fait des paroles de celui qui [lui] a parlé librement.

» Le Dieu Très-Haut, quant à Lui, est le Seigneur de toute chose et son Souverain. Il est plus miséricordieux envers Ses serviteurs que la mère envers son enfant. Toutes les choses sont par Son vouloir seulement : ce qu'Il veut est et ce qu'Il ne veut pas n'est pas [...]

» Les intercesseurs qui intercèdent auprès de Lui n'intercèdent qu'avec Son autorisation, ainsi qu'Il l'a dit : « Qui intercède auprès de Lui, sinon avec Son autorisation³⁷ ? » [...] C'est donc évident, aucun de ceux qui sont invoqués en deçà de Lui ne possède de la royauté, ni de part d'associé dans la royauté, et n'est un assistant [de Dieu] ; leur intercession n'est point utile, sinon pour celui à qui Il autorise [d'intercéder].

» Ceci est différent [du cas] des rois. En effet, celui qui intercède auprès d'eux possède peut-être de la royauté, leur est peut-être associé dans la royauté et est peut-être pour eux un assistant, un aide, en ce qui concerne leur royauté. Ceux-là intercèdent auprès des rois sans l'autorisation des rois – eux et d'autres qu'eux ! – et le roi accepte leur intercession, tantôt du fait de son besoin d'eux, tantôt du fait qu'il a peur d'eux, tantôt pour rétribuer leur bienfaisance envers lui, pour les récompenser, et du fait de leur dévouement à son égard. C'est à tel point qu'il accepte, pour cela, l'intercession de son enfant et de son épouse. Il a en effet besoin de [son] épouse et de [son] enfant, à tel point que si son enfant et son épouse se détournaient de lui, il en souffrirait. Il accepte aussi l'intercession de son mamlûk : s'il n'acceptait pas son intercession, il aurait peur qu'il ne lui obéisse pas ou qu'il se démène pour lui nuire. Les intercessions des serviteurs les uns auprès des autres sont toutes de ce genre : nul n'accepte l'intercession de personne sinon du fait d'un désir ou d'une crainte.

» Le Dieu Très-Haut, quant à Lui, n'espère en personne, ni ne le craint, ni n'a besoin de personne. Il est, au contraire, le Riche. »

Les vues théologiques exposées ci-dessus par Rashîd al-Dîn et Ibn Taymiyya sont diamétralement opposées. À la juger en fonction du monothéisme strict du théologien mamlûk, l'angélogologie du vizir persan ne manquera pas, même,

36. Littér. « et ».

37. *Coran*, II, 255.

d'apparaître comme de l'associationnisme et, partant, de la mécréance.

En ce qui concerne la fonction royale, nos deux auteurs semblent plus proches. L'un et l'autre reconnaissent en effet l'importance du rôle de l'entourage direct des souverains dans l'exercice de leur pouvoir, qu'il s'agisse du vizir et des personnes rapprochées de la majesté sultanienne selon Rashîd al-Dîn, ou des chambellans, aides et auxiliaires, conseillers et associés, femmes, enfants et mamlûks des rois selon Ibn Taymiyya. Quand le théologien parle d'un personnage conseillant et exhortant le roi, ou lui parlant librement, on ne peut faire plus que suspecter que c'est entre autres au rôle qu'il joue parfois lui-même auprès des plus hautes autorités mamlûkes qu'il fait allusion. Les choses sont en revanche plus limpides quand Rashîd al-Dîn réfute l'hypothèse que les proches du sultan soient plus importants que le vizir ou que ce dernier ait besoin d'eux : c'est de toute évidence son propre pouvoir qu'il entend réaffirmer³⁸. Une telle mise en avant de sa propre fonction par le dignitaire persan témoigne du degré de centralisation du pouvoir dans l'Iran îlkhânide. À lire Ibn Taymiyya, la situation apparaît fort différente chez les Mamlûks. Observateur des mœurs socio-politiques n'ayant pas plus d'indulgence que d'illusions, il donne en effet de saisir en toute son ampleur ce qu'on pourrait appeler le caractère « partagé », sinon « collectif », de l'exercice du pouvoir dans l'oligarchie militaire mamlûke, le roi apparaissant surtout comme un *primus inter pares*³⁹.

III. L'obéissance aux autorités et ses limites

Rashîd al-Dîn commence son épître par un panégyrique d'Öldjâytû. À cette fin, il interprète le verset coranique IV, 59, relatif à l'obéissance due à Dieu, au Messager et aux détenteurs de l'autorité, dans le sens d'une exaltation du rang de ces derniers, qu'il rapproche du rang du Prophète.

Ibn Taymiyya réfère au même verset dans le cadre d'une réflexion sur les limites de l'obéissance à d'autres autorités que le Prophète.

A. Rashîd al-Dîn, al-Risâlat al-sultâniyya, f° 207 v., l. 7-9, f° 207 v., l. 29 - 208 r., l. 23

« Le Dieu Très-Haut a particulièrement distingué le Prophète et le sultan et les a tous deux honorés (*zayyana*) en [nous] adressant Ses paroles – Très-Haut est-Il ! : « Obéissez à Dieu, [obéissez] au Messager et à ceux parmi vous qui dé-

38. Voir à ce sujet le témoignage du savant persan Shams al-Dîn al-Isfahânî rapporté par al-Safadî (*ob.* 764/1363) : Rashîd al-Dîn was Ghâzân's « adviser, friend, table companion, comrade, doctor and cook. [Ghâzân] would not eat except from his hand and the hands of his son [...] Rashîd knew about matters [of the Khân] which no one else knew about » (trad. in R. AMITAI-PREISS, *Material*, p. 25).

39. Voir à ce sujet P. M. HOLT, *Position*, et A. LEVANONI, *Conception*.

tiennent l'autorité⁴⁰. » Nous inaugurerons notre propos en [évoquant] cette puissance, ce pouvoir, et nous le scellerons aussi de la sorte. Il s'agit de [ces] paroles du Très-Haut : « Dis : « Mon Dieu, qui possèdes la royauté, Tu donnes la royauté à qui Tu veux et Tu enlèves la royauté de qui Tu veux. Tu rends puissant qui Tu veux et Tu humilies qui Tu veux. En Ta main est le Bien. Tu es puissant sur toute chose⁴¹ » [...] »

« L'étiquette (*rasm*) et l'habitude, la gentilhommerie (*murû'a*) et la loyauté exigent chacune que les serfs aiment leurs maîtres et leurs rois, fassent leur éloge et leur rendent hommage ainsi que l'exigent ses paroles – sur lui la prière et la paix ! : « Les cœurs ont été originellement prédisposés à l'amour de qui agit bellement à leur égard et à la haine de qui leur fait du mal⁴². »

» Cet éloge et cet hommage relèvent de l'étiquette et, de ce point de vue que nous avons évoqué, rendre hommage au SULTANDEL'ISLAM – Dieu rende éternelle sa royauté ! – est un devoir pour l'ensemble des créatures. Pour ce serf faible et chétif, c'est cependant un devoir plus grand encore que pour les autres car il est, parmi les serfs de la majesté sultaniennne, un ancien serf, et en est un jusqu'à maintenant. Il considère par ailleurs [qu'il y a], au delà d'un tel hommage, un degré d'hommage plus haut encore, à savoir ceci : lorsque hommage est rendu à la majesté sultaniennne – le Dieu Très-Haut la fasse croître en élévation et en hauteur ! –, il convient de rapporter, en guise d'hommage, ce qui se passe effectivement et est observable. Il apparaîtra de la sorte à l'ensemble des gens que ces paroles que je dis, je ne les dis pas seulement par obligation et en raison de l'amour qu'un serf a de son sultan mais, plutôt, par connaissance de la vérité, et que [tout] cela existe de multiples fois en lui, ainsi que le poète l'a dit :

Quand nous te rendons hommage pour quelque chose de vertueux,

Tu es tel que nous le disons dans cet hommage et supérieur même à ce que nous y disons.

» Nos louanges, groupes de serfs que nous sommes, s'honorent de [concerner le] SULTANDEL'ISLAM – Dieu rende éternelle sa royauté ! – alors que lui ne sera point honoré par nos louanges, ainsi qu'il a été dit :

Alors que quelqu'un peut n'être point honoré par une louange,

Tu es une personne à laquelle une louange s'honore elle-même d'être

40. *Coran*, IV, 59.

41. *Coran*, III, 26. Suit le passage traduit dans la rubrique IV.

42. Cette sentence ne se trouve dans aucun des neuf principaux recueils de *hadîths*. Al-Ghazâlî la cite dans l'*Ihyâ'* sans la rapporter au Prophète ; voir AL-GHAZÂLÎ, *La Revivification des Sciences de la Religion (Le Livre de l'Amour)*. Traduction et notes d'A. MOUSSALI, Lyon, Alif - Paris, Ennour, s. d. (1993 ?), éd., p. 12 ; trad., p. 37.

*adressée*⁴³.

» Les louables qualités et la plénipotence que le Dieu Très-Haut a données au SULTANDEL'ISLAM – Dieu rende éternelle sa royauté ! – sont trop nombreuses pour que ce faible serf soit en mesure d'en rendre compte et de les exposer. Bien plus, si je décrivais certaines d'entre elles, certaines gens ne l'accepteraient sans doute pas. Il en va en effet comme le Dieu Très-Haut l'a dit : « Même si vous dénombriez les grâces de Dieu, vous n'en feriez pas le compte⁴⁴. »

» J'ai donc, assurément, considéré comme un devoir de proposer [tout] cela d'une façon qui soit patente, obvie, démontrée, intelligible, et d'évoquer quelque peu ses mœurs agréables et ses appréciables qualités. Son apparence et son intérieur sont en effet illuminés par les lumières divines.

» Une de ces qualités, c'est ce dont nous avons rendu compte auparavant et dont le *hadîth* prophétique a prouvé la vérité, selon ce qu'implique nécessairement ce que nous avons évoqué.

» Une autre, c'est qu'à aucun des prophètes qui ont été envoyés, et dont les rangs sont les plus hauts des rangs de l'humanité, révélation n'a été donnée au temps de leur jeunesse quand bien même, à pareille époque [de leur vie], des choses étranges, rares, sont apparues en eux, indiquant que la prophétie leur parviendrait par après. Certes, les rangs des sultans n'arrivent pas aux rangs des prophètes. En disant – Glorifié est-il ! : « Obéissez à Dieu, obéissez au Messager et à ceux parmi vous qui détiennent l'autorité⁴⁵ », le Dieu Très-Haut a néanmoins établi, pour les sultans, un rapport aux prophètes et, même, à Sa personne (*nafsu-hu*) sanctifiée. En conséquence de quoi les sultans ont un haut rang ; et surtout quand le sultan est parfait, juste, d'entre les doués d'intelligence (*ûlû l-albâb*).

» Chacun des enfants de sultans ne convient pas [nécessairement] pour la royauté et le sultanat ainsi qu'il a été dit :

Tout ce qui est du fer n'est pas de l'acier,

Toute pierre n'est pas de l'ambre.

» La plupart de ces [enfants], au contraire, courent le risque d'être annihilés et de périr, la royauté arrivant seulement à celui à qui le Dieu Très-Haut l'a assignée dans l'éternité. Nul ne sait, durant leur enfance, lequel d'entre eux deviendra sultan. En tant qu'ils sont enfants de sultans, ils sont égaux les uns aux autres pour ce qui est de ce rang. Et combien souvent l'un d'entre eux, puissant au temps de

43. Ce vers et les suivants sont en persan. Nous remercions C. Bonmariage (Bruxelles) et J. Gurney (Oxford) de nous avoir aidé à les comprendre.

44. *Coran*, XIV, 34.

45. *Coran*, IV, 59.

sa jeunesse, en vient-il à être humilié quand il grandit. Ou plutôt même, sa personne risque alors de périr et est finalement tuée. Apparaît de la sorte le caractère judicieux de ces paroles du Très-Haut : « Dis : « Mon Dieu, qui possèdes la royauté, Tu donnes la royauté à qui Tu veux et Tu enlèves la royauté de qui Tu veux. Tu rends puissant qui Tu veux et Tu humilies qui Tu veux. En Ta main est le Bien. Tu es puissant sur toute chose⁴⁶. »

» Mais l'enfant de sultan qui est, parmi les sultans, l'équivalent de quelqu'un qui reçoit de Dieu un Coran (*sâhib Qur'ân*) – c'est celui à qui des choses appartiennent qui lui sont propres, en dehors de sa dignité de sultan, par exemple être proche de la majesté du Réel – Puissant et Majestueux est-Il ! – et qui est tel, dans l'éternité, que [Dieu] l'entend et le veut –, le Dieu Très-Haut le crée pour qu'il soit une médiation (*wâsita*) pour les affaires importantes ainsi que nous l'avons dit et ainsi que le Prophète – sur lui la prière et la paix ! – y a fait allusion dans le *hadîth* qui précède et qui concerne les cent ans⁴⁷.

» Le signe d'un tel enfant de sultan, c'est qu'émanent de lui, alors qu'il est petit, des choses qui ressemblent à ce qui émane de certains des prophètes, alors qu'ils sont petits, jusqu'à ce que leur arrivent la prophétie et la révélation, graduellement. Abraham par exemple – sur lui la paix ! – sut par sa [propre] sagacité (*fitna*), alors qu'il était encore un enfant, que son père et son peuple étaient dans le vain. « Ô mon père, dit-il, pourquoi adores-tu quelque chose qui n'entend pas, ni ne voit, ni ne peut t'aider en rien⁴⁸ ? » Voilà pourquoi, de l'étoile, de la lune et du soleil, il passa à la nécessité de l'Existant nécessaire et de Son unicité et, pour cette raison, devint monothéiste (*muwahhid*), ainsi que mentionné dans le glorieux Coran⁴⁹ : « Ainsi avons-Nous montré à Abraham le royaume des cieux et de la terre, afin qu'il fût d'entre les convaincus... »

B. Ibn Taymiyya, *Majmû' al-Fatâwâ*⁵⁰

« Le Messenger, lui obéir est nécessaire. Quiconque en effet obéit au Messenger, obéit à Dieu. Le licite, c'est ce qu'il a rendu licite, l'interdit ce qu'il a interdit et la religion ce qu'il a prescrit. D'autres que le Messenger – les savants ('*ulamâ*'), les shaykhs, les émirs et les rois –, leur obéir est seulement nécessaire lorsque, leur obéir, c'est obéir à Dieu. Dieu et Son Messenger ordonnant de leur obéir, leur

46. *Coran*, III, 26.

47. Voir la rubrique IV.

48. *Coran*, XIX, 42.

49. *Coran*, VI, 75. Voir aussi les versets suivants

50. IBN TAYMIYYA, *MF*, t. X, p. 266-267 ; trad. dans notre *Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. VI : La foi et l'amour : du tawhîd théorique à sa mise en œuvre effective*, in *Le Musulman*, n° 19, Paris, A.E.I.F., juin - sept. 1992, p. 11-16 – p. 12-13.

obéir rentre sous l'obéissance au Messager. « Ô vous qui croyez, » a dit le Très-Haut, « obéissez à Dieu, obéissez au Messager et à ceux parmi vous qui détiennent l'autorité⁵¹. » Il n'a pas dit : « ... obéissez au Messager et obéissez à ceux parmi vous qui détiennent l'autorité ». Bien plutôt, il a fait rentrer l'obéissance aux détenteurs de l'autorité sous l'obéissance au Messager, obéir au Messager étant obéir à Dieu. Il a répété le verbe à propos de l'obéissance au Messager et non de l'obéissance aux détenteurs de l'autorité. Quiconque obéit au Messager obéit en effet à Dieu.

» Il n'appartient à personne, lorsque le Messager lui ordonne quelque chose, d'examiner si Dieu le lui ordonne ou non. Il en va différemment avec les détenteurs de l'autorité. Ces derniers peuvent en effet ordonner un acte de désobéissance à Dieu et, en leur obéissant, toute personne n'est donc pas en train d'obéir à Dieu. Ou plutôt même, concernant ce qu'ils ordonnent, il faut inmanquablement savoir si ce n'est pas un acte de désobéissance à Dieu et examiner si Dieu l'a ordonné ou non, de quelques détenteurs de l'autorité qu'il s'agisse, savants ou émirs – relèvent aussi de cela, en effet, l'imitation des savants, l'obéissance aux émirs de palais, etc. [...]

» Beaucoup de gens aiment un calife, un savant, un shaykh ou un émir et en font un « pareil » de Dieu, alors même qu'ils disent, peut-être, l'aimer *pour* Dieu. Quiconque rend nécessaire d'obéir à un autre que le Messager, en tout ce qu'il ordonne et prohibe, allât-il à l'encontre de ce que Dieu et Son Messager ordonnent, en fait un « pareil » du Très-Haut. Parfois même ils le traitent comme les Nazaréens ont traité le Messie, ils l'invoquent et l'appellent au secours, ils sont les amis de ses amis et les ennemis de ses ennemis, rendant nécessaire de lui obéir en tout ce qu'il ordonne et prohibe, autorise et interdit⁵² ; ils l'installent à la place de Dieu et de Son Messager. Ceci participe de l'associationnisme aux adeptes duquel ce dit du Très-Haut s'applique : « Il est des gens qui adoptent, en deçà de Dieu, des « pareils » de Celui-ci et les aiment comme on aime Dieu. Ceux qui croient ont cependant un amour plus intense de Dieu⁵³. »

Les lectures du verset IV, 59 proposées par nos deux auteurs sont pour le moins contraires. Et de même, partant, pour le regard qu'ils portent chacun sur la royauté. Pour Rashîd al-Dîn, les rangs respectifs des prophètes et des sultans ne sont certes pas identiques. Par le verset IV, 59, Dieu a cependant confirmé le haut rang de ceux-ci et établi l'existence d'un rapport, non seulement d'eux aux

51. *Coran*, IV, 59.

52. Gengis Khân est selon Ibn Taymiyya le paragon de ce type de despote absolu ; voir les pages traduites dans notre *Textes spirituels XII*, p. 25-26.

53. *Coran*, II, 165.

premiers, mais aussi à Lui-même. Et le vizir de traiter alors de l'accession à la royauté relativement à l'élection au prophétat : l'enfant de sultan ne deviendra lui-même roi que parce que, de toute éternité, Dieu lui a donné d'être proche de Lui et l'a créé pour un rôle de médiation. Même s'il ne l'écrit pas explicitement ici, pour Rashîd al-Dîn, obéir à l'autorité royale est un devoir religieux.

Autant Rashîd al-Dîn flatte le prince – dans un panégyrique de l'îlkhân dont il est le vizir, il pourrait difficilement agir différemment –, autant Ibn Taymiyya désabsolutise, non seulement le pouvoir royal, mais toute forme d'autorité autre que celle de Dieu et de Son Messager : califes, savants et shaykhs, émirs et rois... Ce qu'il retient du verset IV, 59, c'est que seule l'obéissance au Prophète, telle l'obéissance à Dieu, est inconditionnelle. Dans tous les autres cas, il en va comme de l'amour en ce sens qu'un examen critique s'impose au préalable, pour s'assurer qu'obéir à telle créature n'implique pas de désobéir au Créateur. Procéder autrement signifierait donner des pareils à Dieu et des substituts au Messager, ce qui participe de l'associationnisme et de la mécréance. Il est clair que, pour le théologien damascain, la lecture rashîdienne du verset IV, 59 serait tout à fait inacceptable.

Ibn Taymiyya comme Rashîd al-Dîn poursuivent un objectif particulier, courtisan pour le premier, théologique pour le second. Il est néanmoins permis de croire que ce n'est pas seulement pour ce motif que le vizir se montre aussi favorable à une forme de sacralité de la royauté tandis que le shaykh de l'Islam recommande une telle méfiance vis-à-vis de la fonction. Leurs dires respectifs vont en effet largement dans le sens de ce que l'on sait de l'idéologie absolutiste des despotes gengiskhânides d'Iran pour le premier et, pour le second, de la nature souvent incertaine – pour ne pas dire plus – de l'autorité et des pratiques royales dans le sultanat mamlûk.

IV. Le renouvellement séculaire de la religion

Dans son panégyrique d'Öldjâytû, Rashîd al-Dîn ne s'inspire pas seulement du Coran mais de la Tradition prophétique. Il n'hésite en effet point à présenter l'îlkhân comme le réformateur de la religion dont un *hadîth* annonce l'envoi par Dieu au début de chaque siècle.

Le même *hadîth* intervient chez Ibn Taymiyya dans deux missives destinées à des altesses. La première est la lettre qu'il envoie vers 703/1304 au Sire Johan de Giblest, un roitelet croisé réfugié à Chypre, en faveur de prisonniers musulmans⁵⁴. Évoquant l'échec des tentatives mongoles d'envahir la Syrie à la charnière des VIIe/XIIIe et VIIIe/XIVe siècles et la puissance grandissante de l'Islam mamlûk, il

54. Voir notre *Roi croisé*.

cite littéralement le *hadîth* mais ne précise pas l'identité du réformateur concerné. En 705/1305, le théologien adresse au sultan al-Nâsir Muhammad b. Qalâwûn un rapport sur une expédition contre les Shî'ites de la montagne syro-libanaise dans laquelle il vient de jouer un rôle prépondérant⁵⁵. Évoquant le renouvellement séculaire de la religion, il met clairement celui-ci en rapport avec le règne du jeune sultan cairote.

A. Rashîd al-Dîn, *al-Risâlat al-sultâniyya*, f° 207 v., l. 9-29

« Le Réel Très-Haut et Très-Saint, dirons-nous ensuite, de par ce qu'exigent Son vouloir et Sa volonté qui ne sont que lorsqu'elles sont de la façon qui convient – Sa volonté est la bonté (*salâhiyya*) même de toute chose et la bonté de toute chose est Sa volonté même – a fait apparaître *de visu* en ce temps béni, ainsi qu'Il l'a voulu, choisi et permis de par ce qu'exigent Ses paroles – Très-Haut est-Il ! : « Tu donnes la royauté à qui Tu veux », le secret des dires du Prophète – sur lui la prière et la paix ! : « Le Dieu Très-Haut mandera à cette communauté, au début de chaque centaine d'années, quelqu'un qui renforcera sa religion⁵⁶. »

» Lorsque nous suivons les informations et les *hadîths* prophétiques, nous constatons que chacun d'entre eux se réalise de la manière dont [nous] en a informés le [Prophète] véridique, le digne de confiance, aucun d'entre eux n'étant supérieur à un autre pour ce qui est de la réalisation de ce qui est exigé par lui. Et pourtant, le *hadîth* rappelé [ci-dessus connaît] une réalisation plus manifeste et est d'une évidence plus grande que d'autres, ceci relevant des prodiges et des miracles prophétiques ainsi que de la perfection du SULTANDE L'ISLAM dont les ordres sont exécutés dans les sept climats, signe de la miséricorde divine, épitomé du secret du sultanat, ombre de la providence éternelle, qui fait apparaître le flux miséricordial, possède le monde, répand la justice, conquiert les royaumes, renforce la religion du Réel, soulève les étendards du bel-agir, rend lumineuses les lumières de la foi, pose les bases de la pondération, aplanit les affaires du royaume, honore les trônes du sultanat et la couronne, rend manifestes les secrets et les décisions sultaniennes, mer de la miséricorde, siège de la compassion, mine de la libéralité et de la gnose, secours du bas-monde et de la religion, sultan des khâqâns, Öljâyâtû Sultân Muhammad – Dieu élève sa dignité à l'Est et à l'Ouest et érige les piliers de sa [gloire] au moyen des édits de la justice !

55. Voir H. LAOUST, *Les expéditions du Kasrawan sous les premiers Mamlouks*, in *Bulletin du Musée de Beyrouth*, IV, Beyrouth, 1942, p. 93-114 – p. 103-106 ; *Biographie*, p. 134-135.

56. Voir ABÛ DÂ'ÛD, *al-Sunan, Malâhim, bâb 1* (éd. 'ABD AL-HAMÎD, 4 t., Beyrouth, Dâr al-Fikr, s. d., t. IV, p. 109, n° 4291 ; cédérom Sakhr 3740) : « Dieu mandera à cette communauté, au début de chaque centaine d'années, quelqu'un qui renouvellera pour elle sa religion. »

» Ce *hadîth* en est venu à être vérifié et démontré car, depuis cent ans, il n'a pas existé de sultan renforçant comme lui la religion de l'Islam ; ceci est manifeste à l'extrême.

» Bien plus, un groupe des mécréants, des idolâtres et des chefs des [diverses] confessions abrogées⁵⁷ se mûrent du mouvement de la [bête] sacrifiée en vue d'un renouveau des [choses] qui étaient adorées d'eux (*muta'abbadât*) [mais] dont les effets se sont effacés et, durant ces cent ans qui ont passé, les faveurs dont ces gens [jouirent] et les désordres qu'ils [causèrent] augmentèrent de jour en jour. Maintenant cependant, ils sont devenus comme l'humidité quand le soleil se lève sur elle : elle s'en va et se réduit à rien, en son ensemble. C'est comme le Très-Haut l'a dit : « Le Réel est venu et le vain s'est dissipé. Assurément, le vain est propre à se dissiper⁵⁸. » Les traces de ces mécréants ont donc totalement disparu et ils en sont venus à avoir le statut du néant grâce aux rayons des lumières du SULTAN DE L'ISLAM – Dieu rende éternelle sa royauté qui est comme le soleil ! « Tranché radicalement fut le peuple qui avait été injuste, et la louange à Dieu, le Seigneur des mondes⁵⁹ ! »

La main de ton équité sur l'oppression de la demeure du monde

Est la main de Mahmûd sur le temple-idole de Sômnâth⁶⁰.

» Grâce à son règne (*dawla*), les affaires de la religion ont gagné en éclat et l'Islam en hauteur et élévation, ce qui est signifié par ces paroles du Très-Haut devenant une réalité : « Ô ceux qui croient, quiconque parmi vous renie sa religion..., Dieu viendra avec des gens qu'Il aimera et qui L'aimeront, humbles à l'égard des croyants, puissants contre les mécréants. Ils lutteront sur le chemin de Dieu et n'auront pas peur du blâme d'un blâmeur⁶¹. » [Idem pour] le contenu du *hadîth* prophétique que rapporte Abû Dharr⁶² – Dieu soit satisfait de lui ! – quand il dit : « Le Messager de Dieu – Dieu prie sur lui et lui donne la paix ! – m'a recommandé de ne pas avoir peur, à propos de Dieu, du blâme d'un blâmeur⁶³. » Tout cela est évident en cette situation.

57. Il est intéressant de noter cette allusion de Rashîd al-Dîn aux religions abrogées par l'Islam car, lors de la fameuse cabale montée contre lui, il fut précisément – et injustement – accusé d'affirmer l'égale valeur de toutes les religions ; voir notre *Textes spirituels XII*, p. 28-29.

58. *Coran*, XVII, 81.

59. *Coran*, VI, 45.

60. Sur la destruction de ce temple par Mahmûd de Ghazna en 416/1026, voir C. E. BOSWORTH, art. *Mahmûd b. Sebûktigin*, in *Enc. de l'Islam*, Nouv. éd., t. VI, p. 63.

61. *Coran*, V, 54.

62. Abû Dharr al-Ghifârî, compagnon du Prophète (*ob.* 32/652-653).

63. Voir IBN HANBAL, *al-Musnad* (6 t., Le Caire, al-Bâbî l-Halabî, 1313/[1896], t. V, p. 159 ; cédérom Sakhr 20447).

» Lorsque nous examinons cela et sa réalité, nous voyons que les mécréants entrent dans la religion de Dieu, de jour en jour, en beaucoup plus grand nombre qu'ils y entraient auparavant, ainsi que le Très-Haut l'a dit : « Lorsque sont venus le secours victorieux de Dieu et la conquête, et que tu as vu les gens entrer par multitudes dans la religion de Dieu⁶⁴. » Et ils n'ont pas cessé d'entrer...

» Les messagers qui arrivèrent d'auprès de Qâ'ân⁶⁵, du climat dans lequel l'idolâtrie atteint la perfection extrême, choisirent la religion de l'Islam, se soumirent, y entrèrent et se circoncièrent alors même qu'il leur fallait inmanquablement retourner vers sa majesté Qâ'ân et qu'il s'était imposé à leur esprit que lorsqu'ils retourneraient là-bas, on les châtierait pour cela et leur en tiendrait rigueur. Un prodige du Prophète – sur lui la prière et la paix ! – ainsi que la force d'influence de l'âme pure du SULTANDEL'ISLAM firent cependant cesser en eux cette peur et supprimèrent les appréhensions attendues en un tel cas. »

*B. Ibn Taymiyya, Majmû' al-Fatâwâ*⁶⁶

« Par la suite, l'ennemi [tatare] se présenta une seconde fois⁶⁷. Il lui fut cependant envoyé un tourment qui fit périr personnes et chevaux et il se retira rebuté, épuisé⁶⁸ : « Dieu fut véridique en Sa promesse et aida Son serviteur à vaincre⁶⁹ ».

» Et le voilà maintenant qui connaît un intense malheur et un grave revers⁷⁰. Le malheur est ce qui l'enveloppe, tandis que l'Islam connaît une puissance qui va en augmentant et un Bien croissant. Le Prophète – Dieu prie sur lui et lui donne la paix ! – a dit : « Dieu mandera à cette communauté, au début de chaque

64. *Coran*, CX, 2.

65. *Qâ'ân*, forme particulière de *khâqân*, « souverain », était le titre porté par les Grands-Khâns mongols de Qaraqorum et Pékin, successeurs de Gengis Khân ; voir J. A. BOYLE, art. *Khâkân*, in *Enc. de l'Islam*, Nouv. éd., t. IV, p. 948. Öljâytû reçut des ambassadeurs du Qâ'ân de Chine à Marâgha en 703/1304 ; voir V. MINORSKY, art. *Marâgha*, in *Enc. de l'Islam*, Nouv. éd., t. VI, p. 487.

66. IBN TAYMIYYA, *MF*, t. XXVIII, p. 618-619 ; trad. dans notre *Roi croisé*, p. 178-179.

67. Allusion à l'échec de la deuxième invasion de la Syrie par Ghâzân, début 700 / octobre 1300 - mi-700 / février 1301 ; voir notre *Roi croisé*, p. 50-53.

68. Voir *Coran*, LXVII, 4 : « Puis, reportes-y le regard à deux fois : ce regard te reviendra rebuté, épuisé. »

69. Voir notamment AL-BUKHÂRÎ, *al-Sahîh, Jihâd, bâb* 133 (éd. de Boulaq, 9 t., al-Matba'at al-Kubrâ l-Amîriyya, 1311[1893]-1313[1895], t. IV, p. 57 ; cédérom Sakhr 2773) ; MUSLIM, *al-Sahîh, Hajj*, 428 (éd. de Constantinople, 8 t., 1334[1916], t. IV, p. 105 ; cédérom Sakhr 2394) ; IBN HANBAL, *al-Musnad*, t. I, p. 444 ; cédérom Sakhr 4026.

70. Allusion à la défaite mongole de Shaqhab en Ramadân 702 / avril 1303 ; voir notre *Roi croisé*, p. 53-62.

centaine d'années, quelqu'un qui renouvellera pour elle l'affaire de sa religion. »

*C. Ibn Taymiyya, Lettre à al-Nâsir*⁷¹

« Au nom de Dieu, le Miséricordieux, Celui qui fait miséricorde.

» Du missionnaire (*dâ'î*) Ahmad b. Taymiyya au sultan des Musulmans, sous le règne de qui Dieu appuie la religion, ou par le biais du [règne] de qui Il rend puissants Ses serviteurs croyants, et sous le [règne] de qui Il mate les mécréants, les hypocrites et les Khârijites, qui sortent [de l'Islam] – Dieu lui apporte un secours victorieux et apporte par lui un secours victorieux à l'Islam, réforme pour lui et par lui les affaires de l'élite et du commun et revivifie par lui les marques de la foi, fasse régner par lui les prescriptions du Coran et humilie par lui les adeptes de la mécréance, de la perversité et de la désobéissance !

» La paix soit sur vous, la miséricorde de Dieu et Ses *barakas*. Nous louons devant vous le Dieu en dehors de qui il n'est point de Dieu. Il est digne de la louange et est puissant sur toute chose. Nous Lui demandons de prier sur le Sceau des prophètes et l'imâm des craignants-Dieu, Muhammad, Son serviteur et Son Messager – Dieu prie sur lui et sur sa famille et leur donne la paix !

» Dieu fut véridique en Sa promesse et aida Son serviteur à vaincre, rendit puissants Ses soldats et, Lui seul, mit en déroute les partis. Dieu a comblé le sultan, et les croyants [vivant] sous son règne, de grâces non connues durant les générations révolues. Il a donné à l'Islam, à son époque, un renouvellement dont l'importance contraste avec les règnes passés. Sous son autorité est devenue une réalité l'information en laquelle le [Prophète] véridique, dont la véridicité est reconnue, le plus éminent des premiers et des derniers, [nous] informa du renouvellement de la religion au début de [chaque] centaine d'années. Que le Dieu Très-Haut lui alloue, à lui et aux Musulmans, la récompense de ces grandes grâces, pour ce qui est de ce bas-monde et de la religion, et qu'Il les accomplisse en rendant complète [sa] victoire sur le reste de [ses] ennemis sortant [de l'Islam] !

» C'est qu'il s'est produit pour la communauté, de par l'heureux effet de l'autorité du sultan – Dieu accomplisse la grâce qu'Il lui accorde ! – et la bonté de son intention, la validité de son *islâm* et de sa croyance, la *baraka* de sa foi et de son savoir, l'éminence de son dessein et son courage, en fruit de sa vénération de la religion et de sa Voie, en résultat de sa fidélité au Livre de Dieu et de Sa sagesse, quelque chose qui est semblable à ce qui se passait aux jours des califes

71. In Abû 'Abd Allâh IBN 'ABD AL-HÂDÎ (*ob.* 744/1343), *al-'Uqûd al-Durriyya min Manâqib Shaykh al-Islâm Ahmad Bin Taymiyya*. Éd. M. H. AL-FIQÎ, Le Caire, Matba'a Hijâzî, 1357/1938, p. 182-184.

bien-guidés et à ce que les plus grands des justes imâms avaient comme visée, s'agissant de la lutte contre les ennemis de Dieu sortant de la religion.

» Ces derniers sont de deux types :

» [1] Les adeptes de la dépravation et de la tyrannie, se livrant à la transgression et à l'hostilité, se dégageant des prescriptions de la foi, par recherche de la suprématie sur la terre et de la corruption, dans l'abandon de la voie de la guidance et de la bonne direction. Ce sont les Tatars et leurs pareils : tout individu se dégageant des prescriptions de l'Islam quand bien même il s'accroche aux deux témoignages de foi ou à certaines choses du système politique (*siyâsa*) de l'Islam.

» [2] Le deuxième type, ce sont les adeptes des innovations, sortant [de la religion], livrés à l'égarement, hypocrites, se dégageant de la Tradition (*sunna*) et de la communion [des Musulmans], se séparant de la Voie et de l'obéissance, à l'exemple de ces gens qui ont fait l'objet d'une expédition sur ordre du sultan : les gens de la Montagne, du Jurd et du Kasrawân. Ce que Dieu a accordé comme conquête et victoire sur ces peuples-là procède des fermes résolutions dont Dieu a fait la grâce au sultan et aux adeptes de l'Islam. »

On aura remarqué que Rashîd al-Dîn infléchit le sens du *hadîth* de la réforme séculaire de la religion en parlant, sans plus respecter la littéralité de son énoncé, de « quelqu'un qui la renforcera » (*muqawwî*) plutôt que d'un « rénovateur » (*mujaddid*). Question sans doute de faciliter l'application de ladite tradition à la personne d'Öldjâytû. Même pour cause de panégyrique, il aurait en effet été excessif de tenter de présenter ce descendant de Gengis Khân comme le réformateur de l'Islam attendu au début du VIIIe/XIVe siècle. Quant aux mérites que le vizir lui attribue dans la croissance de l'Islam qu'il constate à son époque, c'est moins l'ingéniosité du flatteur qui retiendra l'attention que l'optimisme politico-religieux dont elle témoigne en son chef. L'historien prendra aussi bonne note des diverses qualités et vertus que Rashîd al-Dîn est prêt à reconnaître à son souverain. Indépendamment de leur fonction d'hommage, des expressions comme « ombre de la providence éternelle, qui fait apparaître le flux miséricordial », ou « mer de la miséricorde, siège de la compassion, mine de la libéralité et de la gnose », par exemple, colorent d'une manière particulière la nature de la royauté îlkhânide.

Alors que Rashîd al-Dîn change un terme central du *hadîth* de la réforme séculaire de manière à pouvoir l'appliquer à son « sultan de l'Islam », Ibn Taymiyya respecte sa littéralité mais, dans le texte *B*, n'évoque aucun souverain et, dans sa lettre au mamlûk al-Nâsir Muhammad b. Qalâwûn, parle seulement de renouvellement de la religion sous son règne et son autorité. De la part d'un shaykh de l'Islam, une telle réserve est bien compréhensible. Plutôt que

d’imaginer un artifice, on pensera donc qu’il tient ainsi à éviter de se compromettre théologiquement. Ceci étant, l’historien ne manquera pas de trouver deux choses du plus grand intérêt. Primo, l’optimisme qui anime le shaykh damascain comme le vizir persan. Alors que leurs appréciations des faits s’avèrent exclusivement déterminées par leurs environnements politico-idéologiques respectifs – et, partant, deviennent à certains égards contradictoires –, ils se rejoignent dans le sentiment que l’Islam connaît alors une évolution particulièrement heureuse. Par ailleurs, et plus surprenant que le premier fait, voilà quand même notre austère théologien pris en flagrant délit d’hommage, sinon de flatterie, à l’égard d’une altesse ! Dans son panégyrique, Rashîd al-Dîn prête à Öldjâytû une série d’attributs de caractère essentiel, innés – « mer de la miséricorde, siège de la compassion, mine de la libéralité et de la gnose, secours du bas-monde... » –, et dresse le constat des insignes effets *ex officio* de sa royale personne – « qui fait apparaître le flux miséricordial, possède le monde, répand la justice, conquiert les royaumes, renforce la religion du Réel, soulève les étendards du bel-agir, rend lumineuses les lumières de la foi, pose les bases de la pondération, aplanit les affaires du royaume... » En comparaison, les éloges qu’Ibn Taymiyya adresse au sultan al-Nâsir semblent moins recourir à une exaltation de sa personne et de sa fonction que rappeler la part primordiale revenant à Dieu en ses mérites et l’inviter à une fidélité toujours plus grande à la religion, seul gage de succès. Ainsi le genre et le style de louange adoptés par nos deux auteurs sont-ils eux-mêmes typiques de leurs conceptions respectives de la royauté. Tout théologiquement orienté et moralisant qu’il soit, l’hommage d’Ibn Taymiyya à al-Nâsir demeure néanmoins un texte contrastant avec les pages du shaykh damascain étudiées plus haut. Pour n’en reprendre qu’un élément, assimiler le règne du jeune sultan mamlûk à l’époque des califes bien guidés n’est pas anodin. Notre sévère critique du sultanat céderait-il lui-même à l’aura de son prince ?

* * *

Les divers textes de Rashîd al-Dîn et Ibn Taymiyya approchés ci-dessus ont parfois des accents particulièrement humains. On pense à la comparaison que le vizir propose entre les courtisans et les hérons (en *IB*), à son évocation des problèmes des jeunes princes et des incertitudes pesant sur leur avenir (en *IIIA*), à son assimilation des efforts de renouveau des idolâtres et autres mécréants aux mouvements de la bête sacrifiée (en *IVA*)... On se souvient par ailleurs du paradoxe de l’amour entre l’homme et la femme, tel qu’envisagé par le théologien (en *IC*), ou de son évocation de l’influence, sur le sultan, non seulement de son mamlûk, mais de sa femme et de son enfant (en *IIB*)...

Si nous nous sommes penché sur ces textes, c'est cependant moins du fait de tels accents, quel que soit leur attrait, qu'en raison de l'éclairage qu'ils apportent sur les royautes îlkhânide et mamlûke au début du VIIIe/XIVe siècle. Certes, en écrivant les pages traduites ci-dessus, notre vizir et notre théologien n'avaient ni les mêmes loyautés, ni les mêmes objectifs. En leurs particularités respectives, leurs témoignages suggèrent cependant que régner n'avait pas alors une signification identique des deux côtés de l'Euphrate, dans la pratique comme en théorie. À l'Est, le pouvoir du « sultan de l'Islam » apparaît en effet de droit divin et de nature relativement sacrale. Il est dynastique, absolu et très centralisé. Il suscite une obéissance inconditionnelle. À l'Ouest, le pouvoir du « sultan des Musulmans » se révèle au contraire moins souverain et indépendant. Il est incertain et partagé, sinon diffus. Il n'a rien d'absolu, face à la Loi divine. Il inspire critiques et interrogations⁷².

Ces quelques impressions devront être confirmées ou modifiées par l'examen d'un plus vaste échantillon de textes de Rashîd al-Dîn, d'Ibn Taymiyya ou d'auteurs similaires. Nous sera-t-il cependant permis de croire qu'en l'état, les textes atypiques qui les ont inspirées, alors même qu'ils ne relèvent à proprement parler ni de la pensée politique – religieuse, éthique ou philosophique –, ni des doctrines juridiques, ni de l'histoire, ni des belles-lettres, ne devraient pas manquer d'intéresser l'historien de l'institution royale en Islam ?

Si ce n'est le cas, à tout le moins deux faits demeureront-ils acquis selon nous, dont la simple démonstration valait déjà la peine. Il y a d'abord, pour une période souvent dite de « déclin » et de « décadence », ce sentiment d'un nouvelle croissance de l'Islam, sous égide royale, également partagé par le vizir persan et le théologien syrien. Il y a ensuite, dans le chef de ce « père spirituel » de l'Islamisme contemporain, les limites de la dissidence théologico-politique mises en évidence par son hommage au sultan mamlûk al-Nâsir. Comme si, un roi, cela finissait toujours par séduire de quelque manière, y compris les plus réfractaires !...

72. On remarquera à ce propos que le regard qu'Ibn Taymiyya porte sur la royauté mamlûke, tel qu'approché dans les textes ci-dessus, rejoint sur maints points les conclusions d'A. Levanoni in *Conception* et de P. M. Holt in *Position*.