

## Droit et philosophie au XIIe siècle dans Al-Andalus : Averroes (Ibn Rusd)

Jacques Langhade, Dominique Mallet

---

### Citer ce document / Cite this document :

Langhade Jacques, Mallet Dominique. Droit et philosophie au XIIe siècle dans Al-Andalus : Averroes (Ibn Rusd). In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, n°40, 1985. Al-Andalus - Culture et société. pp. 103-121;

doi : <https://doi.org/10.3406/remmm.1985.2097>

[https://www.persee.fr/doc/remmm\\_0035-1474\\_1985\\_num\\_40\\_1\\_2097](https://www.persee.fr/doc/remmm_0035-1474_1985_num_40_1_2097)

---

Fichier pdf généré le 29/06/2022

## DROIT ET PHILOSOPHIE AU XII<sup>e</sup> SIECLE DANS AL-ANDALUS : AVERROES (IBN RUŠD)

par

J. LANGHADE et D. MALLET

Pour la majorité de ceux qui s'intéressent au monde arabo-musulman, Ibn Rušd, devenu Averroès à la suite de la latinisation Abenrosdin de son nom, est l'un des plus grands philosophes du monde musulman. Il a même eu une très grande influence sur la philosophie du Moyen-Age, fut connu et apprécié de Thomas d'Aquin, et l'on a donné son nom à un courant philosophique vigoureux qui marqua l'Occident latin du XIII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle (1). Pour l'Occident, Averroès est et restera celui qui a permis une meilleure connaissance d'Aristote, le Commentateur.

Et pourtant cette représentation du personnage ne correspond pas toujours à celle que s'en fait le monde arabo-musulman. Comme nous le verrons, l'un de ses premiers biographes, Ibn al-Abbār met en valeur surtout le juriste et le magistrat. De son côté Ibn Haldūn, dans sa *Muqaddima* le mentionne deux fois moins qu'Avicenne, et seules deux références sur une dizaine concernent la logique et la métaphysique. Pour le reste il s'agit de géographie, de généalogie, de la science grecque, de mathématique, de physique, d'astronomie. Même en médecine, il n'est pas mentionné. Quant à Ibn Hallikān, dans son *Wafayāt a-A'yān*, il ne juge pas nécessaire de lui consacrer une notice, mais se contente d'une brève mention dans la longue notice relative à Abū Ya'qūb Yūsuf b. 'Abd al Mu'min : «des savants de toute discipline et de toutes les régions se réunissaient autour de lui, et parmi eux Abū-l-Walīd... Ibn Rušd d'al-Andalus »(2). Pourtant il n'ignore pas cette période de l'histoire d'al-Andalus puisqu'il consacre une notice à 'Abd-al-Mu'min (3) et une autre, fort longue, à Ya'qūb al-Manšūr (4). Il n'ignore pas non plus les *fatāsifa* puisqu'il consacre des notices à al-Fārābī, à Avicenne, à Ibn Bāḡḡa, même s'il se contente d'une simple mention pour al-Kindī, tout comme, chose plus étonnante, pour Ibn Tufayl.(5) Par contre un Ibn Abī 'Uṣaybi'a, contemporain oriental d'Ibn al-Abbār donne une biographie et une bibliographie qui mettent en valeur les différents aspects de la personnalité et de l'œuvre d'Averroès, juriste, médecin, philosophe, etc.

Faut-il durcir ces différences d'accent et considérer qu'Ibn Rušd a souffert d'un dédoublement de personnalité, qu'il a, selon les circonstances, été tantôt philosophe, tantôt juriste, qu'il a eu deux langages, l'un philosophique, l'autre juridique ?

Avant de chercher dans l'œuvre d'Averroès une réponse à cette interrogation, nous voudrions évoquer le contexte dans lequel vécut Averroès et dans lequel il élaborait cette œuvre : contexte historique tout d'abord, puis aspects religieux de l'époque; puis nous parlerons du contexte familial, de sa formation et de sa vie.

## I. ELEMENTS D'HISTOIRE

### 1. L'Espagne des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles.

Ces deux siècles qui virent la fin du Califat de Cordoue, la dynastie des Almoravides puis celle des Almohades, constituent une période particulièrement agitée de l'Espagne musulmane.

On se souvient qu'al-Andalus connut son apogée sous le règne de 'Abd al-Rahmān III (912-961/300-350) qui avait pris en 929 (317) le titre de Calife, Amīr-al-Mu'minīn et celui de al-Nāṣir li-dīni-llāh. Il avait réussi à fort bien organiser son royaume, l'avait doté d'une administration centralisée, d'une armée et d'une marine puissantes; il l'avait rendu fort riche et prospère économiquement avec une agriculture développée grâce à l'irrigation, une industrie et un commerce florissants. Il s'était installé à Madīnat al-Zahrā', qui connut un développement considérable et devint une «métropole musulmane, une rivale de Kairouan et des grandes cités de l'Orient. Elle surpassait de loin les autres capitales de l'Europe occidentale et jouissait dans le monde méditerranéen d'une réputation et d'un prestige comparables à ceux de Constantinople»(6).

Le royaume doit cependant continuer à faire face aux incursions des Chrétiens du nord. Et dès le début du XI<sup>e</sup> siècle les forces d'éclatement vont l'emporter progressivement et conduire en 1031 à la disparition du califat au profit de petits royaumes où régnaient les «reyes de Taifas». Quant Ibn Ruṣd l'aïeul naquit, en 1058, le califat avait disparu depuis moins de 30 ans et il n'est pas téméraire de dire que durant son enfance et sa formation il eut l'occasion de connaître et de fréquenter des hommes qui avaient connu cette période d'al-Andalus et avaient été imprégnés par la mentalité de l'époque précédente.

Le plus important de ces royaumes était celui de Séville, qui dominait la plus grande partie de l'Andalus, dont faisait partie Cordoue et qui comme on a pu le dire apparaît au XI<sup>e</sup> siècle comme l'héritière du califat. Tel est donc le contexte politique local dans lequel devait naître Ibn Ruṣd l'aïeul.

Pendant ce temps au Maroc, le milieu du XI<sup>e</sup> siècle voit les débuts des Almoravides avec 'Abd Allāh b. Yāsīn. Celui-ci avait organisé une armée de guerriers profondément religieux et disciplinés en vue du ḡihād. Pendant qu'une partie de ce ḡihād s'oriente vers l'Afrique Noire, Ibn Yāsīn remonte vers le nord, conquiert Siḡilmāsa dans le Tāfilālt en 1055. A sa mort (1059), Yūsuf b. Tāṣfīn prendra le relais et il fondera Marrakech en 1060 environ, au moment justement où à Cordoue naissait Ibn Ruṣd l'aïeul. Peu à peu Yūsuf b. Tāṣfīn étend sa domination sur le nord-ouest de l'Afrique. Il prend Fès en 1069, conquiert Tlemcen et Oran et assiège Alger en 1082.

Durant ce temps, les rois des Taifas en Andalus font face à une activité accrue des Chrétiens, tant sur leurs propres terres «reconquises» - c'est une période de grand développement du pèlerinage de Saint Jacques de Compostelle - que par les incursions contre les Musulmans. La Castille, sous la conduite d'Alphonse VI est à la tête de ce combat pour la *Reconquista*, et en 1085 c'est la conquête de Tolède, suivie de celle de Valence.

Les rois musulmans font alors appel au voisin du Maroc et Yūsuf b. Tāṣfīn passera en Andalus où il infligera à Alphonse VI la sévère défaite d'al-Zallāqa le 2 Novembre 1086. Yūsuf b. Tāṣfīn reviendra aider les rois musulmans en 1089 et 1090. De 1090 à 1094, il va conquérir la plupart de ces royaumes, sauf Valence et les royaumes du Nord-Est, et refaire l'unité de l'Espagne musulmane.

Il faut donc imaginer ce qu'ont pu vivre les habitants de Cordoue dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle. Leur ville est restée au centre d'al-Andalus, même si elle a été intégrée dans le royaume de Séville. Puis, à partir de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, al-Andalus vit sous la férule d'un souverain marocain, férule qui était beaucoup mieux supportée par le petit peuple que par la classe dirigeante qui redoutait la sévère austérité de ces Sahariens (7).

Mais pendant que se préparait l'affermissement de l'autorité almoravide sur Cordoue et al-Andalus, naissait dans le Haut-Atlas marocain, vers 1080, Ibn Tūmart qui devait fonder la dynastie almohade et supplanter les Almoravides. Ceci concerne de près la famille des Ibn Rušd. Car si à la veille de sa mort en 1126 l'aïeul devait faire le voyage de Marrakech pour conseiller l'Almoravide 'Ali b. Yūsuf b. Tāšfīn, inquiet des progrès de la prédication d'Ibn Tūmart, quelques décennies plus tard c'est un almohade, Abū Ya'qūb Yūsuf qui recevait Averroès le petit-fils à sa cour et lui accordait ses faveurs. Proche du pouvoir politique, la famille Ibn Rušd devait en suivre les évolutions de près et être distinguée aussi bien par les Almoravides que par les Almohades.

C'est au milieu du XII<sup>e</sup> siècle que Tlemcen et Oran (1145), Fès (1146), Marrakech (1147) puis le Maroc et l'ensemble du Maghreb sont conquis par 'Abd al-Mu'min, compagnon très fidèle et successeur du Mahdi. Il reçut d'Ibn Tūmart lui-même le titre d'Amīr al-Muminīn, alors que les Almoravides s'étaient contentés de celui d'Amīr al-Muslimīn.

Dès 1145 (540) il passe en Espagne et s'empare, tout en poursuivant la conquête du Maghreb, de quelques villes d'al-Andalus et en particulier de Séville. Finalement, cinq ans plus tard, en 1150 (545), seul l'Est de l'Espagne musulmane n'est pas soumis aux Almohades et ne le sera que sous le règne du fils de 'Abd al-Mu'min (1128-1163), Abū Ya'qub Yūsuf (1163-1184), celui-là même auquel Ibn Tūfayl présentera Ibn Rušd.

## 2. Le contexte religieux

Ce sont des considérations d'ordre religieux qui ont été à l'origine de la prédication d'Ibn Tūmart et par là de l'avènement de la dynastie almohade et de tous les changements qui s'ensuivirent dans le Maghreb et l'Espagne musulmane. L'on sait comment Ibn Tūmart, à 25 ans environ, en 1106 (500) se rendit à Cordoue où il passa un an. Le seul de ses maîtres dont le nom nous soit conservé est Ibn Ḥamdīn qādī de Cordoue, dont il sera question plus loin (8). Puis il partit pour l'Orient et après avoir passé à Alexandrie et à la Mekke, il arriva à Bagdad. Il faut se souvenir que l'on y trouvait alors la trace du passage de Ḡazālī qui y avait séjourné quatre ans et demi, de 1091 (484) à 1095 (488), durant lesquels s'étaient produits d'importants changements politiques et au cours desquels il avait eu une importante activité intellectuelle et une grande influence comme directeur de la Nizāmiyya.

L'on sait qu'Ibn Tūmart fut influencé par la doctrine ḡazalienne. Et il n'est pas sans intérêt de rappeler ici l'anecdote sur la rencontre supposée, et sans doute légendaire, entre Ibn Tūmart et Ḡazālī. «Ḡazālī apprenant que son nouvel étudiant venait de Cordoue lui (aurait) demandé ce qu'y faisaient les fuqahā', et ayant appris qu'à l'incitation d'Ibn Ḥamdīn, qādī de Cordoue, l'*Iḥyā'* avait été brûlé par ordre dans toutes les possessions des Almoravides, il aurait demandé alors à Dieu de détruire ces derniers; Ibn Tūmart se serait alors écrié : «Imām, prie Dieu qu'il le fasse par ma main!» Au premier abord, l'Imām n'y aurait pas prêté attention, mais à une autre occasion il lui aurait donné satisfaction et sa prière fut naturellement exaucée.»(9)

Ce récit est intéressant parce qu'il signifie, quelle que soit son authenticité, qu'Ibn Tūmart avait une formation intellectuelle qui le rattachait à Ḡazālī, avec tout ce que cela peut comporter d'ouverture sur le monde de la réflexion religieuse. Juriste šāfi'ite et théologien aš'arite, Ḡazālī était tout à fait conscient du danger qu'il y a à rejeter la réflexion et à se contenter de la simple mise en œuvre du *fiqh*. Et cette tradition ḡazalienne, Ibn Tūmart a dû en effet bien la connaître puisqu'à Bagdad il fréquenta Abū Bakr al-Šāšī et que celui-ci, lorsqu'Ibn Tūmart arriva dans la capitale (sans doute en 1108/502) était qādī et devait en 1110 (504) prendre la direction de la Nizāmiyya (10).

Le retour au Maghreb fut marqué en particulier par la rencontre avec 'Abd al-Mu'min à Mallāla, près de Bougie. L'un et l'autre contribueront à l'instauration du pouvoir almo-

hade dans ses aspects religieux et politiques. L'action réformatrice et le retour aux sources nous intéressent car cela marquera la lutte contre les almoravides et le juridisme qui régnait à l'époque.

Il semble bien en effet que le rôle des juristes ait pris une grande importance avec les Almoravides. Une *fatwa* sera rendue pour justifier la prise d'Algésiras par Yūsuf b. Tāšfīn, avec l'assentiment d'al-Mu'tamid, prince de Séville. Pareillement, peu après, pour poursuivre la conquête d'al-Andalus, quand il s'en prendra directement aux «*reyes de las Taifas*», il justifiera par des *fatwas* la prise de Grenade, de Malaga et de Séville en 1090 (483). Et avec son fils Āli qui lui succède à 23 ans en 1106 (500) - au moment où Ibn Tūmart entreprend son voyage - l'influence des docteurs et des juristes ira grandissant, les souverains ayant souvent recours à eux en différentes circonstances. Il faut dire que l'Islam rigide et austère des Almoravides était guidé par le malikisme qui dominait en Afrique du Nord et dans al-Andalus depuis le milieu du XI<sup>e</sup> siècle (V<sup>e</sup> siècle), à partir du déclin des Fatimides, et que ce conformisme de l'école médinoise convenait parfaitement à un pouvoir autoritaire. *Iğmā'* médinois, *taqlīd*, interprétation littérale, tout cela favorisait davantage le juridisme que la réflexion théologique.

Les Almohades lutteront contre le laxisme des mœurs almoravides aussi bien que contre le juridisme des docteurs malikites et contre l'interprétation anthropomorphiste, en prêchant un retour au Coran et aux sources de la tradition musulmane.

C'est dans ce contexte que va se dérouler l'enfance et la vie d'Ibn Rušd.

### 3. Le contexte familial

Averroès appartenait à une famille de juristes et de magistrats qui illustrèrent Cordoue, le plus célèbre, hormis le philosophe, étant son grand-père qui naquit à Cordoue à la fin de l'année 1058 (Šawwāl 450) et qui se nomme également Abū-l-Walīd Moḥammad b. Aḥmad b. Rušd. La notoriété de cet aïeul fera que pour éviter la confusion due à l'homonymie, on accolera au nom de son illustre descendant le titre de *Hafīd*, petit-fils. Ce grand-père sur lequel peu d'études ont été faites jusqu'à présent fut un très grand juriste, le plus grand de son temps, pour reprendre l'expression de M. Vincent Lagardère (11). Ce fut aussi un homme d'enseignement qui eut de nombreux disciples dont la notoriété fut grande (12). Il occupa en outre la charge très importante de *Qāḍī-l-quḍāt* de Cordoue et fut également chargé de diriger la prière dans la Grande Mosquée de la même ville, et d'y assurer la prédication du vendredi. Il laissa une œuvre importante dans le domaine des sciences juridiques, comportant aussi bien des *fatāwa* que des commentaires des grandes œuvres malikites, en particulier de la *Mudawwana al-kubrā* de Saḥnūn (776-854/160-240) ou *al-Mustahrağa* d'al-ʿUtbī (m.869/255). Il devait mourir le 28 juillet 1126 (11 Dū-l-Qaʿda 520), l'année même de la naissance de son petit-fils; il était revenu un mois plus tôt d'une mission auprès de Yūsuf b. Tāšfīn, inquiet de la prédication d'Ibn Tūmart.

Son fils, Abū-l-Qāsim Aḥmad - le père du philosophe - sans avoir la même notoriété que son père ni la même activité littéraire, fut également magistrat et *Qāḍī* de Cordoue. Au moment de la mort de son père, c'est lui qui fit la prière des morts. Né en 1094 (487) il devait mourir en 1168 (564/565).

Les fils d'Averroès, le philosophe, continuèrent dans la même tradition. Tout d'abord, selon Ibn Abī Uṣaybīa, Abū Muhammad ʿAbd Allāh, qui fut également médecin et qui fut en outre un théoricien de cet art (13).

Averroès laissa également d'autres fils qui s'adonnèrent à l'étude du *fiqh* et qui occupèrent la charge de *qāḍī* dans les villes ou les districts d'al-Andalus.(14)

N'oublions pas que cette dynastie de juristes et de médecins n'a pu s'épanouir qu'à la faveur du développement culturel de Cordoue et aussi de Séville. Ce développement, nous l'avons dit, avait survécu à la chute du califat et s'était prolongé sous les Almoravi-

des et les Almohades. Mais il faut garder présent à l'esprit que la domination almohade sur l'ensemble d'al-Andalus était proche de sa fin au moment de la vieillesse d'Ibn Rušd le petit-fils. Et si le Royaume de Grenade ne devait tomber qu'en 1492 (897), avec la fin de la Reconquista, 1236 (633) voyait la chute de Cordoue (Averroès le philosophe n'était mort que depuis 37 ans). En 1238 (636), tombait Valence, et dix ans plus tard, en 1248 (646), c'était la prise de Séville.

Il n'y avait plus de place pour les Averroès magistrats ou juristes ni à Cordoue ni à Séville. Cela explique peut-être le silence de certains grands biographes ou historiens comme Ibn Hallikān ou Ibn Haldūn.

#### 4. Vie et œuvre d'Averroès.

Abū-l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Aḥmad b. Rušd - comme le nomme Ibn al-Abbār - naquit à Cordoue en 1126 (520). Il devait mourir à Marrakech le 10 décembre 1198 (9 Šafar 595) (15). Diverses sources nous informent, de manière très inégale, sur sa vie et son œuvre.

Il y a d'abord Ibn al-Abbār, 1199-1260/595-658. Cet homme de lettres, également historien et traditionniste, vécut à Valence où il était né, la première partie de sa vie, jusqu'à la prise de la ville par Jacques Premier. Il avait entre temps fait plusieurs voyages dans la péninsule. Il se rendit alors en Afrique du Nord pour aboutir à Tunis où il fut accueilli avec faveur par le souverain. Mais il n'eut pas la faveur de son successeur qui le fit mettre à mort et brûler avec ses livres et ses œuvres. En 1233 (631) il avait entrepris de compléter le *Kitāb al-Šila fi tārīḥ a'immat-al-Andalus* d'Ibn Baškuwāl (16) : ce fut le *Kitāb al-Takmila fi-Kitāb al-Šila*, qu'il retouchera durant une vingtaine d'années. (17)

Un autre continuateur de l'ouvrage d'Ibn Baškuwāl est Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbd-al-Malik al-Awsī al-Anšārī al-Marrākušī à qui l'on doit un *Kitāb al-dayl wa-l-takmila li-kitāb al-mawṣūl wa-l-šila* (18). Comme Ibn al-Abbār il a des informations de première main sur Averroès et son entourage. Il nous renseigne particulièrement sur la suspicion qu'éveillait l'aspect philosophique de l'œuvre et de la réflexion d'Averroès.

La troisième source d'informations originales sur Averroès est la notice que lui a consacrée Ibn Abī Uṣaybiʿa dans son *Kitāb ʿUyūn al-Anbāʾ fi Ṭabaqāt al-Aṭibbāʾ*. Né à Damas en 1194 (590) il devait mourir en Syrie en 1270 (668) après un intermède en Egypte, au Caire, où il exerça la médecine. (19) Sa notice sur Averroès est l'une des plus riches que nous ayions et présente une longue liste des titres de son œuvre. Il fait une grande place à sa production philosophique.

Enfin nous trouvons chez Abū Muḥammad b. ʿAlī Muḥyi al-Dīn al-Tamīmī al-Marrākušī des récits relatifs aux relations entre Ibn Ṭufayl et Averroès et à la disgrâce de ce dernier (20). Marrākušī devait mourir un demi-siècle après Averroès en 1249 (647).

Outre ces sources on trouve chez des auteurs beaucoup plus tardifs des informations qui sont de la compilation comme pour Dahabī 1274-1348 (673-748) qui reprend Ibn Abī Uṣaybiʿa et Ibn al-Abbār, ou sujettes à caution comme chez Hasan b. Muḥammad al-Wazzān al-Zayyāti, dit Léon l'Africain (1494-1552/901-961). Badawī mentionne également Ibn Farḥūn, lui aussi tardif : il est mort en 1397 (799).

Au moment de la naissance d'Averroès, son grand-père, comme nous l'avons fait remarquer, venait de rentrer d'une consultation accordée au sultan almoravide ʿAlī b. Yūsuf à Marrakech, et Ibn Tūmart, le fondateur de la dynastie almohade s'était retiré depuis trois ans à Tinmāl pour mieux organiser son action.

Nous n'avons que peu de détails sur son enfance : nous savons par Ibn al-Abbār qu'il apprit par cœur, sous la direction de son père, la *Muwattaʾa*, l'ouvrage principal de Mālik b. Anas, fondateur du rite mālikite.

Il eut des maîtres dont certains sont importants :

- Ibn Baškuwāl, né et mort à Cordoue (1101-1183/494-578) est un savant andalou d'origine espagnole. Il étudia à Cordoue puis à Séville - en particulier avec Abu Bakr b. ʿArabī et Abu-l-Walid b. Rušd, l'aïeul. Ce fut un grand traditionniste et un grand historien de la littérature d'al-Andalus. Mais il est surtout connu par ses recherches et ses travaux biographiques, en particulier le *Kitāb al-Šila*, achevé en 1139 (534), alors qu'Ibn Rušd le philosophe n'avait que 13 ans.
- Abū Marwān b. Masarra sur lequel nous n'avons pas d'informations si ce n'est la mention par Ibn Abī Uṣaybiʿa d'un Abū Marwān *qādī* de Séville qui aurait vu à Fès la tombe d'Ibn Bāgġa, proche de celle d'Abū Bakr b. ʿArabī.
- Abū ʿAbd Allāh al-Māzarī, selon Ibn al-Abbār. C'est sans doute le juriste malikite mentionné par Brockelmann (21). Mort en 1141, à 83 ans, il était contemporain d'Ibn Rušd l'aïeul. Il donna à notre philosophe l'iġāza, c'est-à-dire qu'il l'autorisa à enseigner les œuvres apprises sous sa direction.
- Ibn Abī Uṣaybiʿa, dans sa notice, nous apprend que son maître en droit fut al-Ḥāfiz Abū Muḥammad b. Rizq.
- Ibn al-Abbār précise que son maître en médecine fut Abū Marwān ibn Ġurrayūl al-Balansī dont aucune trace ne se trouve dans Brockelmann ni dans l'Encyclopédie de l'Islam (22).
- Le même Ibn al-Abbār mentionne également parmi ses maîtres en médecine Abū Bakr b. Samaḥūn. Faut-il le rapprocher d'Abū Bakr Ḥamīd b. Samḥūn mentionné par Brockelmann ? (23).
- Abū Ġaʿfar b. Abd al-ʿAzīz, selon Ibn al-Abbār, qui est sans doute le savant décrit par Ibn Abī Uṣaybiʿa sous le nom de Abū Ġaʿfar Hārūn al-Tarġālī (24). Il nous apprend qu'il était issu d'une noble famille de Séville, qu'il était versé dans les sciences philosophiques, qu'il possédait bien, qu'il connaissait les œuvres d'Aristote et d'autres philosophes antiques, qu'il excellait dans l'art de la médecine où il se distinguait par sa qualification, aussi bien dans la connaissance des principes que de ses branches, qu'il avait de bons traitements, une méthode recommandable, qu'il fut médecin d'Abū Yaʿqūb, père d'Al-Mansūr. Qu'il fut le disciple d'Abū Bakr b. ʿArabī dont il apprit la science du ḥadīth, qu'il enseigna à son tour et qu'il fut le maître d'Ibn Rušd le petit-fils, en mathématiques et en médecine. Dans sa notice qui suit sur Averroès, Ibn Abī Uṣaybiʿa nous dit à nouveau qu'Ibn Rušd fut son disciple pour les mathématiques et la médecine, et qu'il en tira beaucoup de profit pour les sciences philosophiques.

Nous apprenons également chez le même Ibn Abī Uṣaybiʿa, mais dans la notice consacrée à Ibn Bāgġa cette fois-ci (25), que ce dernier fut le maître d'Ibn Rušd le philosophe. Cette assertion a été rejetée par Munk et ensuite par Renan (26) et à leur suite par tous ceux qui ont rendu compte après eux de la vie d'Averroès. Et ceci du fait qu'Ibn Bāgġa étant mort au plus tard en 1138 (533), Ibn Rušd aurait été trop jeune pour être son élève. Il ne faut pas cependant exclure la possibilité d'une rencontre entre Ibn Rušd enfant et Ibn Bāgġa, du fait des liens entre ce dernier et Ibn Rušd l'aïeul : en effet, emprisonné vers 1118 à Jativa, sur ordre d'Ibrahīm b. Yūsuf b. Tāšfīn, Ibn Bāgġa aurait réussi à se faire relâcher avec l'aide de l'illustre *qādī* (27). Il y a donc peut-être eu rencontre entre le philosophe et l'enfant, que ce soit dans le cadre de la vie familiale ou d'un auditoire. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que les premiers biographes, à partir de liens de ce genre, aient présenté une filiation de maître à disciple, compte tenu de la personnalité hors du commun des deux hommes.

De toutes ces informations diverses il ressort qu'Ibn Rušd reçut une formation complète dans les principaux domaines de la science de son temps : droit, *kalām*, *ḥadīth*, méde-

cine, mathématiques, sciences physiques et philosophie. Ibn al-Abbār note son ardeur sur le chemin de la science :

«Il se préoccupa de science depuis son enfance jusqu'à son grand âge au point qu'on dit qu'il ne cessa d'exercer sa raison et de lire depuis qu'il eût l'âge de raison, sauf la nuit de la mort de son père.»

Penseur et écrivain, Ibn Rušd eut aussi une vie publique importante. Dès 1153 (548), comme le signale Munk (*Mélanges*, p.420, note 2), il est à Marrakech. Il a alors 27 ans. Ibn Ṭufayl qui est médecin d'Abū Ya<sup>c</sup>qūb Yūsuf et a beaucoup d'influence à la cour le présentera à l'émir. ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākuṣī nous a laissé dans son *Mu<sup>c</sup>ğib* le récit fameux de cette première entrevue mis dans la bouche d'Averroès. Interrogé par le souverain sur la nature du ciel il n'osait répondre, ne sachant pas la position du prince sur un tel sujet.

«L'émir des croyants comprit mon trouble, se tourna vers Ibn Ṭufayl et commença à discourir sur la question qu'il m'avait faite. Il rapporta tout ce qu'Aristote, Platon et les autres philosophes ont dit à ce sujet, et exposa en outre l'argumentation des théologiens musulmans contre les philosophes (...). (Il) sut si bien me mettre à l'aise qu'il m'amena à parler à mon tour et qu'il put voir quelles étaient mes connaissances en philosophie» (Trad. Renan, p.33).

Averroès repartit comblé de présents. Ce récit est intéressant par ce qu'il laisse deviner de la méfiance que suscitait la philosophie, et par l'accent mis sur l'argumentation des théologiens contre les philosophes. Un tel contexte explique que l'Occident musulman où Averroès exerça des fonctions publiques importantes ait retenu essentiellement son action et son œuvre de juriste plutôt que de philosophe.

Bien en cour, Averroès sera nommé en 1169 (565) *qāḍī* de Séville pour revenir à Cordoue deux ans plus tard. Il a déjà commencé la rédaction de ses commentaires philosophiques et voici, selon Marrākuṣī, comment il en vint à les composer :

«Ibn Rušd raconte qu'un jour Abū Bakr Ibn Ṭufayl le fit appeler pour lui dire : j'ai entendu aujourd'hui l'émir se plaindre de l'ambiguïté du texte d'Aristote ou des traductions de ses œuvres et évoquer l'obscurité de ses intentions. Le Prince des Croyants ajouta : s'il se trouvait quelqu'un pour résumer ces livres et en rendre accessibles les objectifs après les avoir bien compris, il permettrait aux gens de les saisir. Si tu as la force suffisante pour cela, fais-le; j'espère que tu y parviendras parfaitement d'après ce que je connais de l'excellence de ton esprit, la pureté de ton talent, et la force de ton amour pour l'art; seul mon grand âge m'en empêche et mon occupation au service de l'émir et la nécessité où je suis d'accorder mon attention à ce qui est plus important pour moi. Ibn Rušd ajouta : c'est cela qui me poussa à composer les résumés que je fis des œuvres d'Aristote» (*Mu<sup>c</sup>ğib*, p.315; trad. Renan, p.34).

En 1182 (578), il remplace son protecteur Ibn Ṭufayl comme médecin du prince puis devient grand *cadi* de Cordoue. Il continua à jouir de la faveur du prince sous son fils Ya<sup>c</sup>qūb al-Manṣūr qui lui succéda en 1184 (580).

A la fin de sa vie Averroès connut pendant un temps, pour des raisons qui ne sont pas parfaitement élucidées, la disgrâce et l'exil. Le récit nous en a été conservé dans le *Mu<sup>c</sup>ğib* (p.384, sq.). Mais exil et disgrâce ne durèrent pas et le prince le rappela à Marrakech. Ibn Rušd ne devait pas tarder à tomber malade et à mourir. C'était en 1199 (595). Ya<sup>c</sup>qūb al-Manṣūr devait le suivre peu après dans la tombe.

Il ne peut être question ici de présenter la liste des œuvres d'Ibn Rušd que l'on peut trouver aussi bien dans Renan que dans *l'Histoire de la Philosophie en Islam* de Badawi et en bien d'autres œuvres (28). Nous préférons remarquer qu'Ibn al-Abbār, son premier biographe ne mentionne dans la *Takmila*, commencée en 1233 que quatre titres : son grand ouvrage de droit, la *Bidāya*, son grand ouvrage de médecine, les *Kulliyāt*, le fameux *Colliget* des Latins; son abrégé du *Kitāb al Mustafā* de Gazālī (c'est le dernier grand traité de Gazālī; sa portée, selon Laoust est au moins égale à celle de l'*Iḥyā*, il est consacré à la théorie des fondements du droit (29). Enfin un ouvrage sur la langue arabe : ce qu'il est nécessaire de connaître en grammaire. Soit deux ouvrages de droit, un de médecine et un de

grammaire. Pas un mot de philosophie ni des œuvres originales, ni des différents commentaires d'Aristote ni de sa réfutation de Gazālī. Quelle peut être la raison d'un tel silence ? La suite de cet article montre qu'il n'y a pas rupture chez Ibn Rušd entre philosophie et droit. La raison de cette bibliographie si sélective d'Ibn Rušd n'est sans doute pas à chercher dans une volonté délibérée de refuser tout ce qui est philosophie mais dans les centres d'intérêt d'Ibn al-Abbār, traditionniste et juriste. Dans les milieux qu'il fréquentait on ne connaissait sans doute de son œuvre que ce qui concernait le droit, la médecine et la langue, toutes disciplines plus répandues et plus orthodoxes que la philosophie et les sciences de la nature, comme nous l'avons laissé entendre plus haut.

Il en va tout autrement de la liste des 42 titres proposés par son contemporain d'Orient. Ibn Abī Uṣaybi'a (1194-1270/590-668) qui nous présente au contraire les grandes œuvres philosophiques du Maître de Cordoue. Serait-ce à dire que l'Orient, moins intéressé par le mālikisme, se serait attaché davantage à la philosophie ? De ce point de vue l'Orient et l'Occident latin, plus éloignés du milieu de vie d'Averroès se seraient davantage préoccupés de l'œuvre proprement philosophique ou médicale que de ses écrits et de son action dans le domaine du droit.

La suite de cet article voudrait montrer que, quelles que soient les préférences et les points de vue de ses lecteurs, il n'y a pas dans l'œuvre d'Averroès cette dichotomie que l'on a voulu y mettre entre le droit et la philosophie.

## II. Philosophie du droit. Droit de la philosophie.

1. Nous nous proposons de réexaminer les relations entre le droit et la philosophie dans l'œuvre d'Averroès. Cet examen pourrait constituer un angle de prise de vue favorable pour l'éclaircissement de quelques-unes des plus importantes interrogations qu'aura suscité la personnalité du Grand Commentateur.

Nous avons retenu comme point de départ une remarque de Badawi consignée dans les actes du colloque de 1976 sur Averroès (30), à la suite de la communication d'Abdel Magid Turki sur *la place d'Averroès juriste dans l'histoire de malikisme et de l'Espagne musulmane* (31). Turki s'appuie principalement sur le traité des divergences du *fiqh - bidāyat al-muḡtahid wa nihāyat al-muqtaṣid* (32) attribué à Ibn Rušd (désormais noté IR.), ainsi que sur la présentation qu'en donnait Brunschwig dans un article devenu classique (33).

Voici d'abord cette remarque de Badawi :

«Je crois qu'il y a un problème sérieux concernant l'authenticité de *Bidāyat al-Muḡtahid* d'IR.. En effet, en lisant ce livre, je fus toujours frappé qu'on n'y trouve aucune influence d'IR. philosophe sur IR. juriste. Faut-il conclure à l'existence d'une cloison étanche, dans l'âme d'IR., entre les deux, le philosophe et le juriste ? Ou bien ne vaut-il pas mieux scruter de près le problème de l'attribution de ce livre-là à notre philosophe ?»

Notons d'ores et déjà, pour prévenir une objection, qu'il ne servirait de rien, tant le grand-père homonyme du philosophe eut de juristes dans sa descendance, d'arguer, pour confirmer l'attribution de la *Bidāya* à Averroès, de ce passage du début du livre des jugements (34) où l'auteur évoque les *al-muqaddimāt 'an al-madhab* de son aïeul.

Allant, quoique plus prudemment dans le même sens, Thillet relève (35) que

«l'emploi de terme *qiyās* dans l'œuvre juridique sans référence au sens philosophique pourrait faire suspecter l'authenticité de la *Bidāya* (...) à moins d'admettre deux langages dans l'œuvre d'Averroès : Celui du philosophe et celui du juriste».

Un Averroès «philosophe», un autre «juriste»; mais alors pourquoi pas, s'il est ainsi permis de les multiplier, un troisième, devôt celui-là, puisqu'aussi bien, la perplexité de Badawi n'est pas sans rappeler l'impatience de Renan lorsque, incapable de concilier la négation de l'immortalité et de la résurrection qui est, dit-il, «la doctrine constante des philosophes arabes» avec les dernières pages du *Tahâfut al-tahâfut* «où, pour ne pas com-

promettre la philosophie devant ses adversaires, IR. semble admettre l'immortalité», il conclut par un aveu d'impuissance : «je ne puis expliquer que par une contradiction manifeste certains passages de *la Destruction de la Destruction (...)*. J'ai déjà fait observer que ce n'est pas dans ce livre qu'il faut chercher la véritable pensée d'IR.» (36). Sur un mode littéraire cette fois, Borgès représente Averroès l'esprit très occupé alors qu'il compose le *tabāfut* - «travail de hasard» - par un point délicat de son œuvre véritable : le commentaire d'Aristote (37).

Séparation des genres, distinction des auteurs ou division, chez le même homme, de plusieurs personnalités à ce point indépendantes les unes des autres qu'elles en viennent à se contredire ou qu'elles s'ignorent comme elles ignorent la multiplicité des significations d'un même mot, aussi topique pourtant que celui de *qiyās*, quand il s'emploie dans des disciplines différentes ?

On voit qu'il ne s'agit pas ici de mettre au jour «la structure profonde de l'espace mental qui a rendu possible, pour un même auteur (cf. Ibn Hazm, IR., Ibn al-Khatib etc.) la pratique de plusieurs disciplines dont la distinction s'est imposée pour des raisons polémiques, idéologiques ou scolastiques» (38), mais bien plutôt de s'interroger sur quelques-uns des mécanismes de clivage qui, tout à la fois, déterminent une lecture très discontinuée des textes et emphatisent encore la séparation bien réelle des disciplines.

**2.** Il nous semble que cette dissociation procède surtout du croisement assez malheureux, même s'il n'est pas accidentel, de deux distinctions que l'on voudra bien, pour la commodité de l'exposé, qualifier respectivement de subjective et d'objective.

A. La distinction «subjective» est celle-là même contre laquelle Gauthier mettait jadis en garde le lecteur dans l'introduction à la seconde édition du *Traité Décisif* (p.X) : «On posait mal le problème (c'est à dire le problème des rapports de la religion et de la philosophie, DM.), parce que chacun prétendait classer IR. dans un cadre préconçu et rigide : Il fallait qu'il fût athée, ou indifférent, ou hypocrite, ou rationaliste, ou fidéiste, tout au moins semi-fidéiste (...). Ces notions préconçues, héritées pour partie d'un moralisme qui veut ignorer les conditions sociales de l'exercice de la philosophie, pour partie d'un scientisme aujourd'hui désuet qui rabat avec monotonie la complexité d'un mouvement de pensée sur la lutte de la Science contre le «fanatisme religieux», continuent d'inspirer des questions encombrantes. Il est bien probable que la remise en cause de l'attribution de la *Bid-āya* à Averroès y trouve ses motifs : Comment le même homme pourrait-il vivre sans déchirements l'allégeance docile aux sources de la Loi, telle que l'exigent les charges du grand Cadi, et l'attachement indéfectible du philosophe à la souveraineté de la Raison ?

Les réponses ne sont pas beaucoup moins spécieuses que les questions. L'une d'entre elles, au moins, illustre clairement les détours de cette problématique : elle met en avant «l'admiration superstitieuse» d'Averroès pour Aristote. Faisant une fois de plus écho à celui de Renan, l'Averroès de Borgès vénère «ce Grec, source de toute philosophie (qui) avait été accordé aux hommes pour leur enseigner tout ce qui se peut savoir» (39), pour distinguer, dans la relation du commentateur au *textus*, une attitude de soumission religieuse droit venue du vécu ordinaire du musulman dans son rapport au Coran... Renan, puis Gauthier ont fait justice de cette théorie assez malveillante, mais l'important est de bien voir comment, renvoyant le genre du commentaire à l'application du principe d'autorité, elle enferme Averroès quoiqu'elle dise, dans la religiosité, c'est-à-dire aux antipodes du rationalisme radical dont Renan le crédite!

Un tel dilemme ne s'autorise pas que de mauvaises raisons. Il tire parti d'une image séduisante et qui n'est ni tout à fait juste, ni tout à fait fautive : celle du philosophe persécuté (40). L'accrédite, bien sûr, l'anecdote rapportée par Marrakušī de la présentation, par Ibn Ṭufayl, d'Averroès à Abū Ya'qub. La prudence d'Averroès lors de cette première

entrevue témoigne clairement du danger auquel s'exposaient habituellement les *fatāsifa*. Mais, et tout aussi bien, l'érudition du Calife rend cette prudence sans objet. L'hésitation d'IR. figure assez bien tout ce qu'avait d'aléatoire la vie de qui s'adonnait à la philosophie et Averroès lui-même connut ensuite la disgrâce. Mais on doit se garder de tirer de ses revers de fortune quelques raisons de plus pour reconduire sans précaution l'image de la philosophie persécutée. De concert avec le rêve très précoce d'Al-Ma'mūn, les exemples de philosophes bien en cour (al-Fārābī en Orient, Ibn Tufayl en Occident) sont là pour attester qu'aucune malédiction ne pesait, en Islam, sur l'exercice de la pensée. Aussi longtemps qu'elle n'ébranlait par les certitudes du vulgaire, qu'elle ne compromettait pas sa morale religieuse, le pouvoir s'accommodait de la philosophie, et même il en jouait : «A l'intérieur d'une «élite» composée de groupes concurrents le discours philosophique peut (...) renforcer ou affaiblir la doctrine officielle» (41).

Balancés entre les honneurs, la disgrâce et la persécution, les philosophes furent sans doute, en *Andalus*, des «maîtres d'audience moyenne», de moindre renommée que d'autres, plus religieux qu'eux, mais s'intégrant à l'ensemble complexe des forces politiques comme au système des disciplines arabes traditionnelles d'une manière dont «l'opposition tranchée entre un Mālikisme monolithique et des penseurs hétérodoxes, ou du moins rejetés par la majorité», ne suffit pas à rendre compte. (42).

B. Cette orientation de pensée ne pouvait exercer sur tant de lecteurs une hégémonie aussi tenace sans se justifier de meilleures raisons, fondées, celles-là sur les textes eux-mêmes. Nous pensons à la distinction, omniprésente dans la *falsafa*, entre l'élite et la masse, aux stratégies qu'elle impose du point de vue de la publication des livres de la philosophie, comme aux partages conceptuels (cf. en particulier les trois classes d'esprit décrites dans le *Faṣḥ*) qu'elle commande. Il est impossible, dans le cadre de ces quelques remarques, de montrer quelle fécondité théorique revient à la distinction *al-hāssa* / *al-amma* et tout ce que l'on perd à la faire passer pour un simple artifice de libre-esprit. Certes, Fārābī, Ibn Tufayl, Averroès et beaucoup d'autres répètent, après Platon, qu'il ne faut pas divulguer la philosophie, mais il y a loin de cette prudence dont les effets sur les théories de la philosophie sont innombrables, au plat cynisme qu'on leur prête. Curieusement, mais pour des raisons opposées, Renan (43) et Ġazālī se rejoignent pourtant dans ce raccourci :

«Le cinquième me dit : «Je n'agis pas par simple conformisme. Mais j'ai étudié la philosophie et perçu la réalité de la prophétie. Or, elle se ramène à la sagesse et au bien-public. Les pratiques culturelles qu'elle recommande ont pour unique objet de discipliner le commun des hommes, de les empêcher de s'entretuer, de se quereller, et de s'abandonner à leurs désirs. Seulement, moi, je ne suis pas un quelconque ignorant, pour me plier aux obligations légales. Je suis plutôt un dialecticien qui pratique la connaissance rationnelle (*wa innamā anā min atbā' al-hikma*). J'y vois clair et me passe de conformisme!» Tel est le summum de la foi pour ceux qui ont appris la philosophie des théistes (*falsafat al-itāhiyyīn minhum*) et étudié dans les livres d'Avicenne et d'al-Fārābī. L'Islām n'est plus pour eux qu'une parure extérieure! (*wa hā'ulā'i hum al-mutaḡammitūn bi-l-islām*)» (44).

C'est bien probablement parce que l'Islam d'Averroès passe, auprès de Renan pour une «parure» qu'il ne faut pas, selon lui, chercher dans le *tahāfut* sa véritable pensée. C'est sans doute pour la même raison qu'on ne comprendra pas qu'il se soit sérieusement consacré à la rédaction d'un traité d'*uṣul al-fiqh*. Mais comment accepter, sinon pour les commodités de la polémique que cette distinction entre l'élite et le commun des hommes, si elle n'est dictée que par le souci de philosopher en paix, loin des violences de la foule et des enjeux du pouvoir, oriente tous les champs théoriques de la pensée ? Que l'on puisse à la fois tenir l'Islam pour illusoire et consacrer tant de pages à l'articulation de la vérité et de la prophétie ?

Enfin, et pour conclure cette première partie, il faut relever les retombées possibles de cette distinction sur les méthodes de lecture et d'intelligence des textes. Nous pensons en particulier aux perspectives qu'ouvre une distinction sœur : celle des œuvres ésotéri-

ques et exotériques. Il s'agit en réalité de catégories très complexes. Ainsi, par exemple, pour exotérique qu'il soit, un texte n'élude par forcément une argumentation démonstrative serrée (cf. *tabāfut al-tabāfut*); ou encore son statut n'exclut pas qu'y soient peu ou prou divulguées des vérités destinées à l'élite (45), mais la solidarité de leur contenu et du public auquel ils s'adressent permettra peut-être d'expliquer quelques-uns des textes les plus compliqués, même s'ils se veulent simples, de l'histoire de la *falsafa*, ceux-la mêmes qui éveillent souvent la méfiance du lecteur et dont l'attribution, quoique bien établie, continue de susciter des polémiques de mauvais aloi (46).

3. Le meilleur démenti qu'il soit possible d'infliger aux soupçons que cette forme discontinuée d'examen des textes fait peser, tantôt sur la sincérité de la profession de foi d'Averroès, tantôt sur la légitimité de leur attribution, devrait montrer combien facilement la *Bidāya* s'inscrit dans les constructions de pensée de la philosophie rochdienne, que, du traité d'*ihitāf* au *Faṣl* ou au *Commentaire de la République*, il n'y a pas de hiatus, que les occasions sont fréquentes d'approfondir l'intelligence des textes par l'éclairage que chacun d'eux projette sur les autres et qu'enfin leur auteur, dont l'identité est solidement attestée, pouvait vivre sans conflit sa double qualité de juriste et de philosophe.

Deux contributions seront, pour une telle entreprise, d'un secours incomparable; celles, déjà citées, de Brunschvig et de Turki. Ce dernier ne remarque-t-il pas, au seuil de son article, que la *Bidāya* «porte bien la marque du philosophe, aussi bien par le but visé, la méthode pratiquée, l'esprit envisagé et la conception choisie» ? (art. cit., p.33).

Nous voudrions reprendre ici brièvement quelques-unes des indications que l'on trouvera dans ces travaux et essayer de montrer, en somme, que la pensée d'Averroès porte l'empreinte d'un passage permanent et fertile du droit dans la philosophie et de celle-ci dans le droit.

### 3.1 La philosophie passe dans le droit.

A. En droit, un «philosophe» ne peut faire moins que refuser de s'aligner servilement sur tel ou tel rite et préconiser, au contraire, «l'*iğtibād* absolu». Aussi bien, le titre de la *Bidāya* est-il lui-même éloquent : «Début pour qui s'efforce (à un jugement personnel), fin pour qui se contente de l'enseignement reçu» (47). On trouvera dans le corps du traité un texte important, sur le contenu duquel nous reviendrons mais qu'il est d'ores et déjà permis de citer puisqu'il fait l'éloge de la liberté du *muğtabid*. Il s'agit d'une polémique autour de l'interdiction du vin. Porte-t-elle sur l'abus qu'on peut en faire, et donc sur sa quantité, ou bien sur sa nature comme telle ? Après avoir examiné les arguments opposés, Averroès remarque que la polémique provient d'une divergence sur le point de savoir si, quand les textes et le raisonnement analogique se contredisent, il faut donner raison aux premiers sur l'analogie, ou à celle-ci sur les textes.

«C'est une question controversée, mais en vérité, quand le texte est un texte formel (*nass*) solidement établi, il doit absolument l'emporter sur le raisonnement analogique. Toutefois, si l'expression littérale se prête à l'interprétation (*al-ta'wīl*), la raison peut hésiter : faut-il qu'elle les concilie en interprétant l'expression ou l'expression littérale doit-elle l'emporter sur les exigences du raisonnement analogique ? Cela est discutable et dépend de la force (*quwwa*) de l'expression littérale et de la force de celui des raisonnements analogiques qui s'y oppose. Seule la sensibilité de la raison (*al-darwq al-<sup>c</sup>aqlī*) permet d'apprécier leurs forces différentes, ainsi qu'on apprécie, pour un discours, s'il est ou non mûrement réfléchi (*al-marwzūn min al-kalām*). Il peut arriver que leurs forces soient égales. Pour cette raison, les controverses abondent dans cette sorte de questions, au point que beaucoup affirment que tous ceux qui s'adonnent à l'interprétation personnelle disent vrai (*kull muğtabid muṣīb*)» (48).

L'exposé serré auquel se livre IR. des points de divergences entre les différentes *madāhib*, ainsi que l'examen, même rapide, des solutions qu'il retient témoignent ensemble d'une étonnante élévation intellectuelle et d'une grande «liberté de choix» (Brunschvig, art. cit.,

p.199). Certes, Averroès n'est pas un pionnier. Il tire parti d'un «grand air d'*iğtibād* et de *nazar* qui soufflait de l'école», mais il l'accentue et le conduit vers «davantage d'ouverture, de curiosité, d'objectivité, de logique, de rationalité et de systématisation» (Turki, art. cit., p.36). Ainsi est-elle bien d'un philosophe, l'impatience qu'il laisse voir quand il déclare, au détour d'un point de casuistique : «tout cela est un méli-mélo et un mépris de la raison et des textes!» (*Bidāya*, II, 301; trad. Laïmeche, *Donations*, p.80; Cf référence ci-après).

Pas plus qu'il n'affranchit tout seul les Andalous du juridisme confiné des *fuqahā'* Almoravides, il ne découvre la science des polémiques; mais il n'est pas interdit de penser que l'*iğtibād* comme tel et le genre de l'*ihtilāf* ne pouvaient laisser insensible un esprit attaché à l'exercice de sa raison et parfaitement au fait des *Réfutations Sophistiques*...

B. Portent également l'empreinte d'un esprit philosophique enclin à l'universel, le dessein du traité et l'intention proclamée dès les premières lignes de s'en tenir à l'essentiel, «aux règles jouant le rôle de principes» (*Bidāya*, I, p.2; II, pp.49, 285 à *passim*), comme le recours - rare, il est vrai - au syllogisme ou à la dichotomie dans l'exposé des arguments. Ainsi en va-t-il, pour la première des raisons qu'avancent ceux qui imposent un minimum au quantum de la dot :

«le raisonnement (*al-qiyās*) auquel a eu recours la thèse en faveur d'une limite minimum est un syllogisme reposant sur deux prémisses également contestables. En effet, il repose sur deux prémisses : la majeure (mais le texte porte *iğdāhumā*,) est que la dot est d'une pratique pieuse, la mineure que les pratiques pieuses comportent une limite minimum» (*ibid.*, II, p.16; trad. *Mariage*, p.61).

Quant à la dichotomie, en voici, dans le droit du *Sophiste*, une application où le logicien, le juriste et le médecin font ensemble bon ménage :

«Les épouses avec lesquelles le mariage a été consommé, nécessairement, sont menstruées ou ne le sont pas; dans ce dernier cas, la cause sera ou le jeune âge ou la ménopause; celles sujettes à menstrues peuvent être ou enceintes ou régulièrement menstruées; sans menstrues aucunes, ou affectées de métrorragie, celles qui ne subissent pas leurs menstrues, quoiqu'en âge de les avoir, peuvent avoir des doutes sur leur grossesse, en raison des palpitations du fœtus dans leur sein, ou n'ont aucun doute; celles-ci peuvent connaître la raison de l'interruption de leurs règles, qui est soit l'allaitement, soit l'état de maladie, ou l'ignorer totalement» (*ibid.*, II, p.73; trad. *Mariage*, p.222).

On retiendra enfin, pour l'anecdote, cette réminiscence de philosophe à propos de l'examen du cas d'un mari qui dirait à sa femme : «tu es à la fois répudiée et non-répudiée!» Averroès ajoute gravement : «l'existence d'un fait en même temps que son contraire est impossible» (*ibid.*, II, p.67, trad. *Mariage*, p.203).

C. Cette rationalisation du droit où s'étaient engagés, avant lui, Ibn Ḥasm et Ġazālī (49), n'aveugle pas Averroès au point de lui faire confondre le naturel et le positif; ainsi peut-il dissertar, à propos de l'imputation de paternité, d'une

«paternité légale, non naturelle, car il ne résulte pas du fait que quelqu'un nie que, du point de vue de la raison, l'enfant d'un seul puisse être l'œuvre de deux pères, il s'ensuive nécessairement que le fait ne puisse être admis en droit» (*Bidāya*, II, p.301, trad. *Donations*, pp.81-82).

La séparation réelle du juridique et du rationnel, séparation que Thillet relève, mais qu'il paraît regretter, ouvre, dans la dialectique du droit et de la philosophie, des perspectives dont on essayera d'apprécier la portée. Elle oblige auparavant à mettre en garde le lecteur de la *Bidāya* contre un aspect déroutant de la traduction partielle de Laïmeche : l'obstination à rabattre le *qiyās* sur le vocabulaire de la logique. Ainsi traduit-il *al-qiyās al-šar'ī* par «interprétation logique»; ailleurs, au risque d'un non-sens, *ta'arud al-qiyāsāt* devient «l'incompatibilité entre les arguments logiques», ou encore «les conflits entre les arguments logiques». Mais voici d'autres exemples dont on trouvera, en note (50), les références : *mu'aradat al-umūm li-l-qiyās* : «le conflit des textes avec la logique»; *al-qiyās* : «la logique»; *al-qiyās al-mu'arid li-l-atar* : «l'argument logique en contradiction avec le fait»;

*mu'aradat istishāb al-hāl li-l-qiyās* : «le conflit entre la situation de fait et la logique»; *mu'aradat al-zāhir fi hādā li-qiyās* : «l'incompatibilité entre la lettre et l'esprit de la loi»; toutefois, une ligne plus bas, *al-qiyās* est rendu par «l'analogie»; *mu'aradat al-qiyās li-l-lafz al-nahī al-wārid* : «l'incompatibilité entre la logique et la forme prohibitive»; *al-ḡam' bayn al-sama' wa-l-qiyās* : «la conciliation entre le texte et la logique»; *al-qā'itūn bi-l-qiyās* : «les partisans de l'interprétation logique» etc.

On trouvera plus heureuses, en revanche, les traductions suivantes : *iḥtiḡāḡ al-farīqayn min ḡihat al-mā'anī* : «les arguments logiques avancés par les deux systèmes»; *aẓhar min ḡihat al-mā'nā* : «plus logique»; *min tarīq al-mā'nā* : «du point de vue de la logique»; *min tarīq al-nazar* : «du point de vue logique» (51).

D. Pour énoncer une vérité de La Palisse, le juridique et le rationnel ne tireraient aucun parti l'un de l'autre s'ils s'identifiaient aussi sommairement; or il faut au contraire convenir que la pensée d'Averroès trouve un motif d'une grande richesse dans le passage dialectique du droit de la philosophie à la philosophie du droit.

*Philosophie du droit*, tout d'abord, puisque c'est à l'argumentation rationnelle (*dalīl al-<sup>ḡ</sup>aql*) qu'il revient de justifier l'exercice du *fiqh*. C'est au moins ce qui se laisse conclure d'un passage important de l'introduction de la *Bidāya* : Pour les actes dont le législateur (*al-šarī'* (52)) a passé sous silence les «qualifications légales», l'opinion générale affirme que la méthode à suivre pour parvenir à leur connaissance consiste dans le raisonnement analogique;

«en effet, les cas qui 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 cadrer l'illimité avec le limité.» (53).

C'est dire que la nécessité d'un recours au *qiyās* se conclut conjointement de la contingence des événements du monde et du caractère fini de la Loi. Ce détour par l'ontologie, pour justifier la pratique du droit, Averroès pourrait bien le tenir de son maître en philosophie politique; je veux dire de Fārābī (54).

Philosophie du droit, de nouveau, si l'on veut bien reconnaître que l'esprit du traité des *Catégories* et l'héritage qui s'y rattache des spéculations philosophiques sur les rapports du son et du sens pèse, plus sûrement que l'application assez artificielle de quelques-uns des procédés de la logique aux matières juridiques, sur la plupart des développements de la *Bidāya*. La double détermination, logique et juridique, de l'opposition *ʿamm/hāṣṣ* - Ibn Hazm l'avait, auparavant, mise en regard de l'opposition *kullī/ḡuz'ī* (55) - inscrit le traité dans une ancienne problématique où le *fiqh* a partie liée avec l'analyse philosophique des phénomènes de la signification et où les droits du langage s'imposent avec insistance au langage du droit. Qu'il suffise, pour se convaincre du caractère tout à fait fondamental de cette opposition, de rappeler quel est son rôle dans l'organisation des relations entre le *qiyās* et la *sunna* d'une part, le Livre et la tradition de l'autre : se rangeant à l'avis de la plupart, IR. considère que la *sunna* spécifie (HŞŞ) les termes généraux de l'écriture : *wa-l-ḡumhūr ʿatā anna al-sunna yuḡaṣṣas bi-ha al-kitāb* (*Bidāya*, II, p.298). Quant au raisonnement analogique, il n'est pas rare qu'il doive lui-même spécifier les termes généraux de la tradition (*ibid.*, II, p.276). Que le temps, la pratique des hommes et l'administration de la cité introduisent le particulier dans la généralité de la Loi, c'est encore ce qu'Averroès aurait pu retenir des leçons de Fārābī et du modèle d'une cité vertueuse dont l'histoire se confond avec l'ordre des déterminations (*taqdīr, taḡdīd*) successives des actions bonnes.

Philosophie du droit, enfin, si l'on veut bien se souvenir de la saturation logique et ontologique d'un concept aussi couramment convoqué dans l'explication juridique que celui d'«homonymie» (*ištirāk*) (56).

### 3.2. Le droit passe dans la philosophie.

A. Il passe dans la philosophie puisque le plus lu des traités «philosophiques» d'IR., c'est-à-dire le *Faṣl al-maqāl*, est œuvre de jurisconsulte. C'est en *faqīh* qu'Averroès interroge : *Quid*, du point de vue du droit, de la philosophie ? Quelle est celle des cinq qualifications légales qu'il convient de lui assigner (57) ? Comme c'est en juriste qu'il répond, ne négligeant de recourir à aucune des quatre sources du droit : le Livre, la tradition, le *qiyās* et l'*iğma'* (58). Tout cela est trop connu pour qu'il soit besoin d'y revenir ici ; mais, dans cette dialectique du juridique et du rationnel dont les effets nous occupent maintenant, deux faits attirent l'attention.

a. Le premier a trait au *qiyās*. Malgré l'homonymie qu'on sait, Averroès ne confond, pas plus qu'Ibn Hazm ou Ghazâlî, le procédé juridique de l'inférence avec le syllogisme du logicien. Le premier n'est qu'opinatif, le second est certain (*Faṣl*, éd. Gauthier, p.9, ligne 7). Par le premier, la pensée va du particulier au particulier, sans que soit requise l'universalité du moyen-terme : le *qiyās šar'ī* consiste à

«rapporter la qualification que la loi impose pour telle ou telle chose à une autre chose à propos de laquelle elle reste silencieuse, et cela en vertu d'une ressemblance de celle-ci avec la chose pour laquelle la Loi impose cette qualification, ou bien en vertu d'une cause (*'illa*) qu'elles ont en commun (59)».

On pourrait bien voir là l'énoncé de la première partie du *Faṣl*, puisqu'elle rapporte à la *falsafa* le statut légal que l'écriture assigne à la contemplation de l'univers. Quoiqu'il en soit, l'important est de bien voir comment le droit d'exercer la philosophie s'appuie sur cette séparation du logique et du juridique : c'est d'elle qu'Averroès retire, par une subtile rhétorique, des raisons à fortiori de s'adonner à l'étude de la syllogistique.

«De même que le jurisconsulte infère de l'ordre d'étudier les dispositions légales l'obligation de connaître les diverses espèces de déductions juridiques, de savoir lesquelles sont des syllogismes concluants et lesquelles n'en sont pas, de même le métaphysicien doit inférer de l'ordre de spéculer sur les êtres l'obligation de connaître le syllogisme rationnel et ses espèces. Et à plus juste titre : car si, de cette parole du Très-Haut : «Tirez enseignement, ô vous qui êtes doués d'intelligence!», le jurisconsulte infère l'obligation de connaître le syllogisme juridique, à plus forte raison le métaphysicien en infèrera-t-il l'obligation de connaître le syllogisme rationnel» (*Faṣl*, trad. Gauthier, p.3)

C'est donc que cette distinction du droit et de la philosophie, loin d'être regrettable, joue, dans l'économie de l'argumentation, une fonction aussi décisive que le traité du même nom...

b. Elle fonctionne de nouveau, et c'est le second point, comme motif de légitimation *a fortiori* de l'exercice de la philosophie à propos d'un procédé distinct du raisonnement analogique comme du syllogisme mais dont la fécondité n'est pas moindre : l'interprétation (*al-ta'wīl*). Averroès prend soin de la distinguer du *qiyās*. C'est un mode d'exégèse littérale, un procédé purement verbal, un moyen inhérent à la langue arabe et dont les *zāhirites* eux-mêmes ne pourraient se passer (*Bidāya*, I, p.4).

Omniprésente en religion, l'interprétation est, tout à la fois, une procédure particulière du *fiqh* et la méthode par excellence du *muğtabid* (*ibid.*, I, p.384). Aux confins de l'exégèse et du raisonnement analogique dans les formes les plus subtiles peu discernables - de l'aveu même d'Averroès - du *qiyās*, elle organise les relations de la déduction juridique, de l'*iğma'*, de la tradition et du Livre selon les lois d'une herméneutique complexe où le *muğtabid* trouve sa raison d'exercer et son moyen de dire le droit. Pour un mot, elle fait passer l'esprit du sens propre (*ḥaqīqī*) à un sens figuré (*mağāzī*) «sans déroger à l'usage de la langue des Arabes» (*Faṣl*, éd. cit., p.9), lui restituant ainsi la signification visée (*al-murād*) par son emploi. Quant à celle-ci, elle peut être particulière ou générale si le mot porte habituellement un sens général comme s'il porte un sens particulier (60). Point de *muğtabid*, en somme, ni même de *muqtaṣid*, sans l'interprétation.

Or, passant de la *Bidayā* au *Faṣl*, Averroès installe l'interprétation au cœur des relations entre la religion et la philosophie. Fidèle à Fārābī, il les résume par cette forme de symbolisation qui lie une vérité conceptuelle, démonstrative, à sa représentation imaginaire étayée sur des arguments oratoires. A ce compte-là, c'est, eu égard au sens obvie du Coran, tout un de philosopher et d'interpréter (61). De la Loi, dans ses rapports avec ses applications singulières où elle se cantonnait tout à l'heure, l'herméneutique passe à la Loi dans ses rapports avec la théologie naturelle. Mais elle ne devient un titre pour la déduction métaphysique qu'une fois légitimée par ses origines juridico-religieuses. Interpréter ?

«Si le jurisconsulte agit ainsi pour beaucoup de dispositions légales, combien plus a droit de le faire un homme qui possède la science de la démonstration!» (*Faṣl*, trad. Gauthier, p.9).

La philosophie du droit fonde le droit de la philosophie.

B. Le droit passe enfin dans la philosophie au sens propre, justement, c'est-à-dire qu'il y conduit et qu'à l'intérieur de la division des parties de celles-ci, il reçoit le rang que justifie sa vocation. C'est au moins ce qui ressort très clairement de la dernière page de la *Bidayā*, sur laquelle Brunschvig attirait jadis l'attention (*art. cit.*, pp.197-198) et qu'il vaut la peine de mettre ici sous les yeux du lecteur :

«Il nous faut savoir que le but des préceptes pratiques de la Loi est l'acquisition des vertus de l'âme. Certains se rapportent à la glorification de Celui qu'il faut glorifier et aux actions de grâce adressées à Celui auquel il faut rendre grâce. Les actions du culte entrent dans cette catégorie; ce sont des préceptes de piété. D'autres se rapportent à la vertu appelée tempérance (*ḥifẓ*). Ils sont de deux sortes : les préceptes qui ont trait au boire et au manger et ceux qui concernent les rapports conjugaux. D'autres encore se rapportent à la recherche de la justice et au renoncement à l'injustice. Telles sont les catégories de préceptes qui imposent la justice quant aux richesses et ceux qui l'imposent quant aux corps. Le talion, les guerres et les sanctions pénales entrent dans cette catégorie, puisqu'on ne recherche, par leur moyen, que la justice. D'autres encore sont les préceptes qui se rapportent à l'honneur; d'autres enfin, ceux qui se rapportent à toutes les richesses et à leur estimation. Ce sont ceux-là, précisément, qui ont pour but la recherche de la vertu appelée générosité (*al-sabāʾ*) et l'éloignement du vice appelé avarice. L'aumône légale entre, d'un côté, sous ce chapitre; d'un autre côté elle entre sous le chapitre du partage des richesses. Il en est de même de la charité.

D'autres préceptes se rapportent à la vie sociale qui est une condition de la vie de l'homme et de la préservation de ses vertus pratiques et spéculatives. Ce sont eux que l'on nomme «préceptes du gouvernement». Pour cette raison également, les Guides (*a'imma*) et ceux qui prennent en charge les affaires religieuses doivent s'y conformer. On compte, parmi les préceptes importants dans la vie sociale, ceux qui se rapportent à l'amitié (*maḥabba*) et à l'inimitié, comme à la collaboration des hommes pour que ces préceptes soient obéis. C'est ce que l'on appelle «l'interdiction du mal et le commandement du bien» c'est-à-dire l'amitié et, en outre, l'inimitié religieuse qui procède soit de la désobéissance à ces préceptes, soit de l'hérésie. La plupart des choses que mentionnent les jurisconsultes en appendice à leurs traités sont celles qui échappent aux quatre genres que sont la vertu de tempérance, la vertu de justice, la vertu de courage et celle de générosité, comme elles échappent aussi aux pratiques du culte, lesquelles sont les conditions d'affermissement de ces vertus» (*Bidayā*, II, pp.396-397).

Il faudrait montrer comment l'attraction de la *madīna fāḍila* règle les mouvements de ce texte. Et cela non seulement, de manière explicite, par la mention des «préceptes de gouvernement», mais aussi parce que les quatre vertus sous lesquelles Averroès regroupe l'essentiel du *fiqh*, et qu'il appelle ailleurs, dans le droit fil du kitāb *taḥṣīl al-saʿāda*, les «vertus morales» (62) sont toutes quatre des vertus politiques : «On peut observer que, par le moyen de ces vertus, l'homme sert les autres» (63). Il faudrait également montrer au terme de quelle redistribution des concepts de l'éthique, de quels entrecroisements des thèmes de *la République* avec ceux de *l'Éthique à Nicomaque*, la générosité en vient ici à occuper la place dévolue à la *ḥikma* dans le tableau des quatre vertus cardinales du platonisme (64). Malheureusement, la place manque ici pour rendre à ce texte même une faible part de ce qui lui est

dû. On s'en tiendra à quelques remarques faites du point de vue qui préside à la composition de ce travail, c'est-à-dire du point de vue des relations du droit et de la philosophie.

S'il est vrai que les préceptes du droit ont pour destination véritable l'acquisition des vertus morales - on remarquera au passage que c'est peut-être pour n'avoir pas prêté à la *Bidāya* l'attention qu'elle mérite que Renan pouvait écrire : «La morale occupe très peu de place dans la philosophie d'IR. (*op. cit.*, p.132) - pourquoi le *fiqh* ne fait-il pas double emploi avec l'éthique ?

On peut, à cette question apporter deux réponses.

1. La première est clairement dans une digression du *Faṣl* :

«Il faut que tu saches que le but de la Loi divine n'est autre que d'enseigner la vraie science et la vraie pratique. (...) La vraie pratique consiste à accomplir les actions qui procurent la béatitude et à éviter celles qui procurent les tourments. La connaissance de ces actions est ce que l'on nomme la science pratique. Ces actions sont de deux sortes. *Les unes sont des actions extérieures, corporelles, et la science dont elles sont l'objet est celle que l'on nomme la jurisprudence.* Les autres sont des actions psychiques comme la gratitude, la patience et autres dispositions morales que la Loi divine recommande ou défend. Et la science dont elles sont l'objet est celle qu'on nomme la science de l'ascétisme ou les sciences de la vie future. C'est à cela que songeait Abou Hâmid al-Ghazâlî en écrivant son livre : comme les gens avaient abandonné ce troisième genre de science (c.a.d. l'ascétisme) pour s'adonner entièrement au second (c.a.d. la jurisprudence), mais que ce troisième genre est plus important pour la piété (...), il nomma son livre : *Revivification des Sciences de la Religion*» (Faṣl, trad. Gauthier, p.23).

Cette définition du *fiqh* n'est pas sans impliquer une critique à peine voilée de sa portée - il s'arrête aux actions extérieures, corporelles - et, surtout, du juridisme des *fuqahā'* qui perdirent de vue l'horizon éthique de leur discipline (65). Du droit à l'ascétisme, il y a toute la distance qui sépare l'action conforme à la morale de l'action accomplie moralement. Si ce vocabulaire kantien déconcerte, qu'on veuille bien se reporter à la fin de *l'Éthique à Nicomaque* : l'obéissance aux préceptes du droit, si elle n'est pas vertu, y prépare, voire en tient lieu pour tous ceux «qui obéissent à la nécessité plutôt qu'au raisonnement et aux châtiments plutôt qu'au sens du bien» (66).

2. La seconde réponse tiendra lieu de conclusion. Pour des raisons qui tiennent à sa définition, le *fiqh* ne suffit pas à l'accomplissement de la moralité. Certes, mais il reste qu'il apporte à l'éthique un contenu concret, déterminé, traversé par la révélation et au sujet duquel la philosophie pratique reste muette. Les circonstances toujours contingentes de la vie des hommes et des cités échappent aux concepts universaux de celle-ci :

«Les choses pratiques de la religion sont celles dont les universaux appartiennent à la philosophie pratique. En effet, les choses pratiques de la religion sont ces universaux, assortis de conditions qui les déterminent» (*Fārābī Kitāb al-Milla*, §5).

En somme, la «*milla*» se voit créditée de conditions qu'aucun raisonnement de la philosophie pratique ne déduira jamais : «La détermination en acte appartient à une autre faculté, distincte de la philosophie» (*ibid.*, §§15 et 14D). Le supplément de détermination qu'il faut encore ajouter aux universaux de celle-ci pour les faire passer à l'acte procède de la prudence (*al-ta'āqqul*) dans le langage du *Kitāb al-Milla*, de la délibération, dans celui du *Traité de l'Obtention de la Félicité*.

Ce quadrillage conceptuel de l'éthique dont Averroès revendique l'héritage dès le début du *Commentaire de la République* fournit une clé pour une meilleure compréhension de la pratique juridique dans ses rapports avec la philosophie pratique. C'est la délibération qui fait entrer l'éthique dans l'histoire, avec ce que celle-ci comporte de changements et de différences. Le législateur, éclairé par la révélation, exerce sa délibération comme l'exerce le *muḡtahid*, c'est-à-dire au cas par cas. C'est elle que mobilise la déduction juridique dans le passage du particulier au particulier. C'est elle qui interdit que cette dernière ne soit

confondue avec le syllogisme apodictique. C'est elle enfin qui permet de mieux comprendre pourquoi non seulement le juridique et le rationnel ne se substituent pas l'un à l'autre, mais encore qu'ils se complètent et s'enrichissent mutuellement.

### NOTES

- (1) Sur l'Averroïsme latin et les discussions relatives à ce courant et à la justification d'une telle dénomination, on peut se reporter à l'excellente mise au point de J. JOLIVET dans l'*Encyclopaedia Universalis*, II, 938. On connaît la thèse de Renan dans *Averroès et l'Averroïsme*, Essai historique, 3<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Paris 1966; celle de Mandonnet dans son *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au 13<sup>e</sup> siècle*, Louvain 1911, et la position tout à fait différente de F. van Steenberghe dans ses études sur Siger (Louvain 1938 et 1942), reprises dans le livre II du tome XIII de l'*Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin. On trouvera des remarques plus récentes in *Multiple Averroès*, Paris, les Belles Lettres, 1978, dans une série d'articles des pages 211 à 348, portant presque tous sur l'influence d'Averroès en Occident.
- (2) Ibn Hallikān, *Wafayāt al-A'yan*, VII, p.135. La notice relative à Abū Ya'qūb Yūsuf porte le n°845, VII, pp.130-138. Outre Ibn Rušd, il y est fait mention d'Ibn Bāggā p.134 et d'Ibn Ṭufayl p.134-135. Nous renvoyons à l'édition d'Ihsān 'Abbās.
- (3) *Wafayāt*, n°408, III, p.237-241
- (4) *Wafayāt*, n°829, VII, p.3-19
- (5) Pas de référence à Ibn Ṭufayl en dehors de celle mentionnée ici note 2. «Parmi les savants qui étaient ses proches dans ses différentes sciences, Abū Bakr Muḥammad b. Ṭufayl. Il était versé dans tous les domaines de la philosophie... Cet Ibn Ṭufayl avait composé de nombreux ouvrages et il souhaitait concilier la loi religieuse et la philosophie.» (p.134-135)
- Quant à al-Kindī, Ibn Hallikān le mentionne deux fois : une première fois dans la notice consacrée à Abū Tamām, il est question de Kindī le philosophe et plus loin philosophe des arabes, mais pour des considérations totalement extérieures à la philosophie. La seconde fois, c'est le philosophe qui est mentionné (V, p.154), dans la notice consacrée à Fārābī.
- (6) E. Lévi-Provençal, dans la notice consacrée à 'Abd al-Raḥmān, III, in EI<sup>2</sup>, I, 86.
- (7) En effet, depuis 1096 (489) l'almoravide Yūsuf b. Tāšfīn avait fait disparaître les derniers «satrapes» (*mulūk al-tawā'if*) avec leurs cours fastueuses et leurs académies de poètes pensionnés. (Colin, EI<sup>2</sup> III, p.873 sub Ibn Kuzmān)
- Sur l'état d'esprit de l'époque on peut se référer à la figure du Qādī 'Iyād b. Mūsā, «l'une des plus célèbres figures du Malikisme en Occident musulman. Son existence coïncide presque exactement avec celle de la dynastie almoravide à laquelle il resta toute sa vie indéfectiblement attaché». ... Le 1<sup>er</sup> Šafar 531/29 Octobre 1136, il fut investi de la charge de qādī de Grenade. Il était déjà une grande personnalité et sa nouvelle résidence lui réserva un accueil triomphal. Triomphe éphémère. Censeur jugé trop gênant, 'Iyād fut destitué au bout de quelques mois, sur la demande de Tāšfīn, alors gouverneur de la cité.
- 'Iyād fut surtout traditionniste et *faqīh*. Il fut le type même du *faqīh* d'époque almoravide, strictement orthodoxe pour qui il n'y a qu'une seule et unique vérité, celle qui avait été enseignée par Mālik et son école...» (M. Talbi, EI<sup>2</sup>, IV, 302-303)
- (8) On ne trouve rien dans Brockelmann (GAL) ni dans les deux éditions de l'Encyclopédie de l'Islam sur Ibn Ḥamdīn, si ce n'est deux renvois de l'Index de Pearson à EI<sup>2</sup>, III, 873 a et b. Le premier renvoi parle de l'inimitié d'Ibn Ḥamdīn pour Ibn Kuzmān al-Akbar et des persécutions qu'il fit subir à ce dernier. Le second parle de l'avarice d'Ibn Ḥamdīn qui l'exposa à la satire. Par ailleurs, dans le tome IV de la même encyclopédie, M. Talbi mentionne, parmi les maîtres de 'Iyād b. Mūsā, Ibn Ḥamdīn (1047-1115/439-508) «le plus virulent adversaire de l'*Ihyā'* de Gazālī.»
- Sur l'autodafé des œuvres de Gazālī, Monsieur Vincent Lagardère donne la date de 500-501 H. Voici ce qu'il dit sur le contexte politique de cette époque : «Plusieurs événements politico-religieux touchant au gouvernement de 'Alī b. Yūsuf b. Tāšfīn en Andalus, nous sont rapportés par les chroniqueurs d'obédience almohade, Ibn Qatṭān, Ibn al-Abbār, Ibn Šāhib al-Šalāt, de façon peu explicite et sans corrélation : l'autodafé des œuvres de Gazālī en 500-501 H. (= 1107), renouvelé sous le règne de Tāšfīn b. 'Alī en 538 H/1143; l'éclatement de la révolte des Murīdūn, au cours de l'année 539 H

dans la région de l'Algarve; les diverses persécutions dont furent l'objet des ṣūfis célèbres comme Ibn Barragān, Ibn al-ʿArīf et leurs disciples; le séjour effectué par Ibn Tūmart en Andalus, avant son départ pour l'Orient et les sympathies dont bénéficia le ṣūfi Ibn ʿArabī auprès du califat almohade. Ces diverses mesures répressives, adoptées par les autorités politiques et religieuses almoravides, sont la résultante de l'existence d'un grand mouvement d'opposition à la politique des *fuqahā* mālikites, que l'on peut désigner sous le terme générique de révolte des Murīdūn.» (La Ṭarīqa et la Révolte des Murīdūn en 539 H/1144 en Andalus, in *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 35, 1983 - 1.)

- (9) J.F.P. Hopkins in EI<sup>2</sup>, III, 983 a, dans l'article consacré à Ibn Tūmart.
- (10) Cf note 9, et se référer à Laoust, *La Politique de ʿGazālī*, p.108
- (11) Dans un article à paraître dans les *Mélanges Sourdél*. «Jurisconsulte, savant traditionniste, il devait se distinguer par ses grandes connaissances, sa profonde maîtrise des fondements du droit malikite et de la jurisprudence traitant des successions (*farā'id*). Sa maîtrise des autres doctrines juridiques fera de lui une autorité très sollicitée durant les périodes de crise.»
- (12) Cf note 6
- (13) Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-Anbā'* II, 77, 11-12
- (14) *ʿUyūn al-Anbā'*, II, 77, 12-13. Attention à la traduction par Gayangos de cette notice d'Ibn Abi Uṣaybiʿa, en appendice de son *History of the Modhammedian Dynasties in Spain* de Maqqari. Elle ne respecte pas la concision du texte arabe dont nous disposons actuellement.
- (15) Sur la date exacte de sa mort, quelques divergences existent. On trouvera une bonne mise au point dans Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam*, II, 743.
- (16) Ibn Baṣkuwāl dont il sera question plus loin, comme maître d'Averroès. Il fut un grand traditionniste et connaissait parfaitement l'histoire littéraire d'al-Andalus. Deux siècles après le *Tārīḥ ʿUlamā' al-Andalus* d'Ibn al-Faraḍī, il «se décida à poursuivre un travail si intéressant et intitula son travail *al-Ṣila* «Suite»; il put y réunir 1400 biographies d'hommes de lettres qui avaient vécu au XI-XII<sup>e</sup> siècle (V-VI<sup>e</sup> siècle). Cet ouvrage a été achevé le 26 XII 1139 (3 Ġumādā I 534).» (Ben Cheneb - Huici Miranda, EI<sup>2</sup>, III, 756 a-b).
- (17) Sur Ibn al-Abbār, voir EI<sup>2</sup> III, 694-695, la notice de Ben Cheneb-Pellat.
- (18) Sur al-Anṣārī, cf GAL I, p.340, à propos du *Kitāb al-Ṣila* d'Ibn Baṣkuwāl et Supplément I, p.580, toujours à propos du même, avec renvoi à Pons Boigues 414 et à Krenkow in *Hesperis* X 1/6. Renan donne le texte d'Anṣārī pp.329-337 et l'utilise, tout comme Munk.
- (19) Sur Ibn Abī Uṣaybiʿa, cf. EI<sup>2</sup>, III, 715-716. Voir aussi Leclerc, *Histoire de la Médecine Arabe*, II, 187-193.
- (20) *al-Muḡib fi-Talḥīs Ahbār al-Maġrib*, Le Caire 1963 (1383), 314-316 et 384-385.
- (21) GAL. Sup. I, 663.
- (22) R. Arnaldez, dans sa notice de EI<sup>2</sup> sur Ibn Ruṣd renvoie à Ibn al-Abbār, notice 1714.
- (23) Sup. III, 1242, sub Sup. I, 885. Auteur d'*al-Adwiyā al-mufrada*. Il devrait prendre place sous le n°1b parmi les médecins du XI<sup>e</sup> siècle. Il y a là une difficulté de date.
- (24) *ʿUyūn al-Anbā'*, II, 75, juste avant la notice consacrée à Ibn Ruṣd.
- (25) *ʿUyūn al-Anbā'*, II, 63, 28.
- (26) Munk, *Mélanges*, 419-420. Renan, 31-32.
- (27) Cf. EI<sup>2</sup>, III, 751 a, en haut.
- (28) Renan, p. 66-67. Badawi, p.745-750. Voir aussi les travaux de M. Cruz Hernandez.
- (29) *Politique de Gazali*, p.152.
- (30) *Multiple Averroès*, éd. les Belles Lettres, p.42.
- (31) *ibid.*, pp.35-41. Le texte de la communication est repris in Abdel Magid Turki, *Théologiens et Juristes de l'Espagne musulmane...*, p.283 ss, et traduit en arabe in *A'māl nadwat Ibn Ruṣd*, Rabat, 1981, publications de l'Université Mohammed V; p.182 ss.
- (32) Texte arabe édité au Caire, en deux volumes, *al-matba'ā al-ḡamāliyya* (s.d.); traduction partielle en français par Ahmed Laïmeche : *du Mariage et de sa Dissolution*, Alger, 1926 et *des Donations, des Testaments, des Successions, des Jugements*, Alger, 1928.
- (33) *Averroès Juriste*, repris dans *Etudes d'Islamologie*, Paris, 1976, t.II, pp.167-200
- (34) *Bidāya*, II, p.384; trad. *Donations*, p.82.
- (35) *Multiple Averroès*, p.43.
- (36) *Averroès et l'Averroïsme*, repris dans *Oeuvres complètes d'Ernest Renan*, Paris, 1949, t.III, p.128.
- (37) *La Quête d'Averroès* in *L'Aleph*, éd. Gallimard, coll. l'imaginaire, p.118.

- (38) M. Arkoun, *Pour une Critique de la Raison Islamique*, Paris 1984, pp.319-320.
- (39) Renan, *op. cit.*, p.59 ss. et Borgès, *op. cit.*, p.118.
- (40) Cf. par exemple, Renan, *op. cit.* pp.25-26; 46 et *passim*.
- (41) M. Arkoun, *op. cit.*, p.332.
- (42) Citations de D. Urvoy, *le Monde des Ulémas Andalous...*, pp.198-199 et 204.
- (43) *op. cit.*, ch. XI.
- (44) Ġazālī, *al-munqid...* trad. Jabre, p.111; comp. Renan, *op. cit.* pp.84-85.
- (45) Cf. p. ex. *Faṣl al-Maqāl*, p.22 de l'éd. Gauthier et Ibn Tufayl, *Ḥayy...* pp.113-114 de la trad. de Gauthier.
- (46) Que l'on réfléchisse, par exemple, au sens précis du terme opinion (*ra'y*) dans le vocabulaire farabien. Ainsi, p. ex. dans la conciliation des opinions de Platon et d'Aristote.
- (47) Cf. Brunschvig, *Averroès Juriste*, pp.187-188 et 173.
- (48) *Bidāya*, I, p.384; Cf. également II, p.292, trad. *Donations*, p.109 et comp. *Faṣl*, éd. Gauthier, p.17.
- (49) Cf. Brunschvig, *Pour ou contre la Logique Grecque...*, repris in *Etudes d'Islamologie*, I, p.303.
- (50) Respectivement : I, p.3, trad. *Mariage*, p.17; I, p.5, trad. *Mariage*, p.21 et *Donations*, p.52; II, p.12 et *Mariage* p.51; II, p.41 et *Mariage*, p.128; II, p.44 et *Mariage* p.135; II, p.51 et *Mariage*, p.161; II, pp. 275-276 et *Donations*, p.13. Voyez également II, p.286 et *Donations*, p.41; II, p.287 et *Donations*, p.45; II, pp.298 et 392 et *Donations*, pp.73 et 109.
- (51) Resp. II, p.9 et *Mariage*, p.44; II, p.75 et *Mariage*, p.226; II, p.286 et *Donations*, p.41; II, p.388 et *Donations*, p.97.
- (52) Sur ce « législateur », cf. *Faṣl...*, p.66 de la trad. Hourani. Cf. également p.19 de l'introd. et note 171 de la trad.
- (53) *Bidāya*, I, p.2; trad. Brunschvig, *Averroès Juriste*, pp.180-181.
- (54) Cf. *Kitāb al-Milla*, éd. Mahdi, §§7-10 et 15; *Iḥṣā'*, éd. O. Amīn, p. 107 et également Hourani, *Averroès on the Harmony...*, p.86, note 31. Voyez également ici-même *in fine*.
- (55) Brunschvig, *Pour ou contre la Logique...*, *Et. Islam.* I, p.310 Fārābī, *K. al-Milla*, §10.
- (56) *Bidāya*, trad. *Mariage*, pp.15, 18 et 106; cf. également *Faṣl*, éd. Gauthier, p.13, ligne 3, et Arnaldez, *Grammaire et Théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, Paris, 1956, p.51 ss., et *passim*.
- (57) *Faṣl*, premier paragraphe, cf. Hourani, *op. cit.*, p.19
- (58) Hourani, *op. cit.*, p.19 et Gauthier, *Théorie...*, pp.38-39 et 46, dont le point de vue est plus « logicisant ».
- (59) *Bidāya*, I, p.3 comp. avec Ġazālī. Cf. Brunschvig, *Et. Islam.* I, pp.318-319 et II, p.366 ss. Ġazālī compare le *qiyās* non avec le syllogisme, mais avec le second des procédés de la rhétorique, le *tamtīl*.
- (60) *Bidāya*, I, p.4; comp. Fārābī, *K. al-Milla*, p.51, §10.
- (61) Cf. *al-Kaṣf 'an manābiḡ al-adilla*, *passim*. Voyez également l'article de al-Habīb al-Faqī : ḥawl mawqif Ibn Rušd min 'ilm al-kalām wa-l-ta'wīl, *ḥawliyyāt al-ḡāmi'a al-tunisiyya*, n°18, 1980.
- (62) Par opposition aux vertus théorétiques, délibératives et aux disciplines pratiques; cf. *le Commentaire de la République*, trad. Lerner, p.5.
- (63) *ibid.*, p.91
- (64) Le glissement est déjà perceptible dans le *Traité d'Ethique* de Miskawayh. Cf. *Tabḍīb al-ahlāq*, éd. Zurayq, p.224, note de la p.22.
- (65) Comp. avec les critiques très vives que Ġazālī adressait aux «docteurs» dans la première partie de l'*Iḥyā'*; cf. le texte cité et traduit par M. Arkoun, *op. cit.*, p.329.
- (66) Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 10 1180 a; trad. Tricot, p.525.