

CONTRIBUTIONS À UNE APPROCHE JURISPRUDENTIELLE ET THÉOLOGIQUE COMPARÉE ENTRE IBN HAZM DE CORDOUE ET IBN RUSHD ALIAS AVERROËS: ÉTUDE MÉTHODOLOGIQUE

Abdallah Bucarruman*
Université Hassan II, Casablanca, Marruecos

Jamais en al-Andalus la controverse juridique et religieuse n'a été aussi forte comme dans les cas d'Ibn Hazm e Ibn Rushd alias Averroës. Le premier, penseur qui s'en lassait peut-être du monopole des fuqahâ malékites dans leur grande majorité, finit par créer un procédé méthodologique basé sur le Zahirisme, interprétation exotérique et explicite du texte sacré, mettant en cause les principes canoniques de la Sunna. Le second, bien que malékite à l'origine, reste tout de même parfaitement imbibé de philosophie grecque, en l'occurrence aristotélienne, mais il offrit à la communauté musulmane une vision à tendance laïcisante de l'univers juridique. Il n'en demeure pas moins que les deux colosses du savoir andalou offrirent indubitablement à la communauté scientifique des concepts –à priori– contractuels dans leurs fondements mais s'avérant utiles à l'intellect et incitant perpétuellement à la réflexion humaine.

Mot-clé: jurisprudence, théologie, méthodologie, Zahirisme, Malékisme, al-Andalus, apostasie, aristotélisme

CONTRIBUCIONES A UNA APROXIMACIÓN JURISPRUDENCIAL Y TEOLÓGICA COMPARADA ENTRE IBN HAZM DE CORDUE E IBN RUSHD ALIAS AVERROES: UN ESTUDIO METÓDICO

Nunca antes en al-Andalus fue tan intensa la controversia jurídica y religiosa como en el caso de Ibn Hazm y de Ibn Rushd, también conocido como Averroes. El primero, pensador tal vez cansado del monopolio de la mayoría de los fuqahâ malikíes, terminó por crear un procedimiento metodológico basado en el zahirismo, interpretación tradicional exotérica y explícita del texto sagrado, poniendo en entredicho los principios canónicos de la Sunna. El segundo, si bien fue malikí en un principio, permaneció, sin embargo, perfectamente empapado de la filosofía griega, en particular la aristotélica, proponiendo a la comunidad musulmana una visión del universo jurídico de tendencia laicista. No es menor el hecho que los dos colosos del saber andaluz ofrecieron ciertamente a la comunidad científica conceptos –a priori– contractuales en sus fundamentos pero que se mostraron útiles al intelecto incitando permanentemente la reflexión humana

Palabras claves: jurisprudencia, teología, metodología, Zahirismo, Malikismo, al-Andalus, apostasía, aristotelismo

Artículo Recibido: 13 de Agosto de 2015
Artículo Aceptado: 10 de Septiembre de 2015

* E-mail: bucarrumanabdallah@hotmail.com

Pour pénétrer l'univers juridique et dogmatique musulman, une connaissance en droit musulman ou une approche méthodologique de la législation islamique (*al-shari'a*) s'avère plus que nécessaire pour pouvoir esquisser une modeste étude comparée entre deux penseurs andalous de grande envergure: Aboû Mohammad 'Alî Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm Ibn Ghalib Ibn Sâleh Ibn Khalaf Ibn Ma'dâne Ibn Safin Ibn Yazîd Moûlâ Yazîd Ibn Abî Safin Sakhr Ibn Harb Ibn Omeyya Ibn 'Abd al-Shams al-Omawî¹ (384-994 /456-1064) et Mohammad Ibn Ahmad Ibn Mohammad Ibn Ahmad Ibn Rushd Al-Qortobî (520-1126/595-1198) alias Averroès. Nous essayerons d'entreprendre ici une esquisse juridique pour tenter de mieux montrer les retombées analytiques et méthodologiques d'une approche jurisprudentielle des textes sacrés de l'Islam, aussi bien au Moyen Age Andalous que durant les époques ultérieures, perçues au travers de deux visions différentes et projetées sur le même dogme. Cependant, il serait quelque peu hasardeux de juger hâtivement les deux courants juridiques, d'Ibn Hazm et d'Ibn Rushd en question car la connaissance épistémologique du droit à elle seule ne suffit pas pour être en mesure de cerner tout le problème posé². Il est cependant important de proposer une vision méthodologique de la pensée hétérodoxe zahirite d'Ibn Hazm et de la comparer à la tendance qu'on peut qualifier, dans un premier temps, de malékite d'Ibn Rushd, afin d'évaluer respectivement le degré d'hostilité qu'on leur vouait à l'époque. Pour ce faire, il faudrait donc toute une culture juridique pour mieux maîtriser la méthodologie.

On estime l'an 180/796, date probable de l'introduction de la doctrine ou école malékite en al-Andalus. Des quatre écoles canoniques, la malékite prévalait sur les autres en al-Andalus puisqu'elle fut officiellement acceptée à Cordoue au IX^e siècle et approuvée à l'unanimité par les *al-fouqâhâ* andalous. Étant donné que la classe dirigeante comptait toujours sur cet élément de la population afin de raffermir le pouvoir, ces *al-fouqâhâ* se voulaient donc les garants de ce *al-madhab* (rite ou doctrine canonique).

Ibn Hazm fut l'adepte des quatre écoles canoniques et sunnites: *hanéfite*, *malékite*, *shafé'ite* et *hanbalite*. Aux premiers temps, il embrassa la doctrine malékite, étant donné

1 Selon l'arbre généalogique fourni par le biographe Ibn Khallikân, *Kitâb wafayât al-a'yân*, publié par le Baron Mac Guckin de Slane, Paris, 1838, p. 471.

2 La contribution des hispanistes en matière des sciences juridiques et législatives en Islam est incontournable et ce, pour à la fois racheter le passé arabo-andalou de pratiquement tout le Moyen Age et d'ouvrir des perspectives futures en matière d'études andalouses dans les deux rives de la Méditerranée, à savoir le Maroc et l'Espagne, sans omettre la rive outre-Atlantique, vers des pays d'Amérique Latine.

sa dominance sur tout le territoire d'al-Andalus. Mais il finit par bifurquer dans le Zahirisme qui lui valut le rejet total et la condamnation générale des adeptes de la Sunna. Etant donc partisan de la pensée malékite, cet ouléma se lance dans le commentaire du recueil de l'imâm Malek Ibn Anas et développe sa théorie dogmatique dans son *Sharh ahâdîth al-mouwatta' wa-l-kalâm 'alâ massâilihî*. Ibn Hazm y ajoute un travail de qualité remarquable où il expose les divergences affectant les démarches juridiques des tenants des écoles canoniques de l'islam, *Fimâ khâlafa fîhi Aboû Hanîfa wa Mâlek wa Shafê'*⁴.

Quant à Ibn Rushd, son œuvre, *Bidâyat al-Mujtahid wa-Nihâyat al-Muqtasid*⁵ est consacrée à des questions discutées en matière de fiqh (jurisprudence, droit) selon lequel le religieux et le juridique ne se dissocient pas, ce qui lui valut une certaine réputation dans ce domaine. Ce précieux ouvrage a été tenu pour certains comme probablement le meilleur livre sur l'école malékite en al-Fiqh argumentaire comparé⁶.

Dans l'ouvrage *Kitâb ibtâl al-qiyâs wa-l-ra'y wa-l-istihsân wa-l-ta'lîl*⁷, Ibn Hazm expose l'usage des critères juridiques, l'argument de l'analogie, l'opinion personnelle, l'autorité de maîtres et la recherche de l'esprit de la loi, et bien d'autres sujets cruciaux de la pensée islamique. Il relève du droit canonique et se présente comme une étude du système zahirite, fustigeant les autres écoles religieuses. Nous citerons ci-après les ouvrages qui constituent le socle des théories juridiques basées sur la réflexion méthodologique profonde qu'Ibn Hazm avait défendue de toutes ses forces au cours de sa carrière de jurisconsulte musulman face à ses nombreux rivaux andalous: *Al-isâl ilâ fahmi kitâb*

-
- 3 Littéralement, *Commentaire du recueil «Al-Mouatta' Imâm Mâlek et sa théorie dogmatique*, et ce, avant même de devenir adversaire farouche des *fouqahâ* malékites, proches des pouvoirs des émirs d'alors
 - 4 Ouvrage traitant des divergences existantes au niveau des méthodologies de droit canonique en Islam entre les maîtres de l'école *sunnite*, particulièrement Aboû Hanîfa, Mâlek Ibn Mâlek et Shafê'. Sans traduction.
 - 5 L'ouvrage en question, non traduit en langues étrangères, est divisé en deux volumes traitant des piliers et du dogme de l'islam, ainsi que des aspects rituels liés à la législation islamique (*shari'a*). Ils se présente sous forme de plusieurs chapitres où l'auteur y expose, magistralement, les avis des jurisconsultes musulmans appartenant aux écoles sunnites canoniquement reconnues, en mettant l'accent sur le rite malékite à proprement parler. Ibn Rushd appelle chaque chapitre «un livre». On y trouve, entre autres sujets ayant trait à la vie sociale, économique et juridique, la question de l'ablution (*al-tahâra*), la prière et les diverses formes de dévotions (*al-salât*), l'aumône islamique (*al-zakât*), la «guerre sainte» (*al-jihâd*), le jeûne de Ramadan (*al-sawm*), le pèlerinage aux Lieux Saints (*al-hajj*), la foi (*al-imân*), le sacrifice rituel par égorgement (*al-dahâyâ*), la chasse (*al-çayd*), etc.
 - 6 Cet ouvrage a été traduit en anglais. Il s'agit, en outre, d'une mine d'or qui trace le pourquoi des divergences des savants dans divers sujets. Il serait intéressant de songer actuellement à une éventuelle traduction française et espagnole.
 - 7 *Livre sur l'inanité ou la suppression de l'usage des critères juridiques, l'argument de l'analogie, l'opinion personnelle, l'équité ou la préférence, l'autorité des maîtres et la recherche de l'esprit de la loi*. Cet ouvrage de droit canonique est édité par Goldziher et se présente comme une étude du système zahirite et la polémique d'Ibn Hazm vis-à-vis des autres écoles religieuses en al-Andalus.

al-khisâl⁸, Kitâb al-ihkâm fi ousoûl al-ahkâm⁹, Fî-l-ijmâ' wa masâ'ilihî¹⁰, Fimâ khâlafa fihî Aboû Hanîfa wa Mâlek wa Shafe'î¹¹, Kashf al-iltibâs limâ bayna al-dhâhiriyya wa ashâb al-qiyâs¹², etc.

Il est à rappeler que dans le principe de la al-shari'a, les exégètes ou al-fouqahâ ont toujours eu recours à trois procédés d'interprétation ou explication du Coran: la Tradition prophétique, transmise par les Compagnons du Prophète (al-Sahâba) ou par leurs Successeurs immédiats (al-Tâbi'oûn)¹³, le consensus de tous les exégètes (al-ijmâ') et enfin, le raisonnement par analogie, le consensus des jurisconsultes musulmans et la déduction juridique (al-qiyâs). Postérieurement, les méthodes de raisonnement sur un texte sacré allaient différer. Ibn Khaldouîn (m. en 1406) évoque celles des deux écoles¹⁴: en Iraq, les al-fouqâfâ appliquaient le al-ra'y (jugement indépendant ou méthode d'élaboration de la loi fondée sur l'opinion personnelle d'un légiste) et le al-qiyâs. Et au Hijâz, ils procédaient à la manière traditionaliste, semblable à la doctrine zahirite. Ce grand penseur médiéval, Ibn Khaldouîn, ne manqua de stigmatiser ces écoles, désapprouvant lui-même les fondements des zahirites: «il arrive que des gens désœuvrés s'attachent encore à cette école –faisant allusion à l'école dite littéraliste– et à ses ouvrages, pour pénétrer le système, mais ils perdent leur temps et se heurtent à l'opposition et à la désapprobation de la grande majorité orthodoxe»¹⁵. Mais le contexte d'al-Andalus était tel que les savants musulmans étaient souvent motivés par la recherche d'une exégèse approfondie basée sur une vision variée de la société.

Ibn Rushd déploya, quant à lui, un effort sans précédent dans le domaine des ouçoûl al-fiqh (méthodologie juridique) en interprétant l'ensemble des al-madâhib (doctrines) sunnites et en insistant sur le al-ijtihâd absolu (l'effort exégétique). Pourtant, de famille profondément attachée à l'école malékite, il ne présenta dans ses exposés juridiques

8 D'après Ángel González Palencia, il s'agirait également d'une critique de l'école malékite. Voir son *Historia de la literatura árabe-andaluza*, ed. labor, Barcelona-Buenos Aires, 1928, 2ème édition en 1945. Trad. arabe par Hussayn Mu'nis, *Tarîkh al-fîkr al-andalusî, maktabat al-nahdha al-miçriyya*, Le Caire, 1955. Le manuscrit en question se trouve actuellement dans la bibliothèque Soulimaniyé d'Istanbul (Turquie) en 15000 folios.

9 *De la parfaite connaissance des fondements juridiques ou Méthodologie du droit et de la théologie*, édition d'Ihssân 'Abbâs, dâr maktabat al-hayât, éd. au Caire en deux volumes en 1345 de l'hégire. Quant au manuscrit, il se trouve dans la bibliothèque Soulimaniyé d'Istanbul, reproduit en deux volumes.

10 *Sur les méthodes de consensus de tous les exégètes*. Sans traduction. Le manuscrit, reproduit en un seul volume, se trouve dans la bibliothèque Soulimaniyé d'Istanbul.

11 Ouvrage traitant des divergences existantes au niveau des méthodologies de droit canonique en Islam entre les maîtres de l'école sunnite, particulièrement Aboû Hanîfa, Anas Ibn Mâlek et Shafe'î. Sans traduction en langue étrangère.

12 Littéralement *Ce qui se distingue entre le Zahirisme et le Raisonnement par analogie*.

13 Les Sahâba et les Tâbi'oûn sont reconnus par la Sunna et leur autorité religieuse ne peut être remise en question. Les sciences du *hadîth* s'en servent pour authentifier ou pour remettre en doute l'identification des rapporteurs ou des transmetteurs de la Tradition et leurs textes.

14 Ibn Khaldouîn, *Al-Mouqaddima* (Discours sur l'Histoire Universelle), trad. Et préf. par Vincent Monteil, Tome III, Paris: Sindbad, 1967-68, p. 932.

15 Ibn Khaldouîn, *Al-Mouqaddima*, op. cit., p. 934.

que ce qui lui paraissait objectif, cohérent et pertinent pour l'argumentation. Par souci d'honnêteté intellectuelle et pour éviter de semer la zizanie dans les rangs des savants musulmans, il évita toujours de porter un jugement trop hâtif sur telle ou telle question embarrassant les *al-fouqahâ*, cherchant plutôt les sources des accords entre eux. Dans son *Bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al-mouqtaçid*, il nous montre parfaitement les éventuels recours de méthodologie juridique. Il cherchait scrupuleusement toutes les interprétations possibles du texte sacré de l'islam, déterminant leur authenticité par rapport à la Tradition prophétique. Mais ce qui intéresse surtout c'est la manière dont il appréhende les notions de *al-qiyâs* et de *al-ijmâ'*.

En effet, en mettant en pratique le raisonnement par *al-qiyâs*, on court le risque de tomber dans le formalisme juridique. Par exemple, ce qui reste d'une eau dans laquelle un chien a bu, le consensus traditionaliste considère cet état de fait comme quelque chose de souillée, et ladite eau est dès lors impropre aux ablutions pour faire les prières, conformément à un *hadîth* prophétique. Mais l'eau souillée par un porc n'est pas impropre aux ablutions car aucun texte de la Tradition ne le prévoyait de façon formelle. Par esprit de déduction analogique, et étant donnée que la consommation de la viande de porc est interdite dans l'islam, l'eau reste tout de même souillée et impropre aux ablutions. Cependant l'on note dans l'esprit juridique *rushdien* une prédominance donnée au *al-qiyâs* sur une Tradition prophétique. Il y a dans la démarche méthodologique d'Ibn Rushd une sorte de rationalisation de la formation d'un avis sur une question quelconque ayant trait à l'homme, à la société et même aux pratiques rituelles. Nous lisons dans son *Bidâyat al-mujtahid* l'affirmation suivante: «*Les cas qui ne surgissent entre les individus de l'espèce humaine sont illimités, alors que les textes formels, actes et silences approbateurs (du Prophète) sont en nombre limité; or, il est impossible de faire correspondre l'illimité au limité*»¹⁶.

En tant que juriconsulte et technicien du droit, il voit dans le raisonnement du *al-qiyâs* une manière d'apporter personnellement des solutions aux situations et aux problèmes n'ayant pas une réponse claire dans les deux principales sources du droit musulman (Coran et *Hadîths*). Autrefois, le recours à cet effort de réflexion personnelle d'un juriconsulte était arbitraire et n'était vraisemblablement pas lié au raisonnement, d'où le rejet catégorique par Ibn Hazm, et même les hanbalites restaient extrêmement sceptiques à son égard.

L'esprit *zahirite* est allé beaucoup plus loin dans sa démarche législative en rejetant tous les procédés par lesquels les *al-fouqahâ* résolvaient les problèmes les plus aigus de nature juridique ou dogmatique sur lesquels le Coran et la Sunna restaient muets: *al-istihsân* (c'est quand la solution proposée à une question donnée est jugée «la meilleure»); *al-istislâh* (quand cette même solution paraît à celui qui la met en avant «la plus utile»:

16 Turki Abdelmajid, «*La Place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme et l'Espagne musulmane*», in Multiple Averroès: actes, 1978, p. 38.

un sorte de préférence); *al-taqlîd* (imitation sous forme d'une soumission absolue à la doctrine du fondateur d'une école) et *al-ta'lîl* (interprétation causale). Cependant, Ibn Hazm accepte *al-ijmâ'* (consensus des oulémas) et insiste sur *al-ijtihâd* (effort législatif d'un exégète), *al-dalîl* (déduction directe d'une règle ou loi en se basant sur un texte donné) et *al-istishâb* (maintien de la valeur de tout texte jusqu'à preuve de son abrogation).

Du point de vue du savoir juridique, celui d'Ibn Hazm nous semble beaucoup plus étendu que celui de son coreligionnaire d'Ibn Rushd, du moins en ce qui concerne l'aspect juridique, car il allait fouiner jusqu'aux petits détails d'une question relative à la vie humaine ou sociale et, à partir de là, il dégagait une approche juridique sur tel ou tel cas, même quand il s'agit du plus épineux. Son souci permanent était d'éviter, en principe, de compliquer les démarches juridiques. Par exemple, il ne faisait pas de distinction entre *al-istihsân* et *al-istislâh*. Par simplification d'esprit, il fit rentrer la deuxième dans la première. En philosophie, ils étaient *ex aequo*, avec une nette supériorité chez Ibn Rushd et ce, de par sa connaissance approfondie des textes aristotéliens et autres. Mais c'est surtout dans le domaine de la médecine qu'Ibn Rushd excellait sans conteste.

Par ailleurs, il faut souligner que les procédés techniques d'études de textes se rapportent exclusivement à la jurisprudence (*al-fiqh*) ou à la méthodologie juridique (*'ilm ouçûl al-fiqh*). Mais les fondements méthodiques étaient soumis à un appareil critique des conceptions linguistiques et philologiques de toute la pensée musulmane.

Ibn Hazm admet tout naturellement *al-ijtihâd*, tout comme Ibn Rushd. Mais il reste très vigilant: il n'admet que *al-ijtihâd* exégétique, celui-là même qui ferait apparaître le vrai sens d'un texte sacré. Il repousse cependant tout *al-ijtihâd* basé uniquement sur *al-ra'y* (opinion personnelle) du *al-moujtahid* (l'exégète). Mais, dans le sens épistémologique du terme, *al-ra'y* n'est pas uniquement une opinion personnelle sinon une méthode d'élaboration de la loi fondée sur l'opinion personnelle d'un légiste. C'est aussi l'analyse des savants fondée sur le Coran et la Sunna, visant ainsi à mettre en place un système juridique. Cette même conception idéologique était effectivement basée fondamentalement sur un apport ou un jugement personnel. Adoptée par les hanéfites (*ahl al-ra'y*) et rejetée par les hanbalites et shaféites (*Ahl al-hadîth*).

Les détracteurs d'Ibn Hazm – parmi lesquels figuraient vraisemblablement Ibn Rushd – sont allés jusqu'à montrer les contradictions de ses thèses en mettant l'accent sur la part importante du *al-ra'y* et de *al-ijtihâd* dans l'élaboration des règles juridiques que proposait la doctrine *zahirite*. Cela fut évidemment en parfaite contradiction avec la lecture littérale que prôna Ibn Hazm.

A l'instar d'Ibn Hazm, Ibn Rushd eut lui aussi recours à *al-ijmâ'*; mais d'après ce dernier, l'inconvénient dans cette technique de raisonnement était de se retrouver embarrassé devant une multitude de procédés ayant quasiment le même degré d'équivalence et donnant malencontreusement lieu à une polémique de droit. Là encore, il faut entendre par *al-ijmâ'* uniquement le consensus des *oulémas*: une technique d'interpréter le

droit dans les cas non prévus par la Sunna, et à laquelle Ibn Rushd souscrit totalement. Quant à Ibn Hazm, le seul *al-ijmâ'* est celui des Compagnons du Prophète de l'islam. Il se présente comme un accord unanime et constant de la communauté musulmane, en remontant jusqu'au Prophète dont une parole, un acte ou même un silence approbateur devrait nécessairement servir de base juridique ou de réflexion théologique à cet *al-ijmâ'*. Il y a donc dans la pensée hazmienne une condition *sine qua non* tout serait éventuellement rejeté, consistant à exiger une filiation continue. De façon générale, *al-ijmâ'* n'était concevable, du point de vue d'Ibn Hazm, que pour une époque où les Compagnons du Prophète de l'islam n'étaient pas nombreux. Les historiens comprennent aujourd'hui pourquoi cet érudit andalou rejeta *al-ijmâ'* de Médine, celui-ci fut en effet déterminant dans la construction de l'école *malékite*. Or, Ibn Hazm était loin d'accepter les démarches méthodologiques de cette école. Alors que chez Ibn Rushd le plus important est que *al-ijmâ'* devait désormais s'appuyer soit sur un texte de base, soit sur une interprétation *rationnelle* du même texte. Ibn Hazm, lui, récuse tout caractère lié à une forme d'opinion (*al-dhanni*) de *al-ijmâ'*. Une telle interprétation d'un texte juridique basée sur un simple avis pourrait compliquer davantage la rationalité de son argumentation. Ibn Hazm y voit plus une spéculation ou une élucubration en matière de droit. C'est, nous semble-t-il, le distinguo par excellence entre ces deux grands oulémas andalous. Par ailleurs, il y a chez Ibn Rushd une logique rationnelle qui consiste à faire précéder les principes généraux, et les faire aussi prévaloir, sur des cas particuliers. Une telle systématisation de la rationalité allait caractériser le plus souvent ses différentes positions juridiques.

De tous les procédés vus jusqu'à présent, *al-taqlîd*, à savoir le jugement par imitation, reste complètement réfuté dans un cadre dans un cadre juridico-théologique. Voici ce que déclare Ibn Hazm à ce propos: «L'Homme qui imite servilement autrui veut bien être berné intellectuellement, alors qu'il trouverait criminel d'être berné dans ses biens. Il a également tort dans les deux cas»¹⁷. L'auteur fait allusion ici à tout Homme qui imite (*al-mouqallid*) les gens qui l'entourent sans faire usage de la réflexion et sans revendiquer des preuves convaincantes (*al-bourhân*). La condamnation du *al-taqlîd* reste l'assise fondamentale de tout l'édifice *zahirite*.

Ibn Hazm place le Coran et la Sunna au même niveau. En conséquence, il autorise l'abrogation de certains versets coraniques par la Sunna et vice-versa. Pour lui encore,

17 Ibn Hazm, *Épître morale (Kitâb al-akhlâq wa-l-siyar)*, trad. Française de Nada Tomiche, col. Unesco d'œuvres représentatives, Beyrouth, 1961, p. 101. Le manuscrit arabe fut découvert par H. Ritter dans la bibliothèque de la mosquée Fâtih d'Istanbul, sous le numéro 2704 et édité en 1908. Les historiens Yâqût et Maqqârî connaissent cette épître sous le titre *Kitâb al-akhlâq al-nafs*. Le même texte est apparu sous d'autres titres, *Épître sur le traitement des âmes, l'éducation des caractères et l'abstention dans les vices* et *Épître sur la médication à appliquer aux âmes, l'éducation des caractères et le mépris des bassesses*. Introduction, édition critique et remarques par Eva Riad, Rundgren, Oppsala, 1980. Traduction espagnole de Miguel Asín Palacios, *Los caracteres y la conducta: tratado de moral práctica*, Centro de Estudios Históricos, ed. Maestre, Madrid, 1916. Et anglaise de Aboû Laylah Muhammad, *In Pursuit of virtue, The Moral Theology and Psychology of Ibn Hazm al-Andalousî*, Ta-Ha Publishers, 1990.

un texte abrogé (*mansouûkh*) n'est pas un texte annulé mais tout simplement suspendu dans le temps, pouvant néanmoins subsister par la suite et à tout moment. Linant de Bellefonds qui a étudié magistralement les structures de Zahirisme nous dit qu' «il y a une succession dans le temps d'ordres dont le texte le plus récent ne supprime pas le plus ancien, ce dernier ayant régi une période révolue, à laquelle succède une nouvelle période régie par le dit abrogeant»¹⁸. C'est là en fait que se focalise en partie la thèse juridique zahirite. Ibn Rushd souscrit à la notion de *mansouûkh*. Il ne manifesta aucune démarcation non plus à l'égard d'un texte abrogeant (*al-nasikh*) qui, en principe, remplace *al-mansouûkh* lorsque celui-ci n'est plus usité.

Ibn Rushd semblait accorder une place assez importante au *al-ta'îl*, contrairement à Ibn Hazm qui, d'entrée de jeu, lui opposait un rejet total. Comme le définissent tous les sunnites, notamment les malékites et les hanbalites, il s'agit d'une esquisse de recherche de l'esprit de la plupart des règles législatives pour en dégager un principe d'interprétation pour des cas non prévue par la *shari'a*. Et pour cause, le verset coranique 18 de la sourate II leur servait de principe de base d'une telle démarche juridique: «Celui qui le ferait, contraint par la nécessité, et non comme rebelle et le transgresseur, ne sera pas coupable». Nous restons tout de même étonnés quant au manque de souscription d'Ibn Hazm à une telle démarche méthodologique, surtout lorsqu'elle fait appel à un esprit de rationalisation pour cerner au mieux une situation donnée. A ce propos, les-dits sunnites tenaient compte de ce qu'on appelle *al-'illa* (principe de la motivation) et de *al-dharoûra* (concept qui renvoie à une nécessité absolue). De cette façon, le droit se doit d'être une *matière vivante* s'adaptant et conciliant à la fois les besoins du moment et les exigences de la raison humaine.

Mais l'origine de la logique hazmienne repose essentiellement sur la priorité accordée à la rigueur du raisonnement qui devrait être limité à l'enseignement des Traditions, sans quoi la raison humaine serait livrée aux dérapages et aux suggestions de son orgueil. Il est pourtant difficile d'admettre comment un homme de rigueur scientifique comme Ibn Hazm ne puisse inscrire ses principes parmi les fondements généraux de la majorité des *ahl al-hadîth* ou *ahl al-sunna*.

Si l'on prend le cas des prohibitions et leur classement dans la *shari'a*, Ibn Rushd n'éprouvait aucune difficulté à admettre ce que les quatre écoles coraniques proposèrent comme catégorisation relative qu'on appelle *al-ahkâm al-khamsa* (Les cinq fondements). Ibn Hazm, quant à lui, trouvait cette procédure fort intéressante mais avec quelques réserves. Il posait le problème de savoir comment on devrait procéder pour distinguer entre ce qui est obligatoire et ce qui est simplement recommandé, ou bien par quel

18 Y. Linant de Bellefonds, "Ibn Hazm et le Zahirisme juridique", in Revue Algérienne, revue de la Faculté du Droit d'Alger, 1960, p. 17. Sur l'Abrogeant et l'Abrogé lire l'épître d'Ibn Hazm, *Al-nassikh wal-mansoukh*. (Sciences des règles de l'Abrogeant et l'Abrogé), édité au Caire dans *Hamish tafsi'r al-jalâlayn*, sans précision de date d'édition.

moyen juridique on pourrait faire la distinction entre ce qui est *harâm* et ce qui est *makroûh*. Ce qui nous paraît tout à fait évident comme problématique. Mais le problème est beaucoup plus complexe que ce qu'il paraît car il s'agirait d'une recherche profondément juridique et les réponses, elles, devraient être à la mesure d'une telle recherche¹⁹.

Ibn Hazm et Ibn Rushd étaient, chacun à sa façon, obsédés par la recherche d'une objectivité donnant un caractère scientifique à la démarche épistémologique des études juridiques et philosophiques. Mais un lecteur critique de l'Histoire des idées et de la pensée islamique ne peut s'empêcher d'attribuer une attitude relative aux courants hazmien et rushdien car l'on est quasiment persuadé que chaque philosophe, théologien et juriste considérait comme *préjugés* les arguments *rationnels* de ses propres rivaux de l'époque. D'où la nécessaire relativisation des jugements avancés par l'un comme par l'autre.

Sur le plan politique, les époques d'Ibn Hazm et d'Ibn Rushd furent marquées par un point commun crucial. Les polémiques que les deux intellectuels eurent à mener contre leurs farouches adversaires furent éphémères, causant un grand désarroi dans le rang de l'intelligentsia de l'époque. Sans doute, tous deux étaient-ils ambitieux, poussés par la curiosité du savoir et de la connaissance et animés incessamment par l'ouverture de l'esprit. Devenus théoriciens incontestés de la société arabo-andalouse du XI et XII siècles, ils laissèrent une empreinte indéniable dans l'histoire religieuse et culturelle, marquant pleinement et structurellement la civilisation de cette contrée musulmane d'Occident. Mais leurs carrières respectives furent brusquement interrompues pour avoir sans doute réfuté de fond en comble les théories des théologiens et savants proches de l'autorité califale arabo-andalouse de l'époque et cherché, selon leurs détracteurs, à les détruire par leur zèle religieux et leur virtuosité doctrinale afin de pouvoir égarer la puissance temporelle des *al-fouqahâ*.

Il est fort possible que le Zahirisme d'Ibn Hazm et la prise de position juridique d'Ibn Rushd furent considérés comme *al-bida'* (innovation). Charles Pellat notait que «l'innovation (*al-bid'a*) d'Ibn Hazm réside dans la généralisation du littéralisme et de son application à la dogmatique islamique»²⁰. Le terme *al-bid'a* relève d'une sentence juridico-théologique désignant toute pratique non justifiée par la Sunna. Il est à rappeler que l'accusation d'*innover* est en elle-même grave car sans fondement de *al-fiqh*. Les théologiens traditionalistes ne cessèrent de combattre rigoureusement les *innovations*, tenues pour des pratiques qui ne font qu'accroître les discordes entre les Musulmans. En al-Andalus, les mu'tazilites et les tendances chiïtes furent le plus souvent au banc des

19 Ibn Hazm étendit l'usage de cette méthodologie à plusieurs domaines de la vie sociale et, bien sûr, juridique d'al-Andalus: le droit de la famille, le statut servile (simple domestique, *oummahât ahrâr* -mère concubines réclamant l'affranchissement-, *al-jawâri* -esclaves concubines-, *al-qiyân* -esclaves chanteuses-, *al-khisyân* -eunuques-), le profit illicite, les maladies, le contrat de louage, le testament en tous genres, le commerce, l'héritage, etc.

20 Huisman Denis, *Dictionnaire des Philosophes*, P. U. F., p. 573.

accusés. Le cas du poète chiite Ibn Hânî, considéré comme al-Moutannabî d'al-Andalus, n'hésita pas à fuir les griffes des malékites: il trouva refuge en Afrique du nord. Déjà à l'époque de l'imam al-Shafe'î, celui fixa d'emblée, au IX^{ème} siècle, deux sortes de *al-bid'a*: la «bonne» (*al-bid'a al-hasana*) et la «blâmable» (*al-bid'a al-sayyi'a*).

Il est fort possible aussi que dans un contexte de lèse-religion où l'on veillait scrupuleusement à éviter les éventuels dérapages liés au phénomène de la *bid'a* –portant préjudice au bon fonctionnement du système juridique dominant–, Ibn Hazm et Ibn Rushd furent considérés comme des renégats et hérétiques. Mais, à en croire les hérésiographes sunnites, il y aurait divers degrés dans l'éloignement de la Sunna. Ils justifient cela par un *hadîth* prophétique selon lequel *la communauté musulmane se diviser en soixante-treize tendances dont une seule sera sauvée des griffes de l'Enfer. Parmi les autres, certaines sont simplement accusées de déviations mineures, d'innovations (bida'), tandis que d'autres voient leurs partisans mis au rang des Infidèles*²¹. Mais, au-delà de clivages juridiques, les deux érudits essayèrent de défendre avec véhémence les valeurs culturelles d'al-Andalus. Persuadés que toute société prétendant faire abstraction de la dimension transcendante de l'Homme est naturellement vouée à la désintégration et l'Islam, selon leurs propres conceptions, se présente comme l'affirmation la plus intransigeante de cette transcendance.

Les *erreurs* juridiques, pour ainsi dire, étaient déjà manifestées à Bagdad sous Ibn Dâwoûd al-Ispahânî et al-Mansoûr al-Hallâj. A Cordoue, les Malékites estimaient qu'Ibn Hazm a revivifié ces *erreurs* qui, en principe, devraient être complètement rejetées. Le fait est que face à cet acharnement malékite, il se pourrait que les deux penseurs médiévaux –Ibn Hazm e Ibn Rushd– essayèrent d'instaurer une culture juridique *originale* digne des stratèges en dialectique consistant à faire respecter le jeu de la polémique et à *démocratiser* un peu plus les débats philosophico-religieux, sans pour autant s'écarter de la logique des textes sacrés de l'Islam. Les défauts de la méthode hazmienne résident peut-être dans l'obstination à refuser de reconnaître quelques grands principes qui, dès le début du III^{ème} siècle de l'Hégire, les Écoles sunnites avaient fini par admettre comme constituant l'assise fondamentale du Droit musulman. Ces deux fameux cordouans vécurent certainement deux destinées tragiques analogues et leurs écrits furent brûlés au beau milieu des places publiques pour cause d'apostasie: un destin auquel même al-Ghazâlî²² (1050-1111) n'échappa point, lui qui était pourtant un farouche adversaire

21 Notre adaptation française du *hadîth* prophétique.

22 Il faut tout de même souligner que pendant la période allant d'al-Ghazâlî jusqu'à Ibn Rushd, on considérait qu'il y avait une unité entre la raison et la foi. Avec Ibn Rushd, l'on allait s'intéresser davantage à la raison qu'à la foi: une sorte de rationalisation de la foi ou, si l'on pourrait dire, une foi raisonnée. Il faut signaler par ailleurs que le principe même du Coran incite à ce que l'Homme fasse usage de la réflexion et du raisonnement. Ibn Rushd ne voyait absolument aucune contradiction entre la raison et la foi, et ne partageait pas l'avis de ceux qui croyaient que l'Islam n'a jamais été l'adepte de la raison.

idéologique et philosophique d'Ibn Rushd. A quatre-vingt-sept ans qui le séparent de ce dernier, on lui devait déjà une œuvre présentée sous forme d'un pamphlet amorçant un esprit de polémique et attirant l'attention de l'intelligentsia de l'époque: *Tafâfoût al-falâsifa* (Incohérence des Philosophes). Plus nette encore est l'œuvre qui traita le cœur des débats: *Al-fa'çl bayna al-falâsifa wa-l-zanâdiqa* (Traité décisif entre la Philosophie et l'Hétérodoxie). Ces traités ne laissèrent guère indifférent Ibn Rushd: lequel répondit au théologien musulman Abî Hamîd al-Ghazâlî (1058-1111) par une dissertation imprégnée de logique aristotélicienne: *Tahâfoût al-tahâfoût* (Incohérence de l'incohérence)²³. Cependant ils trouvèrent tous deux des échos beaucoup plus favorables en dehors des frontières d'al-Andalus. L'histoire de Ahmed Ya'coûb al-Mançoûr nous est particulièrement révélatrice et significative pour ce qui est Ibn Hazm. En effet, après avoir traversé le Détroit de Gibraltar, ce chef almohade s'empressa de s'agenouiller, en guise d'hommage, devant la sépulture de ce savant *zahirite* andalou. Dans une certaine mesure, ce symbole porta une marque de (re)connaissance doctrinale parfaite d'Ibn Hazm dans les territoires nord-africains, sans compter les nombreux échanges épistolaires entre cet érudit andalou et les savants de Qayrawân²⁴.

Pour schématiser techniquement ces procédés, nous dirions que sur le plan juridique, nous restons tout de même étonnés de constater que les théories méthodiques de l'un de l'autre se rapprochent étrangement et ce, malgré l'appartenance aux écoles différentes. Dans le domaine de le *al-ijtihâd* (effort exégétique et jurisprudentiel) tout se passe depuis le Moyen Age comme dans une sorte d'interactivité entre *al-ijtihâd* et *al-taqlîd* (imitation ou analogie de pensée et de méthode juridique): quand effectivement l'*ijtihâd* progresse, c'est paradoxalement le *al-taqlîd* qui accuse un retard et inversement, et lorsqu'il vient à stagner, le *al-taqlîd* prend alors le dessus. Et pour que la société islamique avance dans le sens du progrès et de développement, le *al-ijtihâd* devient une nécessité impérieuse pour apporter toutes les réponses relevant des temps modernes. Toujours est-il que ces deux érudits arabo-andalous, Ibn Hazm e Ibn Rushd, qui ont pleinement participé à l'élaboration et à la structuration de leurs siècles respectifs en nous exposant, à leur façon, une pensée jugée à priori hétérodoxe, offrirent en revanche à la communauté scientifique musulmane l'opportunité de redynamiser les méthodes dites classiques ou traditionalistes: une chance historique que les Hommes des Lettres et de Religion n'ont pu saisir pour en tirer toutes les conséquences positives dans le

23 Texte arabe établi par Maurice Bouyges S. J. Bibliotheca Arabica Scholasticarum. Série Arabe. Tome. 3, imprimerie Catholique, 1930. Dans ce célèbre ouvrage al-Ghazali –qui marque une étape décisive de la résurgence de l'acharisme au sein de la pensée islamique– attaque également les philosophes Ibn Sînâ alias Avicenne et al-Farâbî.

24 On pourrait également le passage à l'écran cinématographique du film *Al-maçîr* (Le Destin) de Yoûsoûf Chahîn traitant le sort tragique réservé à Ibn Rushd et à ses écrits, interpelle les consciences humaines en rappelant incessamment les principes de la tolérance figurant parmi les fondements essentiels de l'Islam.

domaine de la théologie et de la philosophie²⁵. Quoi qu'il en soit, ils marquèrent une étape décisive, de part leur vision méthodique de la jurisprudence musulmane et leurs assertions tenaces, léguant à l'humanité une littérature religieuse riche et nuancée, et l'espérance de relancer l'éternelle et l'épineuse question de l'articulation de la foi et de l'incontournable discours de la raison (pour ce qui est d'Ibn Rushd). C'est, en tout cas, l'idée véhiculée chez un certain nombre de penseurs musulmans modernes –qui regrettent la disparition des confrontations exégétiques et juridiques sur les grandes questions relevant de la société et ce, pour cause de la dispersion géographique de la littérature des grandes écoles coraniques, placées essentiellement sous contrôle politique– insistant, d'une part sur un renouveau théologique d'après la pensée d'Ibn Rushd²⁶ et, d'autre part, sur le rôle joué par la théologie et la jurisprudence dans la société.

25 Cette polémique médiévale juridique incarnée par ces deux colosses de l'islam si elle nous a offert quelque chose de positif c'est bien celle de redynamiser la pensée islamique ou plutôt la raison islamique, comme disait l'historien Mohamed Arkoun. Aussi bien Ibn Hazm qu'Ibn Rushd les deux avaient le mérite de structurer culturellement leur siècle malgré tous les clivages philosophiques ou idéologiques. Ce mécanisme de pensée a élargi non seulement les approches méthodologiques mais également le champ d'études ultérieures ayant trait au Dialogue des Cultures ou l'Alliance des Civilisations dans un contexte international où la stabilité géopolitique de contour méditerranéen est désormais une priorité impérieuse. Mohamed Arkoun nous a bien mis en garde contre toute tentation d'interprétation hasardeuse du Coran et de la Sunna et il a conçu une science qui, à priori, la communauté scientifique doit s'y intéresser davantage, à savoir, l'Anthropologie historique, basée sur l'étude de l'analyse du discours coranique dans un contexte précis afin qu'il ne devienne alors tendancieux et idéologique. Et tout cela pour que la nation arabo-musulmane ne connaisse plus de dérives dites *islamistes*, –à fortiori salafistes– fort regrettables aujourd'hui.

26 Force est de constater que la place de ce philosophe-juriste est authentique dans la mesure où sa pensée ne manqua pas de causer de très importants développements ultérieurs, deux siècles plus tard, la naissance d'une science nouvelle que l'Andalou Chatibi nomma «*maqâsid al chari'a*».

Bibliografía:

En arabe:

- ABOÛ ZAHRA M., *Ibn Hazm: hayâtouhou wa fikrouhou wa fiqhouhou*, Le Caire: dâr alfikr al-‘arabî, 1954.
- AL-GHAMDÎ Ahmed Ibn Mohammad Ibn Saâd Âl Saâd, *Al-qawâ'id al-fiqhiyya 'inda al-imâm Ibn Hazm min khilâl kitâbihi Al-Mouhallâ*, université Om al-Qorâ (Mecque), Faculté de la Sharî'a et des Études islamiques, mémoire de master, sous la direction de Naçr Ibn Abdallah Ibn Abdelaziz Al-Mimân, 1427 H.
- AL-QARWASHI HASSAN, *Al-mantouq bihi wa-l-masqout 'anhou fi fiqhi Ibn Rushd al-Hafid*, Tunis: dâr -al-tounsiyya, 1993.
- AL-TOUKANI MOHAMMAD AL-HABÎB, «*Masâ'il Ibn Ruschd*», in *Revue de Dâr al-hadîth al-hassaniyya*, n° 6, 1988, pp. 161-179.
- HADDADI AZÏZ, «*Mulâhadat hawla al-ta'wil wa-l-ijtihâd 'inda Ibn Rushd*», in *Fikr wa naqd*, n° 10, 1998, pp. 53-57.

En español y francés:

- ARNALDEZ, ROGER, *Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris: éd. J. Vrin, 1981.
- *Averroès: un rationaliste en Islam*, Paris: Balland, 1998.
- BRUNSCHWIG R., «*Averroès juriste*», in *Études d'Orientalisme à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962, pp. 35-38. Voir aussi *Études islamologiques*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1966, t. II, pp. 167-200.
- CRUZ HERNANDEZ, M., *Abû l-Walîd Ibn Rushd «Averroès»: vida, obra, pensamiento e influencia*, Córdoba: publicaciones del Monte de la piedad, 1986, pp. 199-212.
- FRICAUD, É., «*Les Talaba dans la société almohade: le temps d'Averroès*», in *al-Qantara: revista de estudios árabes*, 1997, vol. 18, n° 2, pp. 331-387.
- GÓMEZ NOGALES, S., «*Hacia una nueva interpretación de Averroes*», in *Al Encuentro de Averroes*, Madrid: Ed. Trotta, 1993, pp. 53-69.
- HERNANDEZ M.C., *Crítica de Averroes a la política islámica medieval*, in *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid, 1985-86, vol. 23, pp. 15-47.
- LANGHADE, J, MALLET, D., «*Droit et philosophie au XII siècle dans al-Andalus: Averroès 'Ibn Rushd'*», in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, N. 40(1985), pp. 103-121.
- LÉVI-PROVENÇAL, É., «*Le Malikisme andalou et les apports doctrinaux de l'Orient*», in *RIEEIM*, 1, 1953, pp. 156-171.

- MAKKI, M.A., «*Contribución de Averroes a la ciencia jurídica musulmana*», in *Al Encuentro de Averroes*, pp. 15-38.
- MENDIZABAL ALLENDE, R., *Averroes: un andaluz para Europa*, Madrid, 1971.
- TURKI, A, *Polémiques entre Ibn Hazm et Bâjî sur les principes de la loi musulmane. Essai sur le littéralisme zahirite et la finalité malékite*, Alger: Société Nationale d'Édition, 1973.
- «*Argument d'autorité, preuve rationnelle et absence de preuves dans la méthodologie juridique musulmane*», in *Studia Islamica*, Paris, 1975, fasc. XLII, pp. 74-77.
- URVOY, D, *Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris: Flammarion, 1998.