

The Caliph: Reflections on a Complicated History in Islamic Thought

Le Calife: Réflexions sur une histoire compliquée dans la pensée islamique¹

Suleiman A. Mourad
Smith College (USA)

Abstract: This article discusses the debate in Islamic thought (Sunni and Shi'i) about the institution of the caliphate and its importance at specific historical moments (Umayyads, Abbasids, Fatimids, Mongol invasion), as well as the split among modernists in the late nineteenth and early twentieth centuries as to whether the post is needed for religious and political reforms.

Keywords: Caliph and Caliphate, Islamic political thought, Islamic modernity, Church and State in Islam, Political and Religious leadership.

En juin 1261, quelques mois après la défaite mamelouke de l'armée mongole dans la bataille de 'Ayn Jālūt en septembre 1260, une personne nommée Abū al-Qāsim Aḥmad apparaît devant la cour mamelouke au Caire. Il réclame être le fils du calife abbasside al-Zāhir bi-'amr 'Allāh (r. 1225-1226) et l'oncle du calife al-Musta'ṣim bi-'Allāh (r. 1242-1258) qui avait été tué par Hülegü en février 1258. Le sultan Baybars (r. 1260-1277) est aux anges avec le visiteur et voit une occasion unique se présenter devant ses yeux. Déclarer Abū al-Qāsim Aḥmad calife ferait de lui (Baybars) le sauveur du califat et un véritable héros dans le sunnisme, éliminant ainsi les questions de légitimité qui empêchaient sa propre ascension au pouvoir pour devenir le quatrième sultan du nouvel empire mamelouk (1250-1517). D'abord esclave de ce qui est aujourd'hui le nord-ouest du Kazakhstan, Baybars devient un officier dans les armées ayyoubides et mameloukes, et est impliqué dans les assassinats du sultan ayyoubide Tūrānshāh (r. 1249-1250) et de son propre prédécesseur, le sultan mamelouk Quṭuz (r. 1259-1260).

Le grand historien Ibn Wāṣil (m. 1298) rapporte l'incident; il a dû soupçonner une certaine chicane, car il mentionne qu'Abū al-Qāsim Aḥmad est noir et qu'il était arrivé en Égypte avec un entourage de bédouins arabes comme affirimateurs. Ibn Wāṣil raconte que Baybars a convoqué les administrateurs, les officiers et les juges de sa cour ainsi que d'importants ulémas du Caire. Ceux-ci questionnent Abū al-Qāsim Aḥmad, et ses réponses leur "confirment" son identité. Ils déclarent tous leur allégeance (*bay'a*) au nouveau calife sous le titre d'al-Mustanṣir bi-'Allāh,

1. Cet article est traduit de l'anglais par Rana Knio.

titre qu'Abū al-Qāsim s'est choisi lui-même. Le califat est sauvé grâce à Baybars, et le premier acte d'al-Mustanşir est de "confirmer" Baybars comme sultan.² Une déclaration publique s'ensuit. La nouvelle est transmise à travers le royaume mamelouke; une lettre arrive à Damas le 19 juin 1261 et lue à haute voix dans le Madrasa al-ʿĀdilīyya, sous les acclamations de la population locale.³ Le monde sunnisme a son calife.

Al-Mustanşir est déterminé à retourner en Irak avec une armée pour libérer Bagdad des Mongols. Le sultan Baybars fait plaisir et équipe le nouveau calife de soldats et d'argent. Al-Mustanşir part avec un cortège d'ulémas d'Égypte et de Syrie, dont beaucoup ont les yeux sur les prestigieux postes désormais vacants de l'administration abbasside et les postes de professeurs bien dotés des collèges de la ville. Mais avant d'atteindre Bagdad, ils sont pris en embuscade par une brigade mongole et massacrés.

Malgré la fin tragique de ce court épisode, cette catastrophe révèle le niveau d'anxiété ressenti par de nombreux musulmans sunnites lorsque le calife abbasside al-Mustaʿşim avait été tué en 1258. Même si depuis le X^{ème} siècle les califes abbassides étaient largement inefficaces et n'exerçaient qu'une autorité symbolique,⁴ leur présence prolongeait un semblant de normalité pour les sunnites. La mort d'al-Mustaʿşim a brusquement interrompu cette normalité et provoqué une certaine panique, dont les chroniqueurs sunnites répètent unanimement le même refrain: "L'islam n'a jamais connu une calamité pire ou plus terrible que celle-ci."⁵ Ainsi, la parution d'un prétendant à la cour mamelouke éveille le désir d'instituer un calife pour assurer la pérennité de l'institution, car beaucoup estiment que le monde ne serait pas normal sans lui.

L'ordre mondial était certainement dans l'esprit de certains musulmans lorsque Bagdad avait été saccagé par les Mongols. Même si les circonstances du meurtre d'al-Mustaʿşim ne sont pas connues, plusieurs légendes circulaient à ce sujet. L'une d'entre elles associe la présence du calife à l'endurance du monde. En d'autres termes, certains croyaient que le monde ne pouvait exister sans un calife. Par exemple, l'historien chiʿite Ibn al-Ṭiqṭaqā (m. 1310) raconte ceci dans le livre *al-Fakhrī* (*Le livre éminent sur la gouvernance et les dynasties califales*) au sujet du meurtre d'al-Mustaʿşim:

2. ʿIbn Wāşil, *Mufarrij al-kurūb fī ʾakhbār Banī ʾAyyūb*, vol. 6, taḥqīq. ʿU. Tadmurī (Şaydā: al-Maktaba al-ʿAşrīyya, 2004), 312-3.

3. ʿAbū Shāma, *Tarājim rijāl al-qarnayn al-sādis wa-l-sābiʿ al-māʾ ruf bi-l-Dhayl ʿalā al-Rawḍatayn*, taḥqīq ʿI. al-ʿAṭṭār al-Ḥusaynī (Bayrūt: Dār al-Jīl, 1974), 213.

4. Sur l'affaiblissement du califat abbasside dans la période ultérieure, voir Eric J. Hanne, *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate* (Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007). Voir aussi Dominique Sourdel, *L'État impérial des califes abbassides: VIII^e-X^e siècle* (Paris: Presses universitaires de France, 1999).

5. Par exemple, ʿIbn Wāşil, *Mufarrij al-kurūb*, 213; et al-Yūnīnī, *Dhayl Mirʾāt al-zamān*, vol. 1 (Al-Qāhira: Dār al-Kitāb al-ʾIslāmī, 1992), 85.

“Lorsque Hülegü captura Bagdad et voulut tuer le calife Abū Aḥmad ‘Abd ‘Allāh al-Musta‘ṣim, quelqu’un lui dit que si le calife est tué, l’univers entier perdra son équilibre, le soleil ne se lèvera pas, la pluie ne tombera pas et les plantes ne pousseront pas. Il hésita, puis demanda à un savant de lui parler de la question. Le savant fut très honnête dans sa réponse: “‘Alī b. ‘Abī Ṭālib était bien meilleur que ce calife, de l’aveu de tous les habitants de la planète. Il a été tué et ces choses ne se sont pas produites. De même al-Ḥusayn, et même les ancêtres de ce calife, ont été horriblement tués et ni le soleil s’arrêta de se lever, ni la pluie de tomber.” Quand Hülegü a entendu cela, son hésitation disparut.”⁶

Cette légende montre la réticence de Hülegü à exécuter al-Musta‘ṣim jusqu’à ce qu’un savant lui assure que rien n’arriverait au monde si le calife est tué. ‘Ibn Kathīr (m. 1373) nomme le vizir chi‘ite Ibn al-‘Alqamī (m. 1258) et le théologien et homme de science Nāṣir al-Din al-Ṭūsī (m. 1274) comme les deux qui ont assuré Hülegü que le meurtre d’al-Musta‘ṣim ne causerait aucun déséquilibre dans le monde. Ils ont suggéré même, pour être sûr, que le corps du calife soit placé dans un bassin, afin que pas une goutte de sang ne touche le sol.⁷

Il est pertinent ici de souligner que les sunnites en général blâment le pillage de Bagdad et le meurtre d’al-Musta‘ṣim ainsi que plusieurs ulémas sunnites prestigieux, sur les chi‘ites, alléguant que l’aversion et l’hostilité d’Ibn al-‘Alqamī envers le sunnisme l’ont poussé à inviter les Mongols à envahir Bagdad.⁸ Il est également important de ne pas trop exagérer le sentiment de panique face à la fin du califat abbasside. Le célèbre historien ‘Abū Shāma (m. 1268), par exemple, semble indifférent dans sa chronique sur la mort d’al-Musta‘ṣim et la fin du califat dans les sections où il traite très brièvement le saccage de Bagdad.⁹

Les Omeyyades: Califes de Dieu

Le terme calife (*khalīfa*) désigne à la fois un titre pour le souverain de l’empire musulman et l’institution elle-même (*khalāfa*). Même si les sources littéraires l’appliquent rétroactivement à ‘Abū Bakr (r. 632-634), le premier souverain musulman après le prophète Muhammad, il n’y a pas de preuve que ce soit le cas. Cependant, des preuves datables suggèrent que le titre a été revendiqué pour la première fois par les Omeyyades (661-750) et signifie “député de Dieu” (*khalīfat ‘Allāh*).¹⁰ Lorsque les savants musulmans l’ont par la suite appliqué à la période des

6. ‘Ibn al-Ṭīqtaqā, *al-Fakhr fī l-‘ādāb al-sulṭāniyya wa-l-duwal al-‘islāmiyya* (Bayrūt: Dār Ṣādir, 1960), 141-2.

7. ‘Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, taḥqīq ‘A. Shīrī, vol. 13 (Bayrūt: Dār ‘Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1988), 234.

8. Voir, par exemple, al-Yūnīnī, *Dhayl*, vol. 1, 88; et ‘Ibn Taymiyya, *Majmū‘ al-fatāwā*, taḥqīq M. ‘Ata (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2000), 16 (part 28), 279.

9. ‘Abū Shāma, *Tarājim*, 198-9.

10. Voir Patricia Crone & Martin Hinds, *God’s Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 4-23; et Wadad Qadi et Aram A. Shahin, “Caliph, Caliphate,” in *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, eds. G. Böwering et al. (Princeton: Princeton University Press, 2013), 82-3.

califes connus comme les “bien-guidés” (*al-khulafā' al-rāshidūn*), ils ont contesté la revendication des Omeyyades et soutenu que les premiers califes utilisaient le titre pour signifier “successeur du messager de Dieu” (*khalīfat rasūl 'Allāh*).

Il est également important de noter que le titre *khalīfa* peut être synonyme du titre d' *'imām* (leader suprême). Les deux sont invariablement utilisés de manière interchangeable dans les sources sunnites et dans certaines sources chi'ites. Les chi'ites duodécimains appliquent le terme *khalīfa* à leurs imams. Mais ils maintiennent aussi une séparation entre les imams-califes qui signifient leurs propres imams, et calife seul qui désigne le pouvoir politique, notamment les califes abbassides.

Il existe seulement un cas dans le Coran (38:26) où le terme *khalīfa* est utilisé dans un sens politique; dans tous les autres cas, il désigne largement la création humaine (e.g., 2:30, 27:62) ou des groupes qui suivent ou succèdent les précédents (e.g., 6:133, 7:69). Verset 38:26 proclame: “Ô David, nous t'avons nommé député (*khalīfa*) sur terre, alors juge entre les gens dans la vérité...” Néanmoins, il ne semble pas que les dirigeants musulmans l'aient adopté avant les Omeyyades.¹¹ En effet, comme nous l'avons mentionné précédemment, les preuves indiquent clairement que le terme a été utilisé pendant la période omeyyade, comme dans le dirham “calife debout” frappé en 694-695 durant le règne d' 'Abd al-Malik b. Marwān (r. 685-705). Ce dirham présente son portrait, et l'identifie comme “*'amīr al-mu'minīn khallafahu 'Allāh*,” ce qui signifie “commandant des fidèles, que Dieu a fait calife.”¹²

Pourtant, c'est dans la poésie omeyyade que l'on constate l'utilisation généralisée du terme *khalīfat 'Allāh*. Les trois célèbres poètes de la cour omeyyade l'utilisent dans des odes pour différents califes. Le poète al-Akḥṭal (m. 710), par exemple, s'adresse à 'Abd al-Malik, en disant:

“Je sacrifie mon âme pour le commandant des fidèles. Quand il révèle ses dents le jour pénible de la bataille, il est vainqueur.

Il se précipite dans la bataille, avec la chance de son côté, calife de Dieu, dont nous recherchons l'intervention lorsque la pluie ne tombe pas.”¹³

De même, le poète al-Farazdaq (m. 732) plaisante lorsque Sulaymān b. 'Abd al-Malik (r. 715-717) se moque de sa faiblesse physique:

11. Je reconnais l'existence d'un corpus ultérieur de traditions et de récits historiques qui allèguent que les quatre premiers califes avaient adopté le titre de *khalīfa*. Mais jusqu'à présent, il n'y a pas une seule preuve (dans des papyri, inscriptions, etc.) attestant à un usage pré-Omeyyade.

12. Voir <<https://www.islamic-awareness.org/history/islam/coins/drachm24.html>> (consulté le 17 Avril 2020).

13. Al-Zajjājī, *Ishtiqaq 'asmā' 'Allāh*, taḥqīq 'A.-Ḥ- al-Mubārak (Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 1986), 276. La poésie se trouve aussi dans al-Farāhīdī, *al-Jumal fī al-naḥw*, taḥqīq F.D. Qabawa (Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 1985), 62; et Sībawayh, *al-Kitāb*, taḥqīq 'A.-S. Hārūn, vol. 2 (Al-Qāhira: Maktabat al-Khānjī, 1988), 62.

“Les gens se demandent si j’ai fait rugir de rire le meilleur d’entre eux, calife de Dieu, dont on cherche l’intervention quand la pluie faiblit.”¹⁴

De même, le poète Jarīr (m. c. 728) proclame à la cour de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (r. 717-720):

“Calife de Dieu, qu’as-tu pour nous comme récompense, voyant que nous ne sommes pas votre famille et que nous ne possédons pas une somptueuse demeure?

[...]

Il a atteint le califat, c’est d’ailleurs pour lui qu’il a été ordonné, comme la réunion de Dieu avec Moïse, qui était destinée.”¹⁵

Les exagérations mises à part (calife d’une bravoure sans égale, capable d’intervenir pour mettre fin à la sécheresse, préordonné par Dieu, etc.), la signification de cette poésie est de promouvoir la notion du calife come député de Dieu. De plus, les califes omeyyades eux-mêmes bénéficient directement de cette propagande, puisqu’elle justifie leur réclamation d’une autorité absolue et incontestée sur les domaines politique et religieux surtout contre leurs rivaux, comme le défi posé par les partisans ‘Alīds ou par les Kharijites. Il y a eu aussi le cas d’Ibn al-Zubayr (r. 683-692) qui a contesté la légitimité des Omeyyades et régné sur l’Arabie et le sud de l’Irak.

Par conséquent, étant donné le rôle de la poésie comme média très influent, ces lignes, et beaucoup d’autres, ont contribué à diffuser la notion de calife dans un rôle divin et l’ont cimenté parmi les musulmans à l’époque. On pourrait même argumenter que le point de vue contraire – que le calife signifie “successeur” du prophète Muhammad – était exprimé comme un rejet de l’usage répandu de ce terme par les Omeyyades et leurs propagandistes comme représentant de Dieu sur terre.

Al-Ma’ mūn: un tournant

Un point décisif dans l’histoire de l’institution du califat est le règne d’al-Ma’ mūn (r. 813-833) et son imposition de l’inquisition *miḥna* (l’inquisition théologique sur le sujet de la création du Coran). L’objectif d’al-Ma’ mūn était de rétablir son autorité absolue en tant que calife dans les affaires religieuses, un point contesté par une classe émergente d’ulémas.¹⁶ On peut avoir une idée de son avis personnel sur l’autorité califale dans une lettre qu’il a écrite au début du printemps 833 à Ishāq b. Ibrāhim (m. 850), qui était le gouverneur de Bagdad et chef de police:

14. Al-Ṭabarī, *Tā’rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, taḥqīq M. A.-F. ‘Ibrāhīm, vol. 6 (Al-Qāhira: Dār al-Ma’ ārif, 1967-1976), 548.

15. Jarīr, *Dīwān Jarīr bi-sharḥ Muḥammad b. Ḥabīb*, taḥqīq N. Taha, vol. 1 (Al-Qāhira: Dār al-Ma’ ārif, 1969), 416.

16. Sur al-Ma’ mūn et l’inquisition *miḥna* qu’il a lancé, voir John A. Nawas, *al-Ma’ mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority* (Atlanta: Lockwood Press, 2015), notamment le chapitre 4.

“C’est un devoir envers Dieu que les imam-califes des musulmans s’assurent que la religion de Dieu qu’il leur a confiée est respectée, de transmettre les enseignements prophétiques dont il les a faits héritiers, de diffuser les connaissances qu’il a déposées en eux...”¹⁷

Ainsi, al-Ma’ mūn estime que le califat lui a conféré les devoirs de dépositaire de la religion, d’héritier du prophète et de propagateur du savoir. Son inquisition *miḥna* a aliéné principalement les spécialistes du Hadith, qui étaient parmi ses premières victimes et qui vinrent à jouer un rôle majeur dans le développement du sunnisme traditionaliste.¹⁸ C’était un moment décisif dans l’histoire islamique car l’autorité religieuse absolue du calife avait été brisée de manière irréparable. On peut donc dire que ce qu’al-Ma’ mūn avait vraiment accompli était de cimenter l’opinion parmi les ulémas que l’islam doit être sous leur autorité comme classe collective, ce qui devint une réalité incontestable dans le sunnisme vers la fin du IX^{ème} siècle.¹⁹ La même chose s’est produit presque simultanément, et pour des raisons différentes, dans le chi’isme duodécimain, entraînant la transition de la croyance dans l’imāmat actif à l’imāmat absent. La raison principale était la disparition du douzième imam Muḥammad al-Mahdī en 874, ce qui a transféré les rênes du duodécimain aux ulémas.

Le X^{ème} siècle témoigne l’érosion presque complète de l’autorité politique des califes abbassides avec l’accroissement de la dynastie chi’ite, les Bouyides (945-1055) et leur contrôle de Bagdad. Depuis, le plus qu’on puisse dire sur les califes abbassides est qu’ils sont des figures symboliques.²⁰ Leur fonction devient cérémoniale afin d’accorder une légitimité au dirigeant qui leur concède une loyauté nominale (les Bouyides, Seljouks, Ayyoubides, Mamelouks, etc.). L’autre état califal sunnite à l’époque, les Omeyyades de l’Andalus,²¹ voit sa fin aussi en 1031

17. Al-Ṭabarī, *Tā’rīkh*, vol. 8, 631-2.

18. J’utilise le terme “sunnisme traditionaliste” au lieu du terme très répandu “islam orthodoxe” pour deux raisons. Premièrement, islam orthodoxe donne l’impression que c’est la seule forme correcte de l’islam, et que les autres sont peu orthodoxes et donc incorrectes. Cette croyance bien répandue est historiquement fautive et forme une sorte de plaidoyer (intentionnel ou pas). Deuxièmement, les sunnites traditionalistes croient en la tradition, et la question a donc moins à faire avec l’orthodoxie proprement parlé (l’orthodoxie signifie croyance correcte). A cet égard, les sunnites traditionalistes valorisent la priorité de l’orthopraxie, c’est-à-dire le comportement et les pratiques correctes qui sont basés sur les traditions établies par les fondateurs de l’islam (depuis Adam et Eve, plusieurs prophètes bibliques, hommes et femmes sages, jusqu’au prophète Muhammad, ses Compagnons et quelques premiers personnages musulmans). Donc le sunnisme traditionaliste n’est pas vraiment centré sur un strict système théologique, comme par exemple les chi’ites, ou les sunnites non-traditionalistes comme les Mu’tazilas.

19. Sur l’essor de l’élite érudite proto-sunnite, voir Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early ‘Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite* (Leyde: Brill, 1997).

20. Même les personnages symboliques rassemblent du pouvoir. Je parle ici de la perception générale qui s’est répandue parmi les musulmans, à savoir que l’institution et ses occupants n’ont plus l’importance et la puissance qu’ils avaient auparavant.

21. Sur le califat des Omeyyades de l’Andalus (d’Espagne médiévale), voir Janina M. Safran, *The Second Umayyad Caliphate: The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).

et a un impact marginal, s'il y en a eu un, sur l'histoire de l'institution dans un contexte panislamique.

En dépit de ces faiblesses, les ulémas sunnites ont revisité, au moins théoriquement, l'importance du califat comme institution et son rôle divin dans la gestion de la religion et l'état. Les paroles d'al-Māwardī (m. 1058) résument cette tendance, malgré le fait que les califes en son temps ne sont que des marionnettes. Dans son important livre *al-'Aḥkām al-sulṭānīyya* (*Les Ordonnances du Gouvernement*), al-Māwardī argumente:

“Le Dieu tout-puissant a délégué pour cette communauté un leader suprême (*'imām*) qui est le successeur (*khalaf*) de la prophétie, et l'a fait gardien de la religion. Il lui a délégué la gouvernance afin que sa gestion soit basée sur une religion légitime et qu'il y ait une unité dans l'obéissance à sa parole. Ainsi, le leadership (*imāma*) a été fait comme une fondation, sur laquelle les lois de la communauté sont basées et les affaires de la communauté musulmane sont stabilisées”²²

Il est hors de propos si al-Māwardī y croit vraiment, lorsqu'il écrit son *al-'Aḥkām al-sulṭānīyya*, que le calife abbasside al-Qā'im bi-'amr 'Allāh (r. 1031-1075) est qualifié d'être le leader suprême comme il le décrit plus haut. On pourrait invoquer qu'il entend que le calife soit nominalement le leader suprême de l'islam et de l'État islamique.²³ Ce qui est évident dans son livre par contre, c'est qu'il approuve la réalité politique, notamment que le pouvoir soit dans les mains des sultans non pas des califes, et qu'à son avis, ceci est légitime en islam.²⁴ Donc, ces paroles citées plus haut, reflètent un désir ainsi qu'un exercice, dans la spéculation théorique et théologique sur l'“idéal” du califat, que plusieurs partageaient, et sur l'autorité et le rôle “théorique” du calife dans la préservation de l'islam et des musulmans. Ceci n'empêche pas le fait qu'al-Māwardī et de nombreux autres savants qui auraient été d'accord avec lui, croyaient aussi que ceci ne pouvait s'accomplir dans le contexte de leur temps ou qu'ils auraient résisté à redonner l'autorité absolue sur la religion à un calife alors qu'ils (la classe des ulémas sunnites) étaient devenus les gardiens de l'islam, les spécialistes de la charī'a, les interprètes du Coran, etc.

Le Calife dans le chi'isme

Dans le monde chi'ite, la domination califale existait parmi les Ismā'īlī Fatimides qui s'étaient établis dans un premier temps dans ce qui est aujourd'hui la Tunisie au début du X^{ème} siècle, et avaient par la suite conquis l'Égypte, le Hijaz, la Palestine, et la Syrie central avant la fin du siècle. Leur règne touche à sa fin en 1171

22. Al-Māwardī, *al-'Aḥkām al-sulṭānīyya*, taḥqīq A. Jad (Al-Qāhira: Dār al-Hadīth, 2006), 13.

23. Pour le débat concernant les motifs et intentions réelles d'al-Mawārdī, voir Ann Lambton, *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 83-102; and Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam* (New York: Columbia University Press, 2004), 232-5.

24. Al-Māwardī, *al-'Aḥkām al-sulṭānīyya*, 50-3 et 62-8.

quand Saladin refuse de permettre un calife d'être assermenté à la suite de la mort d'al-'Āḍid li-dīn 'Allāh (r. 1160-1171).

Al-Qāḍī al-Nu'mān (m. 974), le juge en chef de l'Égypte sous les premiers Fatimides, avait préservé sa lettre de nomination, reçue du calife al-Mu'izz li-dīn 'Allāh (r. 953-975). Celle-ci précise:

“Chaque fois que quelque chose continue à vous rendre perplexe et donc est difficile pour vous, et reste obscur et donc insoluble, adressez-vous en dernier ressort au Commandant des Fidèles, afin qu'il vous oriente vers la décision correcte sur la question, que vous puissiez l'adopter et agir en conséquence, car il est le continuité des califes qui ont été guidés par Dieu et le descendant des imams bien-guidés, car Dieu, exalté et sublime soit Sa louange, a décrété que les gens les consultent, puisent dans leurs connaissances et leur soumettent les questions importantes.”²⁵

Selon cette lettre, Dieu décrète que l'imām-calife fatimide est la source du savoir sur terre pour ses partisans et le point de référence en toutes matières. Il est le reliquat des califes “bien-guidés sur la bonne voie” venus avant lui; al-Mu'izz li-dīn 'Allāh ambitionne de préciser strictement ses propres prédécesseurs généalogiques et non pas tous les califes passés.

Al-Qāḍī al-Nu'mān affine encore plus le rôle du calife fatimide, revendiquant que lui seul connaît la loi de Dieu, y compris les commandements stipulés dans le Coran, les évidents et les dissimulés. Seul le calife peut expliquer les commandements de Dieu aux croyants, et le monde ne peut exister sans lui.²⁶ Il n'est donc pas surprenant que le chi'isme exige comme condition de foi la croyance dans le rôle divin de l'imām comme leader suprême.²⁷ Cependant, le contexte historique dans lequel ce rôle était affirmé de la part d'al-Mu'izz li-dīn 'Allāh et d'al-Qāḍī al-Nu'mān est très informatif pour notre discussion. Le contrôle fatimide sur l'Égypte, qui commence en 969, était encore à ses débuts et donc nécessitait que les Fatimides établissent leur autorité absolue sur les affaires religieuses et politiques contre les réclamations faites par d'autres groupes (surtout les sunnites qui proclamaient le calife abbasside comme leur “autorité”).

Même dans le cas des chi'ites duodécimains, qui étaient incapables de former un califat comme les Fatimides, le calife-imam était resté théoriquement la source de l'autorité politique et religieuse. Par exemple, Ibn Bābawayh (m. 991) affirme:

“Dieu a dit: “Je vais créer sur terre un calife.” ... Quiconque prétend élire le calife doit être capable de créer des humains à partir d'argile. Puisque cela est absurde, l'élection d'un calife l'est tout autant. [...] L'imām-calife est

25. Al-Qāḍī al-Nu'mān, *Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory*, ed. et trans. D. J. Stewart (New York: New York University Press, 2015), 38-9.

26. Al-Qāḍī al-Nu'mān, *Disagreements of the Jurists*, 44-5.

27. Voir, par exemple, al-Kulaynī, *al-Kāfī*, vol. 2 (Bayrūt: Manshūrāt al-Fajr, 2007), 18.

nécessaire pour garantir que le monde reste sur la bonne voie [...]. Le califat requiert l'infailibilité, et le calife ne peut être qu'infailible."²⁸

Donc, Ibn Bābawayh maintient que le calife est nécessaire, et comme député de Dieu, il doit être infailible (*ma 'sūm*),²⁹ et que seul Dieu choisi le calife.³⁰ Toutefois, du temps d'Ibn Bābawayh, l'imām était en phase d'occultation (*ghayba*)³¹ – la moindre occultation (874-941) et la grande occultation (après 941) – et donc ne pouvait être présent pour assumer ses rôles, et les chi'ites duodécimains avaient vécu et accepté l'autorité politique des califes sunnites abbassides. Comme précédemment indiqué, Ibn al-'Alqamī était le vizir du calife abbasside al-Musta'sim. L'absence de l'imām, surtout durant la phase de la plus grande occultation a donné aux ulémas un monopole sur la religion du chi'isme duodécimain, qui a survécu jusqu'à nos jours sans un imam ou calife.³² Donc qu'est-ce qu'Ibn Bābawayh veut dire quand il parle du calife comme il l'avait fait? Quoi que ce soit, c'était un pur exercice en théorie et en théologie, divorcé de la réalité autour de lui. Néanmoins, il faut lire l'expérience politique et religieuse actuelle dans l'Iran postrévolutionnaire concernant la fonction et la portée du règne du Guide Suprême (*vilāyat-e faqīh*)³³ comme un réveil des aspirations califales et une "actualisation" de la discussion théorique dans la littérature classique chi'ite duodécimaine.

La modernité avec ou sans Calife

La modernité introduit de nouveaux défis dans le monde musulman. La course à la "réforme" et le "progrès" devient l'obsession de la plupart des musulmans, surtout des réformateurs religieux et laïques, et influence leur pensée et raisonnement sur l'institution de califat. Certains font valoir que l'institution est essentielle pour superviser les réformes et garantir leur conformité avec la loi et les dogmes islamiques. D'autres la juge non pertinente et même non islamique, dans la mesure où le véritable Islam appelle à la séparation de l'Église et de l'État.

Le réformateur musulman indien Chirāgh Ali (m. 1895), par exemple, allègue que "le mahoméтанisme tel qu'il est enseigné par Mohammad, le prophète arabe, possède une élasticité suffisante pour lui permettre de s'adapter aux évolutions

28. 'Ibn Bābawayh, *Kamāl al-dīn wa-tamām al-ni'ma*, ed. H. al-A'lamī (Bayrūt: Mu'assasat al-A'lamī, 1991), 20.

29. 'Ibn Bābawayh, *Kamāl al-dīn*, 17.

30. 'Ibn Bābawayh, *Kamāl al-dīn*, 20-1.

31. Sur la *ghayba*, voir Najam Haider, *Shi'i Islam: An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2014), chapitre 7.

32. Sur le chi'isme duodécimain, voir Haider, *Shi'i Islam*.

33. La doctrine de *Velāyat-e faqīh* a été développée en premier par des juristes chi'ites duodécimains dans le XI^{ème} siècle pour se réassigner à eux-mêmes une partie du pouvoir exécutif de l'imam absent. Dans le XV^{ème} siècle, et après, elle commence à être utilisée plus souvent dans le sens politique. C'est Khomeini (1902-1989) qui établit l'autorité absolue du gardien juriste sur toutes les affaires politiques et religieuses.

sociales et politiques qui se déroulent autour de lui.³⁴ Il est incité à écrire son livre – *The Proposed Political, Legal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammadan States* (*Les réformes politiques, juridiques et sociales proposées dans l'empire ottoman et dans les autres états mohammadiens*) – suite aux accusations de la part de certains universitaires et membres du clergé européen selon lesquelles l'islam entravait la capacité des musulmans à se réformer et à rejoindre l'ère moderne. Après avoir donné un aperçu historique à l'appui de sa revendication, Ali pose la question: "Qui peut mettre en œuvre les réformes proposées ?" Sa réponse n'aurait pas pu être plus assertive et emphatique:

“Je réponds immédiatement, Sa Majesté Impériale le Sultan. Il est suffisamment compétent pour mener à bien toute réforme politique, juridique ou sociale sur l'autorité du Coran, Il est la seule autorité légale en matière d'innovation, étant le successeur des successeurs du Prophète (*Khalifa Khalifai Rasul-sllah*), et l'*Ameer-al-Momineen*, le *Saut-ul-Hai*, ou la voix vivante de l'Islam.”³⁵

Ainsi, selon Ali, c'est le sultan ottoman qui a le mandat exclusif et la capacité de donner aux réformes politiques, juridiques et sociales souhaitées la légitimité dont elles ont besoin. En tant que calife et commandant des fidèles, il est la voix vivante de l'islam (*Saut-ul-Hai*). Étant donné son autorité légale – c'est-à-dire l'autorité qui lui a été conférée par l'islam comme l'alléguait Ali – le calife doit guider les musulmans dans l'inévitable transition en réformant l'islam pour répondre aux exigences de l'ère moderne. Les opinions et les plaidoyers d'Ali sur le califat jouent un rôle déterminant dans la formation du mouvement Khilāfat en Inde (1919-1924), qui s'est effondré en grande partie à cause de l'abolition du califat ottoman, comme nous le verrons ci-dessous. Pourtant, ici aussi, les opinions d'Ali, que beaucoup en Inde partageaient à l'époque, proviennent du dilemme particulier et de la peur des musulmans indiens coincés entre une majorité hindoue, d'une part, et une domination impériale britannique, d'autre part. La promotion d'un califat panislamique leur a donné un sentiment d'appartenance à un univers musulman conçu au-delà de l'Inde, qu'il s'agisse ou non d'une aspiration réaliste.

Il est à noter que les sultans ottomans avaient essayé de revendiquer le titre de calife tout au long du XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème} siècle, en grande partie pour s'assurer un soutien pour eux-mêmes et les guerres de l'Empire Ottoman, que ce soit pendant la guerre de Crimée (1853-1856) ou pendant la Première Guerre mondiale (1914-1918). Il y avait aussi d'autres groupes qui s'autoproclamaient leurs dirigeants comme califes, comme le mouvement dans l'actuel nord du Nigéria qui s'étendait jusqu'au centre de l'Afrique de l'Ouest, créé par Usuman dan Fodio (m. 1817), et connu comme le califat de Sokoto. Il y avait aussi la revendication du shérif

34. Cherágh Ali, *The Proposed Political, Legal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammadan States* (Bombay: Education Society's Press, 1883), ii.

35. Ali, *The Proposed Political*, xxix-xxx.

Ḥusayn b. ‘Alī (m. 1931) qui s’est déclaré calife en mars 1924 suite à l’abolition du califat turc afin de l’utiliser principalement contre son rival Ibn Saoud (fondateur du Royaume d’Arabie Saoudite), mais celui-ci avait été reçu dans une indifférence générale si non un rejet catégorique.

Le moment décisif dans le débat sur le calife et sa fonction dans l’islam moderne s’est produit au début des années 1920, lorsque la Turquie est devenue une république et que le président Mustafa Kemal Atatürk (1923-1938) a commandé l’abolition du califat, qui a été rectifié par le parlement turc le 3 mars 1924. En ce temps, le “calife” était Abdulmejid II; il avait pris ses fonctions le 1er novembre 1922, lorsque le régime républicain avait mis fin au sultanat ottoman.

L’une des voix influentes à écrire pour soutenir le maintien de la fonction de calife est celle du réformateur islamiste Muḥammad Rashīd Riḍā (m. 1935). Il dévoue à ce sujet un livre entier, intitulé *al-Khilāfa aw al-‘imāma al-‘uzmā* (*Le califat ou la gouvernance suprême*), qu’il publie en 1922. Il écrit également à ce sujet dans son influent journal *al-Manār* (*Le Phare*). Ses écrits révèlent la profondeur de son investissement ainsi que celui de nombreux panislamistes sunnites dans le projet de renouveau politique panislamique moderne dirigé par un calife.

En tant que fervent défenseur de l’institution du califat, Riḍā argumente:

“Le calife est le lieu de l’unité, la source de la législation, l’incarnation de l’ordre, et le garant de l’exécution des règles. Il est soutenu par une élite savante qui lui fournit des conseils et dont le leader suprême est le Guide Suprême. Comme l’exigent nos sources fondatrices, ils (les élites) doivent tous maîtriser la législation, y compris le raisonnement indépendant (*‘ijtihād*) et la déduction rationnelle (*‘istinbāt*).”³⁶

Ainsi, le calife n’est pas seulement le symbole d’unité, sa fonction réunit toutes les fonctions essentielles d’une gouvernance efficace: législative, exécutive et judiciaire. De plus, en tant que “Guide Suprême,” il est à la tête du conseil représentatif, qui comprend l’élite savante (en arabe, *ahl al-ḥall wa-l-‘aqd*).

Riḍā allègue également que le fait d’avoir un calife n’est pas seulement un devoir rationnel mais aussi un devoir juridique obligatoire.³⁷ Ainsi, pour Riḍā, les musulmans ne satisfont pas leurs devoirs religieux s’il n’y a pas de calife dûment élu³⁸ auquel ils doivent prêter allégeance (*bay‘a*).³⁹ Dans le choix du calife, la priorité doit être donnée aux descendants de la tribu de Quraysh, mais le calife peut être n’importe quel arabe, ou même s’il n’y a aucun arabe qualifié, il peut être un non arabe (*min al-‘ajam*),⁴⁰ bien que Riḍā insiste sur le fait que la personne qui

36. Muḥammad Rashīd Riḍā, *al-Khilāfa* (Al-Qāhira: Mu’assasat Hindāwī, 2013), 91.

37. Riḍā, *al-Khilāfa*, 14.

38. Riḍā, *al-Khilāfa*, 19-21.

39. Riḍā, *al-Khilāfa*, 15.

40. Riḍā, *al-Khilāfa*, 21.

deviendra calife doit maîtriser la langue arabe.⁴¹ Une réserve, Riḍā avertit qu'il ne faut pas se dépêcher et déclarer un calife juste pour la forme, ce qui nous fait réfléchir à ses revendications que les musulmans erreraient s'ils n'en avaient pas un.

L'abolition du califat turc en 1924 donne à Riḍā une nouvelle chance de réaffirmer son point de vue sur le rôle indispensable du calife pour l'islam et les musulmans. Sa plus grande scène, cette fois, est l'assemblée panislamique qu'al-Azhar convoque au Caire entre le 13 et le 23 mai 1926 pour discuter de la question du califat. Pour Riḍā, l'assemblée est une étape nécessaire vers l'unification des musulmans afin de protéger et de préserver l'islam.⁴² Le plus grand défi pour lui, qu'il exprime d'ailleurs dans son discours à la réunion, pivote autour de la question de savoir comment sélectionner le groupe d'élites savants qui aura le rôle exclusif de nommer un calife. Ainsi, il argumente, que le succès de l'assemblée serait de pouvoir mettre en place un processus de contrôle pour déterminer d'abord les électeurs qualifiés, qui pourraient ensuite choisir et installer un calife.⁴³

Riḍā pourtant admet que de nombreux musulmans, y compris des ulémas, sont contre le rétablissement du califat.⁴⁴ L'un de ces opposants, 'Alī 'Abd al-Rāziq (m. 1966), est un des ulémas d'Égypte. 'Abd al-Rāziq publie en 1925 son célèbre livre *al-Islām wa- 'uṣūl al-ḥukm: baḥṡh fī al-khilāfa wa-l-ḥukūma fī al- 'islām* (*L'islam et les principes de gouvernance: essai sur le califat et le gouvernement en Islam*). Il argumente qu'il n'y a pas un seul verset dans le Coran qui soutient l'affirmation selon laquelle l'installation d'un calife est un devoir religieux.⁴⁵ Pire encore, poursuit-il, le livre de Dieu et la Sunna du prophète Muḥammad ne mentionnent pas du tout le califat,⁴⁶ et il n'y a jamais eu de consensus à ce sujet parmi les musulmans.⁴⁷ Ainsi, selon 'Abd al-Rāziq, le califat, tant dans ses aspects religieux que politiques, est étranger aux enseignements de l'Islam, et la question de gouvernance est entièrement laissée aux musulmans de déterminer sur la base du rationalisme, de l'expérience et de la philosophie politique.⁴⁸

Le fait que la campagne pour l'élection d'un calife soit essentiellement abandonnée, même par ses plus ardents défenseurs, prouve que la modernité et les régimes coloniaux ont créé une prise de conscience dominante chez la majorité des musulmans que l'institution serait mieux laissée comme vestige d'un passé "glorieux." Elle n'a pas de place dans leurs projets politiques futurs, sauf comme un désir lointain. Néanmoins, le débat à ce sujet a été rendu nécessaire et guidé par

41. Riḍā, *al-Khilāfa*, 85.

42. Muḥammad Rashīd Riḍā, "Mu'tamar al-Khilāfa," *al-Manār* 26.10 (1926): 790.

43. Muḥammad Rashīd Riḍā, "Mudhakkira muqaddama 'ilā Mu'tamar al-khilāfa al-'ām fī Miṣr al-Qāhira," *al-Manār* 27.2 (1926), 142.

44. Riḍā, "Mu'tamar al-Khilāfa," 791.

45. 'Alī 'Abd al-Rāziq, *al- 'Islām wa- 'uṣūl al-ḥukm: baḥṡh fī al-khilāfa wa-l-ḥukūma fī al- 'islām* (Al-Qāhira: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2012), 25.

46. 'Abd al-Rāziq, *al- 'Islām wa- 'uṣūl al-ḥukm*, 27.

47. 'Abd al-Rāziq, *al- 'Islām wa- 'uṣūl al-ḥukm*, 34 et 47.

48. 'Abd al-Rāziq, *al- 'Islām wa- 'uṣūl al-ḥukm*, 137.

un conflit ouvert et souvent hostile parmi les musulmans sur le courant politique le plus efficace pour le présent et l'avenir. Une des voies adressait le désaccord sur le nationalisme étatique (Syrien, Egyptien, etc.), nationalisme ethnique (arabe, turc, perse, etc.), ou panislamisme. Une autre exposait la querelle sur le besoin du "retour" à l'islam des "années d'or" du prophète Muḥammad et des califes bien-guidés, ou de deviser sur un nouvel islam adapté à la modernité. Une troisième trajectoire partait du désaccord sur combien la modernité européenne pouvait être empruntée par les musulmans, et si celle-ci devait être "islamisée" pour être utilisable. Une quatrième concernait le sujet de la séparation de l'église et l'État. Les débats sur ces trajectoires requéraient aux modernistes de revisiter le rôle du calife, et dans bien des égards de prédéterminer le résultat.

Remarques concluantes

Cette présentation montre combien la pensée des musulmans au sujet du califat est variée, même si le vocabulaire est peut-être similaire. Les motivations sont liées à des circonstances historiques qui ont généré les besoins et les réalisations sociales, politiques et religieuses. Avec les Omeyyades et les Fatimides, ces réalisations et besoins ont nécessité la promotion du calife comme député de Dieu afin de leur permettre de réclamer une autorité religieuse et politique absolue. Différentes circonstances ont par la suite altéré ces réalisations et besoins, et ont mené les musulmans à graduellement accepter la marginalisation de l'institution du califat, comme nous l'avons vu avec al-Māwardī et même dans le chi'isme duodécimain. Les tentatives d'al-Māmūn de réassurer les pouvoirs absolus de calife ont juste accéléré l'écroulement de l'institution. Le mandat du califat dans les affaires religieuses est passé aux ulémas, et celui des affaires politiques a été transmis aux sultans, ce qui est sûrement le cas dans la plus grande partie de l'histoire abbasside et fatimide, et depuis. Bien que le rôle des califes soit effectivement devenu symbolique et cérémonial, ceci n'a pas détourné plusieurs savants musulmans d'en parler au moins théoriquement ou théologiquement, et certains ont même désiré le retour de l'institution à sa phase "glorieuse."

Au XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème}, la modernité a éveillé toutes sortes de désirs sur la nature et le cours des réformes que les musulmans envisageaient ou souhaitaient promulguer. Certains réformateurs religieux et politiques, comme nous l'avons vu avec Chirāgh Ali et Muḥammad Rashīd Riḍā, défendaient l'avis que la réforme serait seulement possible et réalisable si le calife (qu'il soit existant ou à élire élu), en prenait la charge. Par contre, le plaidoyer pour le retour du califat a été farouchement repoussé, comme nous l'avons vu avec 'Alī 'Abd al-Rāziq, et de plus manquait l'élan historique, qui d'ailleurs était clairement contraire.

Le fait qu'aujourd'hui seules les formes les plus vicieuses du militantisme islamique plaident pour le rétablissement effectif du califat (comme nous l'avons vu avec le mouvement de *Dā'ish* ou l'État islamique) – ou des groupes clandestins

comme *Ḥizb ut-Taḥrīr*⁴⁹ – ne fait que démontrer à quel point les musulmans sont généralement hostiles à faire de l’institution du califat une composante essentielle de leur réalité politique et religieuse. Cela ne signifie pas que tous ceux qui rejettent sa réalité sont contre elle en tant qu’idée. Comme nous l’avons vu dans plusieurs cas dans cette présentation, la dichotomie entre le réel et l’idéal résume pour nous la façon dont les musulmans ont considéré le calife et l’institution du califat tout au long de l’histoire islamique, non pas comme binaire, mais comme une dialectique très complexe entre les deux.

Bibliographie

- ‘Abd al-Rāziq, ‘Alī. *Al-‘Islām wa-‘uṣul al-ḥukm: baḥṭh fī al-khilāfa wa-l-ḥukūma fī al-‘islām*. Al-Qāhira: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2012.
- ‘Abū Shāma. *Tarājim rijāl al-qarnayn al-sādis wa-l-sābi‘ al-mā‘ruf bi-l-Dhayl ‘alā al-Rawḍatayn*. Taḥqīq ‘I. al-‘Aṭṭār al-Ḥusaynī. Bayrūt: Dār al-Jīl, 1974.
- Al-Farāhīdī. *Al-Jumal fī al-naḥw*. Taḥqīq F.D. Qabāwa. Bayrūt: Mu‘assasat al-Risāla, 1985.
- Alī, Cherāgh. *The Proposed Political, Legal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammadan States*. Bombay: Education Society’s Press, 1883.
- Al-Kulaynī. *al-Kāfī*. Bayrūt: Manshūrāt al-Fajr, 2007.
- Al-Māwardī. *Al-‘Aḥkām al-sulṭāniyya*. Taḥqīq A. Jad. Al-Qāhira: Dār al-Ḥadīth, 2006.
- Al-Qāḍī al-Nu‘mān. *Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory*. Ed. et trans. D. J. Stewart. New York: New York University Press, 2015.
- Al-Ṭabarī. *Tā‘rīkh al-rusul wa-l-mulūk*. Taḥqīq M. A. -F. ‘Ibrāhīm. Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif, 1967-1976.
- Al-Yūnīnī. *Dhayl Mir‘āt al-zamān*. Al-Qāhira: Dār al-Kitāb al-‘Islāmī, 1992.
- Al-Zajjājī. *Ishtiqāq ‘asmā’ ‘Allāh*. Taḥqīq ‘A.-Ḥ- al-Mubārak. Bayrūt: Mu‘assasat al-Risāla, 1986.
- Crone, Patricia. *God’s Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Crone, Patricia & Martin Hinds. *God’s Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Haider, Najam. *Shi‘i Islam: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Hanne, Eric J. *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007.
- ‘Ibn al-Ṭīqṭaqā. *al-Fākhīr fī l-‘ādāb al-sulṭāniyya wa-l-duwal al-‘islāmīyya*. Bayrūt: Dār Ṣādir, 1960.
- ‘Ibn Bābawayh. *Kamāl al-dīn wa-tamām al-ni‘ma*. Ed. Ḥ. al-A‘lamī. Bayrūt: Mu‘assasat al-A‘lamī, 1991.
- ‘Ibn Kathīr. *al-Bidāya wa-l-nihāya*. Taḥqīq ‘A. Shīrī. Bayrūt: Dār ‘Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1988.

49. *Ḥizb ut-Taḥrīr (Ḥizb al-Taḥrīr)* est fondé en 1953 à Jérusalem comme un parti politique panislamique, avec son objectif principal de rétablir le califat. L’organisation adopte une position militante à partir de 2001, ce qui conduit à son interdiction dans plusieurs pays musulmans and non musulmans. Sur le début de l’histoire du *Ḥizb ut-Taḥrīr*, voir Suha Taji-Farouki, *Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate* (London: Grey Seal, 1996). Voir aussi le site internet du parti même: <http://www.hizb-ut-tahrir.info/en/index.php/>. Il faut noter que de récentes études sont produites sur *Ḥizb ut-Taḥrīr* par des think-tanks liés à des services secrets aux États-Unis et en Angleterre, et sont donc questionnables en termes de leur qualité académique et motivations latentes.

- 'Ibn Taymīyya. *Majmū' al-fatāwā*. Taḥqīq M. 'Ata. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 2000.
- 'Ibn Wāṣil. *Mufarrij al-kurūb fī 'akhbār Banī 'Ayyūb*. Taḥqīq. 'U. Tadmurī. Ṣaydā: al-Maktaba al-'Aṣrīyya, 2004.
- Jarīr. *Dīwān Jarīr bi-sharh Muḥammad b. Ḥabīb*. Taḥqīq N. Taha. Al-Qāhira: Dār al-Ma'ārif, 1969.
- Lambton, Ann. *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Nawas, John A. *Al-Māmun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority*. Atlanta: Lockwood Press, 2015.
- Qadi, Wadad et Aram A. Shahin. "Caliph, Caliphate." In *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Eds. G. Böwering et al., 81-6. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Qasim Zaman, Muhammad. *Religion and Politics under the Early 'Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. Leyde: Brill, 1997.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Al-Khilāfa*. Al-Qāhira: Mu'assasat Hindāwī, 2013.
- _____. "Mudhakkira muqaddama 'ilā Mu'tamar al-khilāfa al-'ām fī Miṣr al-Qāhira." *Al-Manār* 27.2 (1926): 138-43.
- _____. "Mu'tamar al-Khilāfa." *Al-Manār* 26.10 (1926): 789-91.
- Safran, Janina M. *The Second Umayyad Caliphate: The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Sībawayh. *al-Kitāb*. Taḥqīq 'A.-S. Hārūn. Al-Qāhira: Maktabat al-Khānjī, 1988.
- Sourdel, Dominique. *L'État impérial des califes abbassides: VIII^e-X^e siècle*. Paris: Presses universitaires de France, 1999.
- Taji-Farouki, Suha. *Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*. London: Grey Seal, 1996.

العنوان: الخليفة: تأملات حول تاريخ معقد في الفكر الإسلامي.

ملخص: يناقش هذا المقال الجدل في الفكر الإسلامي (السنني والشييعي) حول مؤسسة الخلافة وأهميتها في لحظات تاريخية محددة (الأُمويون، العباسيون، الفاطميون، الغزو المغولي)، وكذلك الانقسام بين الحداثيين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فيما إذا كان المنصب ضرورياً للإصلاحات الدينية والسياسية.

الكلمات المفتاحية: الخليفة والخلافة، الفكر السياسي الإسلامي، الحداثة الإسلامية، الكنيسة والدولة في الإسلام، الرئاسة السياسية والدينية.

Titre: Le Calife: Réflexions sur une histoire compliquée dans la pensée islamique.

Résumé: Cet article traite du débat dans la pensée islamique (sunnite et shi'ite) sur l'institution du califat et son importance à des moments historiques spécifiques (Omeyyades, Abbassides, Fatimides, invasion mongole), ainsi que de la division entre les modernistes à la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle quant à la nécessité de ce poste pour les réformes religieuses et politiques.

Mots-clés: Calife et califat, pensée politique islamique, modernité islamique, Église et État en islam, leadership politique et religieux.