

INTRODUCTION

S'il y a une théorie dans la pensée musulmane qui tendait à dépasser son état de théorie pour désigner des situations et cas d'espèce précis, c'est ce que les musulmans appellent : l'*ijtihad*. Les traductions classiques de ce concept par opinion libre ou raisonnement indépendant pèchent par leur littéralité défectueuse et ne peuvent rendre compte de ses motivations et péripéties comme étant plutôt engendrées par la structure cachée de la pensée islamique. Il s'en suit que l'usage que nous en ferons sera toujours sous-tendu par son acception comme effort d'élaboration idéologique totale.

L'*ijtihad*, dirions-nous, est l'instance par laquelle des pratiques cognitives (le jugement discrétionnaire, le raisonnement analogique ou la décision collective) se manifestent dans l'organisation religieuse des rapports socio-juridiques des musulmans. Sa signification pour la conscience du croyant c'est qu'il est une pratique théorisante ou une théorie de la pratique. Il a fini par s'identifier à une conception de l'effort. Effort physique (quête de matériaux, enquête, déplacement, etc.) et effort d'être là par le commentaire et l'interprétation.

L'*ijtihad* se situe ainsi dans le prolongement interprétatif du réel. On en use pour tempérer ou actualiser l'existence en rapport à un savoir. En d'autres termes, il est l'expression

d'une ingérence humaine dans la loi divine. En le pratiquant l'homme musulman s'inscrit personnellement dans le prescrit. Esquisser donc ses intensités et modalités c'est brosser l'histoire même de cette ingérence.

Les grands textes de l'*ijtihād* chez les penseurs et les grands fondateurs d'écoles juridiques sont comme des manifestes-programmes ou des articles de foi. Leur classification refléterait l'histoire exacte des points névralgiques et des moments cahuds dans la pensée islamique ; en d'autres termes, elle permettrait de diagnostiquer les capacités nerveuses de cette pensée mise à l'épreuve historique. Ces textes nous en exposent trois seuils : seuil d'euphorie et d'expansion, seuil de neurasthénie et de repliement et seuil de reprise des activités. Bien que ce schéma ne rende pas compte de la compléxité du processus, il revêt néanmoins quelque valeur heuristique et nous permet d'avoir une vision de l'ensemble du terrain.

Notre propos — comme on le voit — n'est pas de nous limiter à un certain historique de l'*ijtihād*. Puisque cette notion n'exprime enfin de compte que le droit à l'extrapolation, peut-être serions-nous, nous aussi, voués à en user. Ainsi deux types de conduites s'imposent :

— Une conduite descriptive en vertu de laquelle la conscience législative musulmane sera directement consultée au sujet des formes d'*ijtihād* conçues et pratiquées par elle. A ce niveau toute tentative de description devra se conformer aux conceptions spécifiques que les musulmans se sont faites de leur pratique idéologique.

— Une conduite explicative et critique : n'ayant pas l'intention de perpétuer l'aporie impressionniste ou fonctionnaliste, ni celle des lectures religieuses des textes, et aussi n'étant nullement en état de paix — qui ne serait d'ailleurs que factice et mensonger — avec notre sujet, cette conduite nous permettra de repérer la chaîne inconsciente qui résulte des rapports et interactions au niveau du complexe pratico-objectif et contribue à la promotion des activités idéelles et théorisantes. C'est à ce niveau que l'explication du phénomène de l'*ijtihād* ne peut nullement solliciter les conceptions que les musulmans s'en faisaient. N'ayant pas de prises directes sur les modes de fonctionnement de l'économi-

en fin = en fin

1
C

que au cours des premières époques qui nous occupent, nous ne pouvons apprécier à sa juste mesure son influence sur la genèse des conceptions de l'Islam. Cependant, l'opacité relative de l'économique peut-être compensée par une référence constante au secteur sur lequel nous sommes le plus amplement informés et qui est le champ politique où les conflits économiques trouvaient leur expression et leur aboutissement... Constatons donc qu'extrapolation ne signifie ni brassage hétéroclite ni confusion, mais considération du tout solidaire, analyse en profondeur et nécessité de l'explication (1).

Qu'on ne s'étonne point de ce qu'on intègre à ce vaste mouvement de l'effort, l'effort théologique des *mutakallimân* et le théopathique des mystiques. Nous jouissons d'assez de recul pour ne pas nous limiter à l'effort idéologique des seuls juristes et techniciens de la loi.

En effet, les chapitres de l'*ijtihâd* dans les œuvres juridiques, théologiques et éthiques musulmanes, nous offrent le spectacle de la pensée islamique en train de délibérer et de se débattre avec elle-même au sujet de questions et d'interrogations essentielles. Quel est le statut épistémologique de l'activité idéologique ? Comment l'idéologue peut-il réduire ou résorber les marges de conflit entre son activité constituante et les corps constitués ? Comment administrer le maniement des variables sans affecter ou mieux encore infecter les invariants religieux ? Effort licite, effort prohibé, absence d'effort (*taglid*) ? etc... Ce spectacle nous incite à marquer cette position : nous considérons l'*ijtihâd* comme la volonté manifestée par la pensée musulmane pour se conserver, se développer ou se dépasser.

Dans ce processus historique long et pénible, l'*ijtihâd* était comme le relais dont la transmissibilité entre catégories sociales «pensantes» obéissait moins à leur volonté de transmission qu'au cours violent de l'histoire. En d'autres termes les idéologues, en dépit de leur volonté de monopoliser le droit à l'*ijtihâd*, passèrent — comme à leur insu et implicitement — le relais aux théologiens et aux mystiques, pour cette seule raison historique que leur activité s'est épuisée dans les cercles des rédites et des redondances. Il fallait que d'autres types d'idéologues vinssent prendre la relève de l'*ijtihâd* et assurer sa continuité.

Si notre refus de traiter de l'*ijtihād* dans les cadres restreints d'un certain juridisme est de principe, c'est pour deux raisons. L'une réside dans les caractères structurels de la connaissance arabe : fusion du temporel et du spirituel, compénétration dynamique des domaines du savoir, transformation — dans la lutte pour l'existence — des positions théoriques en théories d'opposition. Rappelons dans ce sens que toute exégèse coranique différenciée est en même temps, pour ses auteurs, une sorte de ligne politique qui n'est pas sans secréter souvent le projet de la prise du pouvoir ; (*farq* signifie ordinairement différence statique, mais son usage hérésiographique lui confère d'autres sens : litige ou différend doctrinal, d'où le mot *firaq* — groupes opposés et concurrents — qui conserve la même racine $\sqrt{f.r.q}$). La seconde raison est le témoignage même des hérésiographes et épigones musulmans. Une simple lecture des *Maqālāt al Islāmiyyīn*, du *Kitāb al farq bayn al firaq* ou du *Kitāb al fiqāh*, montrera clairement que notre cheminement ne s'accommode d'aucun artifice ni d'aucun arbitraire. Ghazālī, synthétisant les expériences d'*ijtihād* passées parle en bon théoricien, de l'*ijtihād* rationnel (*fi al-ʿaqliyyāt*), l'*ijtihād* dogmatique (*fi al-uṣūl*), et l'*ijtihād* jurisprudentiel (*fi al-furūʿ*) (2).

En un mot, il est temps d'analyser l'effort idéologique en question comme phénomène cognitif total, ce qui exige par conséquent qu'on en fasse une analyse structurale. Mais une telle analyse nous la voulons historique. Autrement dit, la signification que nous pourrions dégager de l'ouverture de «la porte de l'effort» sa fermeture, sa réouverture ou son éclatement, ne prouvera sa validité que par son insertion dans l'histoire réelle des musulmans.

L'importance de l'*ijtihād* et de ce qui est réputé être son contraire (*at-taqlīd*) n'a pas échappé à d'éminents orientalistes. Nous n'en citerons que R. Brunschvig qui signale à juste titre :

«Même à l'époque où, dans l'Islam, les éléments culturels se figent, on ne saurait dire, à la vérité, que le *taqlīd* ait été reçu théoriquement avec une faveur sans mélange par la majorité des docteurs orthodoxes ; les plus éminents d'entre eux lui concèdent une place modeste et se plaisent à vanter l'*ijtihād* ; mais il faut bien y prendre garde, leur *ijtihād*, très réglementé, n'a qu'une portée de

plus en plus restreinte ; il ne s'exerce guère que dans les limites étroites d'une école donnée ; et, dans bien des milieux, l'idée finit par prévaloir que « la porte de l'*ijtihād* », au sens large, s'est refermée » (3).

L'avantage de cet auteur est d'avoir révélé le hiatus entre la pratique et les déclarations d'intention d'éminents juristes, parmi lesquels figure un Ibn Rosh, auteur de *Bidāyat al-muṣṭahid wa nihāyat al muqtaḍid* (4).

Si donc l'importance de l'*ijtihād* n'a pas manqué d'être perçue par tout chercheur islamologue bien averti, l'approche nouvelle que nous demeurons en droit de revendiquer et que d'ailleurs nous n'avons fait que lire chez certains auteurs musulmans (Ghazālī en particulier), consiste dans la mise en exergue de l'*ijtihād* comme phénomène total représentatif des discours idéologiques en Islam et pouvant dire quelque chose sur ces discours.

*
* * *

Note de méthode.

Nous ne pouvons dissimuler notre désir de rompre avec certains thèmes et règles de recherche en vogue en islamologie, en leur opposant d'autres thèmes et règles — qui seraient, pensons-nous, plus féconds, et même en un sens salutaires — et que nous tenterons d'appliquer tant bien que mal et en temps propice.

Devant une totalité discursive qui laisse apparaître ses lois organiques de constitution toute monographie qui se veut féconde est contrainte à adopter une sorte de politique économique (*iqtīḍad*) visant à aller vers les choses mêmes et à dépouiller les essences et structures de tous les fatras de gloses et de répétitions.

Quel sens donner à ces montagnes de feuilles que composent ces livres qu'on se plaît à ranger dans la catégorie dite des « livres jaunes » ? Comment conférer à ces choses écrites en arabe une intelligibilité à même de révéler le rapport entre le rationnel et le réel, le concept et l'existence ? Après tant d'écrits, de gloses et de surgloses, au terme de pro-

fusions verbales et de répétitions interminables, peut-on établir des précis des choses dites où on pourrait — selon un mot de Rousseau — « pour élaguer un peu des tortillages et les amphigouries, obliger tout harangueur à énoncer au commencement de son discours la proposition qu'il veut faire ». Cette tâche n'est pas facile à exécuter, mais elle n'est pas impossible. Notre recherche qui ne peut la consommer indique seulement qu'elle s'y inscrit et y désigne son petit lieu de résidence.

En ce qui nous concerne, nous ferons l'économie de certains thèmes et notions qui font la joie de l'érudition et relèvent aussi de ses manies :

Les traités biographiques.

Ce règne du sujet signifiant qui n'a cessé dans la culture arabe d'exercer son emprise sur les textes de base comme sur les textes secondaires, de brandir son étendard victorieusement sur les choses écrites, ne faudrait-il pas en finir pour atteindre des enjeux réels et des maillons de vérité. Finir avec un brouhaha séculaire diffusé et perpétué par les chaînes encombrantes de rapporteurs (*isnâd*) et les livres traitant dans le style prédominant de la bibliographie des différentes catégories et couches d'auteurs (*Tabaqât*) ou des sommes de leurs conduites (*siyar*) ou de leurs vertus (*mandqib*). Ce choix théorique comporte nécessairement des conséquences de méthode. Car mettre un terme au mythe du sujet signifiant, c'est aussi en finir avec les analyses et recherches qui en font l'objet suprême de leur fête. Ce n'est que secondairement que les traités biographiques pourraient nous intéresser. Et n'étant animé par aucun souci de morale édifiante, nous garderons même une large latitude de nous en dispenser pour aller droit vers la réalité historique faite non de mosaïques de noms ou de correspondances livresques, mais de rapports de force à l'échelle sociale et de courants idéologiques compétitifs. Rapports et courants qui impliquent l'individu dans ce qui objectivement le socialise : le groupe et la langue du groupe. Ce sont ces rapports et courants qui font l'objet central de nos préoccupations.

Les divergences et distinguos au sein de la même école.

Il est vain de se mettre à l'affût des nuances de détail et des différences de tempérament, de tout ce qui ne peut scinder un discours dont les lois de formation dépassent les singularités et les consciences expresses. On ne gagne rien, par exemple, à s'ingénier à montrer que Ibn Qutayba, partisan Hanbalite a formulé une théorie du consensus de tendance plutôt malékite (5). La voix de l'auteur s'exprimait dans deux espaces idéologiques qui, bien que diachroniquement distincts, participent de la même nature discursive, celle du traditionalisme sunnite.

Les gloses et surgloses.

اكو شى / او شى / او شى

La profusion de celles-ci est l'indice objectif de la crise d'une culture. Elles s'installent dans toute culture lorsque de l'intérieur, celle-ci commence à être minée par un mouvement de raréfaction et d'épuisement. Par leur multiplication, elle cherche à se survivre et à exercer sa fin alors même que paradoxalement elle ne fait que matérialiser son secret et réifier sa richesse. Aussi des gloses et surgloses ferons-nous l'économie sans cependant négliger de rappeler qu'à leur dénombrement et à leur examen général et extérieur l'ampleur et la profondeur d'une crise de la culture pourraient d'ores et déjà se reconnaître...

Certes, la liste des sujets de discours et de méthodes classiques similaires n'est pas du tout close. Mais déjà nous soupçonnons que ce qui apparaît dans ces amas de «livres jaunes», à l'état de *caput mortum* ou de schèmes fossilisés, ce sont des cristallisations théoriques, des tensions d'effort (*ijtihadat*) ; ce sont des pratiques antagonistes et fondamentales, qui traceraient les figures archéologiques essentielles de l'idéologie arabe classique : l'homme du droit entre l'effort d'adaptation de la réalité ou du pouvoir aux prescriptions juridiques fondamentales et l'adaptation de celles-ci aux exigences du pouvoir ou de la réalité ; le théologien entre le discours et la violence, les positions théoriques et les théories d'opposition ; le mystique enfin entre d'une part l'esseulement (*tajrid*), l'amaigrissement progressif (*tadmir*) et d'autre part l'adhésion confrérique et le fol-

klore soufi. Le philosophe n'est là, parmi ces figures, que comme le récepteur-émetteur de messages philosophiques grecs, et sa philosophie n'intervient dans cet espace mental que comme variable indésirable... Qu'on essaie de contribuer à informer le présent de ces figures en les analysant, non en elles-mêmes, mais dans le type de rapports qu'elles entretiennent sur le marché du discours et de l'existence.

Qu'on veuille bien flairer dans ces propos quelques traces de structuralisme, car à vrai dire, quels objets se préteraient-ils mieux à l'analyse structurale que les objets clos et défunts ? Le sujet traité dans cet ouvrage en est un et ne pourra donc échapper à cette analyse puisqu'il laisse apparaître qu'il est bien arrêté et constitué et que ses éléments entretiennent un type de rapports dénombrables et invariants.

En outre, le structuralisme n'étant pas une simple méthode nouvelle, ni d'ailleurs une mode, mais «la conscience éveillée et inquiète du savoir moderne» (6), il offre de meilleures possibilités théoriques et pratiques d'attaque de l'immense matière humaine et des mines de ses signes culturels.

L'allure funéraire de nos conclusions aurait pour résultat négatif de dire la débâcle historique de l'*ijtihad* et l'inefficacité de ses résurgences. Mais leur résultat positif résiderait dans la mise en place historique de la doctrine et partant dans sa sujétion à l'investigation classificatoire et structurale qui établirait sa différence spécifique et lui conférerait le statut de schème de pensée. Dans ce but nous essaierons constamment de surmonter deux types d'obstacles «épistémologiques» : d'une part, la familiarité qui nous lie au domaine de notre étude et la connaissance immédiate que nous en avons, et d'autre part, la prépondérance de la complexité horizontale que constitue toute appartenance au présent.

Dans ce souci de traiter donc notre sujet comme une «chose», il importe de le soumettre à une analyse qui s'inspire aussi de la méthode structurale.

70

NOTES INTRODUCTION

(1) C'est dire que nous ne nous laisserons pas mystifier par les témoins locaux. Nul besoin de signaler que cette perspective rompt avec la méthode sensualiste dont on trouve une des définitions dans l'avertissement au deuxième tome de la *Passion d'al Hallaf*... où L. Massignon affirme que ce qui lui importe en définitive c'est de «goûter, à travers les paraboles, l'intention maîtresse d'une doctrine, son dessein, son but» (p. 463). Montrant l'ambiguïté du couple taqlid - ijthād, J. Schacht a raison de mettre en garde contre toute servitude (résultant en somme du sensualisme) à l'égard des termes techniques dans l'histoire du droit musulman. (Cf. *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux 1956, p. 146). L'observance d'une telle mise en garde contribuerait à résorber l'illusion du goût et de la familiarité, et le laisser aller dans la théorie.

(2) Pour cette classification, voir Ghazālī, *al-Mustaṣfīn 'ilm al-uqūl*, éd. Le Caire, 1356/1937, t. I, pp. 105-6.

(3) «Problèmes de la décadence» in *Classicisme et déclin*, op. cit., p. 35.

(4) R. Brunahig a consacré à cet ouvrage une pénétrante analyse : «Averroès juriste» in *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, éd. Maisonneuve et Larose, Paris 1962, t. I. Mis à part le parti pris d'Ibn Roḥaḥ pour l'*ijthād*, ce concept ne signifie en fin de compte, pour lui, que la capacité de décider dans chaque cas, en connaissance de cause, entre les écoles juridiques constituées. Ainsi : «Les solutions originales qu'il avance sur quelques points secondaires sont en nombre infime...» (p. 57).

(5) *Le traité des divergences du Hadīth* d'Ibn Qutayba, traduction et annotation de G. Lecomte (éd. Damas 1962), avant propos XXXII-III et paragraphe 288, pp. 289-90.

(6) M. Foucault, *Les mots et les choses*, éd. Gallimard, 1966, p. 221.