

---

## La résurgence andalouse

### Les causes

Au Maghreb et en Al-Andalus, deux contrées qui s'étaient dissociées de l'empire abbasside depuis son origine et qui échappèrent toujours à la domination fatimide<sup>1</sup>, le développement intellectuel connut un autre destin qu'en Orient, ce qui s'explique selon nous par deux raisons principales.

- L'absence d'un héritage anté-islamique : ni Al-Andalus ni le Maroc (auquel celui-ci resta lié historiquement, de l'époque des conquêtes jusqu'à la chute de Grenade) ne connurent une véritable résurgence des systèmes de croyances antérieurs à l'Islam, contrairement à ce qui fut le cas en Syrie, en Irak et, dans une

---

1. Al-Andalus s'est constitué en entité politique indépendante dès 138/755, date à laquelle un rejeton de la famille omeyyade ayant échappé au massacre des siens perpétré par le nouveau pouvoir abbasside, 'Abd al-Rahmân al-Dâkhil, l'« Immigré », se réfugia dans ce pays et y fonda l'émirat omeyyade d'Al-Andalus. Quant à la dynastie fatimide, elle fut fondée par un descendant présumé de la lignée ismâ'îlienne, reconnu comme « Mahdî » par les ismâ'îliens, 'Abdallâh ou 'Ubaydallâh, qui gagna le territoire de la Tunisie actuelle et réussit à renverser le pouvoir aghlabide en 297/910. Les Fatimides déplacèrent ultérieurement leur capitale au Caire, où leur califat représenta longtemps une menace politique pour le califat abbasside comme pour l'État omeyyade d'Al-Andalus.



certaine mesure, en Égypte. Ici, comme dans tout le nord de l'Afrique, la conquête islamique fait « table rase » du passé. Bien qu'un grand nombre d'autochtones andalous eussent conservé leur religion chrétienne ou juive, leur culture ne rejaillit jamais d'une manière notable sur la culture arabo-islamique locale, et ce parce que la culture en Al-Andalus, à l'époque qui précéda la conquête islamique, n'était plus suffisamment forte ni florissante pour imposer son influence à celle des conquérants. Un grand historien cordouan, Šâ'id l'Andalou<sup>2</sup>, retraçant l'histoire de la culture et de la pensée des nations qui précédèrent l'Islam et de la communauté islamique en Orient comme en Occident, constate qu'Al-Andalus « dans les temps anciens, ne connut jamais sur son sol d'activité scientifique, et qu'aucun de ses habitants n'eut la réputation de s'y être adonné ». Ce pays, ajoute encore notre auteur, « resta ainsi dépourvu de toute sagesse jusqu'à sa conquête par les musulmans au mois de Ramadan de l'année quatre-vingt-douze de l'Hégire. Même après cette date, ses habitants se limitèrent à cultiver les sciences juridiques et linguistiques, jusqu'à l'affermissement du pouvoir omeyyade qui succéda à la période de discorde<sup>3</sup>, et à partir duquel certains hommes larges d'esprit se mirent en branle et cherchèrent à acquérir le savoir ». En remarquant qu'il n'a pas existé en Al-Andalus, antérieurement à l'époque islamique, d'héritage culturel capable de concurrencer celui des conquérants, et que l'essor de la culture ne débuta vraiment dans ce pays qu'avec l'établissement définitif du pouvoir omeyyade, le *qâdî* Šâ'id ne fait que confir-

2. Historien né à Almeria (420-462/1029-1070). Il exerça la charge de juge (*qâdî*) mâlikite à Tolède. Il est connu pour ses *Ṭabaqât al-umum*, une grande histoire des nations et des civilisations.

3. C'est-à-dire sous le règne de 'Abd al-Rahmân III, huitième émir omeyyade, qui, après avoir mis fin aux discordes internes de l'émirat d'Al-Andalus et repoussé la menace chrétienne, instaura le califat omeyyade de Cordoue en 316/928.



mer une réalité historique aujourd'hui indiscutablement admise.

• Le fait qu'Al-Andalus et le Maghreb soient restés indépendants du califat abbasside, et en conflit politique et idéologique avec lui, comme plus tard avec le califat fatimide, d'où la permanence d'une vive compétition culturelle.

En effet, Al-Andalus ne connut de véritable essor scientifique qu'à partir du règne de 'Abd al-Rahmân III (al-Nâsir) (300-350/912-962), qui transforma « l'émirat marwânide » d'Al-Andalus en un second califat omeyyade concurrençant les califats abbasside et fatimide, et leur disputant la légitimité. Il faut souligner qu'Al-Andalus et les régions du Maghreb en étaient restées pendant toute cette période au stade culturel du temps des premiers conquérants, à l'Islam des Compagnons (*ṣaḥâba*) et des Suivants (*tâbi'ûn*)<sup>4</sup>, dont les sources essentielles d'acquisition du savoir étaient la relation orale (*riwâya*) et la transmission (*naql*), tant dans le domaine du savoir religieux que linguistique ou autre, et ce à l'inverse de l'Orient, où s'étaient multipliées les écoles juridiques, théologiques et grammaticales. Bien que certains de ces courants politiques ou intellectuels qui se déchiraient en Orient eussent pu faire retentir leurs échos jusque dans le Maghreb et en Al-Andalus, par l'intermédiaire des « propagandistes » (*dâ'i-s*) ou grâce aux voyages en Orient que faisaient les Occidentaux pour accomplir le pèlerinage, commercer ou étudier, aucun d'eux ne parvint jamais cependant à envahir le terrain et à imposer sa prépondérance. Ils restèrent toujours marginaux, peu diffusés, et si leur influence parvenait malgré tout à s'implanter, elle restait toujours circonscrite à des milieux très fermés et clandestins. Ainsi

---

4. Dans la terminologie des « traditionnistes », ce terme désigne les garants de la Tradition ayant vécu avec les Compagnons (*ṣaḥâba*) du Prophète sans avoir connu le Prophète en personne.



Al-Andalus et le Maghreb conservèrent leur autonomie intellectuelle et doctrinale de la même manière qu'ils avaient conservé leur indépendance politique. Ils restaient un terrain vierge – ou presque – de toute autre influence que celle de l'Islam des « Anciens » (*salaf*), celui des dogmes des « gens de la Tradition » sous leur forme originelle, antérieure à la naissance de l'ash'arisme<sup>5</sup>, l'Islam des études en dits prophétiques (*hadīth*) et des consultations (*fatwā-s*) des Compagnons. Dans les premiers temps de son existence, le nouveau pouvoir omeyyade imposa comme école juridique officielle de l'État l'école d'Awzā'ī<sup>6</sup>, traditionnellement implantée en Syrie, la patrie d'origine des Omeyyades, et peu différente dans sa méthode de l'attitude juridique des premiers conquérants, puisqu'elle recourait elle aussi à la transmission et à la relation orale comme sources principales du Droit. Mais à partir du moment où les Abbassides, en Orient, adoptèrent la doctrine de l'école ḥanafite<sup>7</sup> (celle des

5. École de théologie fondée par Abū al-Hasan al-Ash'arī (260-324/873-935). Après l'échec du mu'tazilisme à Bagdad, ce personnage transfuge du mu'tazilisme chercha à inaugurer une « voie moyenne » entre le traditionalisme représenté par le courant hanbalite et la pratique de la théologie dialectique. Son école put ainsi devenir l'école théologique dominante dans l'empire abbasside. Parmi les représentants les plus notables de l'école, on peut citer Bāqillānī (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup>/X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles), Juwaynī (V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup>), qui fut le maître de Ghazālī, et le contemporain de Ghazālī, Shahrastānī. Quelles que soient leurs divergences, toutes les tendances de l'ash'arisme auront en commun l'affirmation du Coran incréé, l'affirmation à la fois de l'inaccessibilité du Mystère de Dieu et de la réalité des attributs divins, l'absolue précellence de la Loi, la négation de la réalité ontologique des causes secondes, et la négation du libre arbitre humain.

6. Fondateur d'école (*madhhab*) originaire de Baalbek qui vécut à Damas, où il bénéficia de la protection des derniers Omeyyades. Il mourut en 157/774. Les Abbassides laissèrent se maintenir son école en Syrie. Le dernier *mufī* de l'école awzā'ite mourut à Damas en 347/958.

7. En Orient, au début de l'époque abbasside, le travail d'élaboration de la Loi musulmane, dite *sharī'a*, s'était regroupé autour de trois tendances liées à des régions distinctes : une tendance irakienne recueillie par Abū Hanīfa (ob. 150/767), et qui donnera naissance à l'école (*madhhab*) hanafite ; une tendance médinoise recueillie par Mālik b. Anas (ob. 179/795), fondateur de l'école mālikite ; une tendance syrienne avec Awzā'ī (cf. note précédente), qui s'imposa peu de temps. La pratique juridique de la



irakiens) et où Mâlik b. Anas, fondateur de l'école juridique mâlikite, fut perçu comme une figure d'opposition au pouvoir abbasside, non seulement en raison de la doctrine de son école, qui faisait un large usage des dits prophétiques, au contraire de l'école hanafite dont la démarche privilégiait l'avis personnel (*ra'y*), mais aussi en raison de certaines prises de position personnelles à caractère politique que l'on avait rapportées de lui et où il s'en était pris aux Abbassides, le pouvoir omeyyade d'Al-Andalus ne vit plus d'inconvénient à laisser se répandre cette école mâlikite et à l'adopter comme école juridique officielle de l'État. C'est ainsi que les docteurs de la Loi mâlikites commencèrent à étendre leur pouvoir culturel et à exercer une fonction d'encadrement idéologique des sujets au profit de l'État omeyyade d'Al-Andalus.

---

tradition hanafite insiste sur l'utilisation du « jugement personnel » (*ra'y*) et sur la finalisation de ce jugement par la recherche du mieux, « jugement préférentiel » (*istihsân*). La décision ainsi formulée doit avoir pour base un élargissement de la troisième source du Droit à côté du Livre et de la Tradition, le raisonnement analogique (*qiyâs*). L'école mâlikite accorde une importance à la fois au consensus (*ijmâ'*) des savants et à leur jugement personnel. C'est l'école qui tient le plus compte de la coutume (*'urf*), notamment de la « coutume de Médine » au temps de Mâlik. Postérieurement, une codification stricte de la science de la Loi (*fiqh*) et de la notion de sources/fondements du Droit (*usûl al-fiqh*) fut proposé par Muhammad b. Idrîs al-Shâfi'i (150-204/767-820), qui, dans sa célèbre *Risâla* (« Épître »), exposa les principes d'une méthodologie juridique d'après laquelle le jugement (*hukm*) devait être extrait par ordre de priorité du Livre, de la Tradition, du raisonnement analogique (*qiyâs*) ou du consensus *doctorum* (*ijmâ'*). Shâfi'i fut ainsi à l'origine d'une troisième école juridique constituée, mais les principes méthodologiques qu'il avait définis exercèrent une influence considérable sur l'évolution ultérieure des deux écoles précédentes. À côté de ces écoles persista une attitude juridique traditionaliste – hostile aussi bien aux shâfi'ites et à leur accord raisonné entre tradition et consensus qu'aux écoles de Médine et d'Irak – qui déboucha, à partir du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, sur l'élaboration d'un édifice législatif constitué à partir des recueils du grand traditionniste qu'avait été Ibn Hanbal. Le hanbalisme put ainsi par la suite être reconnu comme quatrième école juridique « officielle » dans le monde sunnite.

L'autorité des docteurs de la Loi dans les domaines du savoir et de l'enseignement

Afin de ne pas simplement attribuer à ces docteurs de la Loi des qualificatifs tout faits, tels que « rigo-risme », et de ne pas les accuser d'être responsables de « l'étouffement de la libre pensée », il nous paraît nécessaire de rappeler l'importance primordiale du facteur idéologique dans ces sociétés islamiques d'Orient et d'Occident. L'arme idéologique est alors l'une des armes les plus redoutables, sinon la plus redoutable. Le pouvoir et l'opposition rivalisent d'avidité pour se l'approprier et la manipuler le plus efficacement. L'emprise idéologique et l'hégémonie culturelle constituent les moyens d'accès privilégiés à la domination séculière. Les docteurs de la Loi mâlikites, idéologues de l'État omeyyade, s'opposèrent violemment aux autres écoles juridiques ainsi qu'aux courants dogmatico-théologiques et philosophiques venus d'Orient, soit à la faveur d'échanges culturels habituels – qui ne furent jamais interrompus –, soit importés par des propagandistes politiques à la solde de l'État abbasside ou opposés à celui-ci mais travaillant pour le compte de la mouvance shīite et des courants bâtinistes<sup>8</sup>. Si nos docteurs de la Loi montaient avec tant de vigilance la garde face à tous ces intrus, c'est qu'ils assumaient une mission parfaitement légitime et nécessaire au regard de la « logique d'État », une mission de protection et d'autodéfense. En nous rappelant par ailleurs que la Mosquée, et principalement la Grande Mosquée, loin d'être dans le monde islamique de l'époque uniquement un lieu de culte, représentait aussi un centre d'enseignement et de propagande intellectuelle et politique, on comprendra aisément pourquoi nos docteurs de la Loi proscri-

8. C'est-à-dire « ésotéristes ». Le *bâtin* (intérieur) désigne l'ésotérique de la Révélation, opposé au *zâhir* (extérieur, exotérique). C'est en particulier la dénomination des ismâ'îliens à l'époque fatimide.

vaient l'enseignement de certaines sciences dans les mosquées, lieux fréquentés par les « gens du commun ». On comprendra même mieux encore leur position en songeant que le type de « savoir » que les docteurs de la Loi réprimaient le plus sévèrement était la « philosophie », non au sens où nous l'entendons aujourd'hui, mais cette philosophie entièrement subordonnée à l'idéologie, la philosophie bâtiniste, sous sa forme émanationniste<sup>9</sup> et sous sa forme illuministe soufie. Le savoir que proscrivaient les docteurs de la Loi andalous sous le nom de philosophie était en réalité le fond « scientifique » de l'idéologie des adversaires : la philosophie émanationniste, avec ses relents d'hermétisme.

Notre regard nuancé sur l'attitude des docteurs de la Loi andalous envers la « philosophie » ne vise pas à justifier ceux-ci. Nous ne cherchons rien d'autre qu'à la considérer du point de vue de ses conséquences historiques, conséquences « voulues » par l'histoire. Ces prolongements, les docteurs de la Loi ne les ont certainement pas voulus, ni même prévus. Il n'en reste pas moins que la répression exercée à l'encontre des courants théologiques et philosophiques venus d'Orient permit à la pensée théorique en Al-Andalus, et en particulier à l'école de Cordoue, capitale du califat, d'être préservée simultanément des problématiques de la théologie et de la contagion illuministe (gnostique). Les gens de savoir s'adonnèrent alors à l'étude de celles des « sciences anciennes » que toléraient les docteurs de la Loi : les mathématiques, l'astronomie, et plus tard la logique, et maîtrisèrent ces disciplines dès avant que n'eut été levé l'embargo sur la philosophie comprise comme science de la métaphysique. Ceci est attesté par le philosophe andalou Ibn

---

9. Cf. note 6 du chapitre 4.



Tufayl<sup>10</sup>, qui, dans l'introduction de son épître Hayy Ibn Yaqzân, écrit : « Les hommes d'esprit supérieur qui ont grandi en Al-Andalus avant la diffusion dans ce pays des sciences de la logique et de la philosophie ont consacré leur vie aux sciences mathématiques, et atteignirent dans cette discipline un niveau élevé. Après eux vint une génération d'hommes qui eurent, en outre, certaines connaissances en logique : ils étudièrent cette science, mais elle ne les conduisit point à la véritable perfection (...). Après eux vint une autre génération d'hommes, plus habiles dans la spéculation, et qui approchèrent davantage de la vérité. » L'historien Şâ'id l'Andalou situe lui la naissance de l'intérêt de ses compatriotes pour les sciences anciennes (mathématiques, astronomie et médecine) aux alentours du milieu du III<sup>e</sup> siècle de l'Hégire, *i.e.* environ une centaine d'années après la fondation de l'émirat omeyyade, et le début de l'intérêt pour la philosophie proprement dite, vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle, à l'époque où « le prince al-Ḥakam (al-Mustansîr bi-llâh), fils d'Abd al-Raḥmân III (al-Nâsir li-Dîn Allâh), se prit, du vivant de son père, d'intérêt pour les sciences, favorisa les savants, fit importer de Bagdad, d'Égypte et d'autres pays d'Orient les sources majeures parmi les ouvrages prestigieux et les écrits extraordinaires sur les sciences anciennes et modernes, et rassembla de ces livres, jusqu'à la fin du règne de son père, puis sous son propre règne, une quantité aussi prodigieuse que les Abbassides n'en avaient réunie en de nombreux siècles. A son époque, les gens de savoir se

---

10. Abû Bakr Muhammad Ibn 'abd al-Malik Ibn Tufayl (ob. 580/1185). Natif de Guadix (*wâdî 'âch*) au nord-est de Grenade, en Andalousie. Il étudia la médecine et la philosophie à Séville et à Cordoue, et fut introduit auprès du calife almohade Abû Ya'qûb Yûsuf, à qui il présenta notamment Averroès. De ses ouvrages, le seul parvenu à la postérité est *Hayy Ibn Yaqzân* (« Vivens filius vigilantis »), roman allégorique intitulé d'après un écrit ésotérique d'Avicenne.

mirent en branle, commencèrent à lire les livres des Anciens et à apprendre leurs doctrines ».

Ce vaste élan en faveur de la science à l'époque d'Abd al-Rahmân al-Nâsir n'est nullement dû au hasard. Il s'agissait en fait de briser le siège qu'entretenaient les docteurs de la Loi, idéologues de l'État, autour de certaines disciplines proscrites et réprimées. Il faut considérer ici cet événement, qui ne fut pas sans conséquences, comme un événement dont on attendait effectivement ces conséquences : on a voulu inaugurer une stratégie culturelle, partie intégrante de la politique d'ensemble d'Abd al-Rahmân III, huitième souverain omeyyade d'Espagne, qui, après avoir réussi à mettre fin aux discordes internes et à conjurer les menaces extérieures (chrétiennes), prit soin de se proclamer calife sous le nom d'Abd al-Rahmân al-Nâsir en l'an 316 de l'Hégire (928 ap. J.-C.). L'ennemi de l'État omeyyade n'était désormais plus uniquement l'opposition intérieure ou l'ennemi chrétien. Ayant accédé au rang de calife, 'Abd al-Rahmân devait s'apprêter à entrer en confrontation avec les califats abbasside et fatimide sur le terrain même où ces deux États s'affrontaient mutuellement et affrontaient l'État omeyyade : celui de l'idéologie. Aussi lui devint-il indispensable de se démarquer idéologiquement. Comment eût-il pu en être autrement à une époque où l'idéologie règne en maître ? L'époque où la dynastie ismâ'îlienne parvient à fonder un État et à instaurer son califat shî'ite et fatimide, l'époque où un Abû al-Ḥasan al-Ash'arî<sup>11</sup>, se rebellant contre ses maîtres mu'tazilites, adopte les points de vue des gens de la « Tradition et de la Communauté » et parvient à leur donner un fondement théorique, si bien qu'il finit par donner son nom à une nouvelle école, qui deviendrait l'école officielle du califat abbasside. Il fallait donc lâcher la bride à la philosophie. La nécessité

---

11. Cf. note 5.



politique et idéologique appelait maintenant à élaborer un projet culturel andalou à même de représenter une alternative historique aux projets abbasside et fatimide. L'institution califale n'est pas un « prolongement de la Prophétie » uniquement « pour ce qui se rapporte à la gestion des choses temporelles », mais bien également et surtout « pour ce qui a trait au maintien de la Religion ». Le Califat n'est pas seulement un pouvoir politique, mais aussi un pouvoir culturel. Puisque les Abbassides et les Fatimides avaient fondé leur pouvoir culturel sur le réinvestissement d'un héritage culturel antérieur à l'Islam, pourquoi le nouveau califat omeyyade n'en ferait-il pas de même, avec des objectifs similaires ? Il fallait donc lâcher la bride à la philosophie. C'est pourquoi la pensée théorique en Al-Andalus eut la chance d'accueillir la philosophie à son heure, après que les gens de savoir se furent solidement installés dans la connaissance des mathématiques, de l'astronomie, de la médecine et de la logique, toutes disciplines qui avaient été à l'origine de la pensée philosophique en Grèce, et y avaient même ouvert la voie à la seule « vraie » philosophie, celle d'Aristote, le *Magister primus*.

Des remarques qui précèdent, il ressort que la naissance de la philosophie en Al-Andalus intervient dans des circonstances totalement différentes de celles où elle naquit dans l'Orient islamique. En Orient, ce fut la théosophie hermétique, utilisée par les shî'ites, qui apparut d'abord, puis la métaphysique d'Aristote (tant l'authentique que la Théologie dite d'Aristote<sup>12</sup>),

---

12. L'un des ouvrages grecs qui exerça l'influence la plus décisive sur la pensée philosophique arabe fut le livre connu sous le nom de *Théologie d'Aristote*, qui est en fait un texte néo-platonicien, paraphrase des livres IV, V et VI des *Ennéades*, de Plotin, et souvent attribué à Proclus. Les conceptions émanationnistes exposées dans cet ouvrage présumé aristotélien furent d'un grand secours à ceux qui cherchèrent à concilier les doctrines de Platon et d'Aristote, notamment Fârâbî.

à laquelle recoururent les Abbassides (le rêve de Ma'mûn, la Maison de la Sagesse, les traductions...) comme une arme dans la lutte qui les opposait aux shî'ites pour la domination culturelle, et pour fournir un matériau conceptuel à leurs théologiens. Cette démarche n'impliquait pas un passage par l'étape des mathématiques et des sciences physiques, et précipita la pensée directement vers la métaphysique. En Al-Andalus, les choses suivirent leur cours naturel : la philosophie y apparut après que les gens de savoir se furent penchés pendant tout un siècle sur l'étude des mathématiques, de l'astronomie et de la logique, sans jamais s'être mêlés de cette problématique théologique de la conciliation entre « raison » et « transmission » qui était au centre de la pensée théorique en Orient. Les philosophes andalous n'eurent donc aucun mal à s'affranchir des obstacles culturels qui avaient bridé la philosophie en Orient dès l'origine, et dont elle était toujours restée à tel point tributaire qu'ils avaient fini par faire corps avec elle, par devenir un élément fondamental de sa structure : les obstacles épistémologiques hérités de la théologie dialectique (*kalâm*) et du fond gnostique du néo-platonisme oriental. En s'affranchissant de la théologie dialectique, le discours philosophique en Al-Andalus, contrairement à celui de l'Orient, ne tomba jamais dans les ornières de la problématique de la conciliation entre « raison » et « transmission », entre philosophie et religion ; de même, en s'affranchissant du néo-platonisme dans sa « version orientale » gnostique, il put se démarquer de la tendance de l'école philosophique orientale à utiliser les sciences pour fondre la religion dans la philosophie et la philosophie dans la religion. Ainsi, la Science redeviendra, comme chez Aristote, le seul fondement sur lequel la philosophie bâtira son édifice.



De cette façon, on peut s'expliquer comment Averroès<sup>13</sup>, le philosophe de Cordoue, put connaître le vrai Aristote et devenir son plus grand commentateur : parce qu'il avait grandi dans un milieu intellectuel qui, grâce au « rigorisme » des docteurs de la Loi, ou plutôt grâce à l'idéologie de l'État, ne fut confronté à la « métaphysique » d'Aristote qu'après avoir assimilé en profondeur les disciplines scientifiques fondatrices de cette métaphysique : les sciences mathématiques, physiques et logiques.

Mais l'authentique maîtrise que put acquérir le philosophe de Cordoue de la pensée du vrai Aristote fut elle-même le point culminant du mouvement de renouveau de la pensée théorique andalouse, cette pensée qu'avaient adoptée les Cordouans depuis l'époque de 'Abd al-Raḥmān III et de son fils al-Ḥakam, le Ma'mūn des Omeyyades d'Al-Andalus. C'est ce phénomène dont nous allons maintenant décrire quelques aspects.

### Les fondements épistémologiques de la pensée théorique en Al-Andalus

Lorsque nous parlons de la pensée théorique en Al-Andalus, nous entendons cette école de pensée qui apparut à Cordoue solidement constituée dès la fin de l'époque omeyyade, survécut en silence tout au long de l'époque des Almoravides<sup>14</sup> pour se manifester à

---

13. Cf. note 6 du chapitre 2.

14. *Al-Murābitūn*. Dynastie berbère d'origine saharienne qui unifia les régions du Maroc et de l'ouest du Maghreb central entre 448/1056 et 475/1082, au nom d'une doctrine mālikite intransigeante. Elle eut pour capitale Marrakech, fondée en 454/1062. En 483/1090, certains des souverains qui s'étaient partagé le territoire d'Al-Andalus depuis la disparition du califat omeyyade en 420/1031 font appel à l'Almoravide Yūsuf b. Tāshfīn pour repousser l'avance de la *Reconquista* menée par Alphonse de Castille. Les Almoravides s'emparent ainsi d'Al-Andalus, mettant fin à la période dite des Rois de Taïfas (*mulūk al-tawā'if*). Le pouvoir almoravide se maintint jusqu'en 541/1147.

nouveau en plein jour à l'époque des Almohades<sup>15</sup> qui promurent ses orientations théoriques, la diffusèrent et tramèrent autour d'elle leur projet idéologique. Comme nous l'avons déjà montré, cette école doit son existence au mouvement scientifique déclenché par 'Abd al-Raḥmān III, sous la houlette de son fils al-Ḥakam al-Mustanṣir. Si le projet culturel émané de la stratégie globale ayant inspiré ce mouvement scientifique ne fit effectivement surface qu'environ un siècle plus tard, à proprement parler avec Ibn Ḥazm<sup>16</sup>, c'est que les initiatives fondatrices, dans le domaine de la culture et de la pensée, prennent en général corps ultérieurement, en principe au moins deux générations après leur apparition, et ne portent pleinement leurs fruits que plus tard encore. Car une nouvelle structure qui cherche à s'installer dans un système culturel ne survient jamais sur un terrain vierge. Elle se trouve confrontée à d'autres structures plus anciennes, qui ne lâchent jamais prise facilement, mais continuent de

---

15. *Al-Muwahḥidūn*. Dynastie issue d'un mouvement insurrectionnel de réforme religieuse mené par Muhammad b. Tūmart, dit le « Maḥdī » (ob. 524/1130), et qui entraîne la fin du pouvoir almoravide en 541/1147. Sous les règnes de Abū Ya'qūb Yūsuf (558-580/1163-1184) et de son fils Ya'qūb al-Mansūr (580-595/1163-1184), leur pouvoir s'étendit à l'ensemble de l'Afrique du Nord, jusqu'aux confins de l'Égypte. L'installation des Marinides à Marrakech mit fin à leur règne en 668/1269.

16. Abū Muhammad 'Alī Ibn Ḥazm (384-456/994-1063). Il naquit à Cordoue, où son père était vizir du chambellan régent al-Mansūr b. Abī 'Āmir. Il put recevoir l'enseignement des plus célèbres maîtres de Cordoue dans toutes les disciplines : sciences du *ḥadīth*, histoire, philosophie, sciences de la Loi, médecine, littérature (*adab*). A la suite de troubles politiques liés au déclin du pouvoir omeyyade, il est expulsé de Cordoue et se réfugie à Almeria, où il prend la tête du mouvement en faveur du prince 'Abd al-Raḥmān IV, prétendant légitime au califat. Il restera toujours fidèle à la cause des Omeyyades. L'œuvre la plus importante du théologien Ibn Ḥazm est son traité sur les religions et les écoles de pensée, le *Kitāb al-Fiṣal fī al-mīlāt wa al-ahwā' wa al-nihal*. En matière de Droit, Ibn Ḥazm adopta la doctrine zāhirite ou « exotériste », attachée à la validation de la lettre du Texte, de l'« apparent » (*zāhir*), fondée en Orient par Dāwūd al-Isfahānī (ob. 270/884). Ibn Ḥazm exploita cette doctrine pour condamner l'analogie (*qiyās*) juridique et fonder le raisonnement juridique sur des principes démonstratifs stricts.



résister, renouvelant leurs assauts après des périodes de sommeil apparent. Leur repli n'est définitif qu'au terme d'une série de glissements successifs. C'est ce qui arriva en Al-Andalus. On peut distinguer deux moments de l'évolution du projet culturel qui s'était profilé à Cordoue : le moment de la déclaration, avec l'œuvre d'Ibn Hazm, et le moment de la pleine maturité, avec celle d'Averroès. Nous nous contenterons ici d'analyser dans leurs grandes lignes les constituants principaux de ces deux moments.

*Le zâhirisme<sup>17</sup> d'Ibn Hazm : une vision critique et une méthode « démonstrative »*

On se contente d'habitude de considérer Ibn Hazm comme un docteur de la Loi zâhirite et comme un polémiste virulent. Si certains ajoutent un trait supplémentaire à la description de cette personnalité intellectuelle, c'est le plus souvent pour soulever la finesse de son analyse de l'amour et du comportement amoureux dans la célèbre épître *Le Collier de la colombe*. Réduire à tel point la pensée d'Ibn Hazm revient à camoufler injustement – volontairement ou non, peu importe – l'apport d'un des plus grands novateurs de la pensée arabo-islamique, qui peut à juste titre être considéré comme l'initiateur d'un nouveau moment dans l'histoire de cette pensée. En effet, le zâhirisme d'Ibn Hazm, « le juriste de Cordoue », représente, du point de vue de la conjoncture politique – analysée dans les pages précédentes – dans laquelle se forma sa pensée et qui en détermina l'orientation, un contre-projet idéologique, concurrent tant de l'idéologie de l'État fatimide que de la doctrine de l'État abbasside, ces deux États historiquement rivaux qui se disputent Al-Andalus et combattent le califat omeyyade principalement au moyen de l'arme idéolo-

---

17. Cf. note précédente.



gique. Ibn Ḥazm est le porte-parole de cet État omeyyade et le défenseur de son projet idéologico-culturel. D'un point de vue purement épistémologique, on s'apercevra que ce zâhirisme recouvre un projet intellectuel à dimension philosophique, qui aspire à reconstruire l'« Indication » en tant qu'ordre cognitif fondateur de la pensée sunnite (mu'tazilite et ash'arite y compris), en lui donnant pour nouveau fondement la « Démonstration » (la méthode syllogistique aristotélicienne et les conceptions scientifiques et philosophiques qu'elle véhicule), et en effaçant radicalement la marque de l'« Illumination <sup>18</sup> » shî'ite ou soufie.

On ne pourra apprécier à sa juste valeur l'importance d'Ibn Ḥazm qu'en comparant sa production avec celle des courants juridiques, dogmatiques et philosophiques dominants à son époque dans l'ensemble du monde islamique. On ne pourra comprendre l'apport novateur d'Ibn Ḥazm, ce qui fait de son zâhirisme – sous son double aspect constructeur et déconstructeur – un moment clé dans l'histoire de la pensée islamique, qu'en considérant le fondement épistémologique sur lequel il repose. Autrement dit, on se condamnera à ne voir dans la critique idéologique formulée par Ibn Ḥazm à l'encontre des écoles juridiques et théologiques qu'une simple critique idéologique de circonstance tant que l'on n'aura pas examiné le fondement épistémologique dont elle procède. Car en fait, ce n'est pas tant sur les opinions et les thèses elles-mêmes que porte la critique d'Ibn Ḥazm, en dépit de son caractère polémique, que sur les fondements et les principes dont procèdent celles-ci. Son zâhirisme est donc plutôt une méthode critique appliquée à la science des sources/fondements du Droit qu'un zâhirisme littéraliste et conformiste, comme se l'imaginent

---

18. A propos des notions d'« Indication » (*bayân*), de « Démonstration » (*burhân*) et d'« Illumination » (*irfân*) chez M. A. al-Jabri, voir la présentation de ce livre.

ceux qui ont associé automatiquement le zâhirisme d'Ibn Ḥazm à celui de Dâwûd al-'Iṣfahânî (ob. 270/884). Certes, Ibn Ḥazm se rattache bien, juridiquement parlant, à cette école fondée par Dâwûd et son fils. Cependant, même dans ce domaine, le zâhirisme du juriste de Cordoue se distingue par des traits bien spécifiques : il procède d'une vision globale du dogme et de la Loi, inspirée de la logique, des sciences physiques et de la philosophie.

Pour mettre en évidence le caractère systématique de la vision d'Ibn Ḥazm, il convient de rappeler quelles furent ses positions au sujet des fondements cognitifs sur lesquels reposait la vision « indicationnelle<sup>19</sup> » des penseurs orientaux. Celle-ci était axée autour de trois principes majeurs.

- Le principe de la discontinuité, consacré par la thèse atomistique des mu'tazilites, qui fut adoptée plus tard par les ash'arites, et d'après laquelle toutes les choses du monde sont composées d'« atomes » homogènes et indépendants les uns des autres, entre lesquels il n'y a que du vide, qui ne possèdent aucune nature ni aucune quiddité particulières, et qui n'influent pas les uns sur les autres. Les atomes ne sont que des « supports » créés par Dieu, dans lesquels Dieu crée des accidents qui ne perdurent jamais deux instants de suite, mais sont perpétuellement recréés. Cette vision implique une Volonté divine agissant perpétuellement et continuellement (la Création perpétuelle), et ne laisse aucune place ni à la nature spécifique (*ṭab'*), ni à la nature individuelle (*ṭabī'a*), ni à l'influence, ni à la causalité. Il n'y a que des actes divins initiés (*mubtada'*) ou générés (*mutawallad*), qui procèdent tous de la Volonté divine, y compris les actes attribués aux hommes.

- Le principe de la contingence. Ce deuxième principe découle du premier. Étant donné que toute

---

19. Cf. note précédente.

chose procède de la Volonté et de la Puissance divines, et étant donné que celles-ci sont illimitées, la « raison » admet comme possible que Dieu marie des choses antipathiques et contradictoires, qu'il marie par exemple le feu au coton sans qu'il ne se produise de combustion, ou la pierre pondéreuse au vide sans qu'il ne se produise de chute, ou encore qu'il marie la perception visuelle à la cécité, comme nous l'assure le docteur mu'tazilite Abu al-Hudhayl al-'Allâf<sup>20</sup>, et après lui les ash'arites, qui firent de la « rupture de l'habitude » (*kharq al-'âda*)<sup>21</sup> et de la négation de la causalité l'un de leurs principes fondamentaux.

• Le principe de l'analogie. C'est le principe méthodologique de la pensée « indicationnelle ». Il s'opère du principe/fondement (*aşl*) au cas d'espèce (*far'*) dans la science de la Loi et la grammaire, du « connu » (*shâhid*) à l'« inconnu » (*ghâ'ib*) dans la théologie dialectique.

Ces principes, Ibn Hazm les critique et les réfute, dénonçant la fausseté des résultats auxquels ils conduisent. Il rejette la thèse atomistique et son corollaire, le principe de la discontinuité, pour proclamer avec les philosophes (avec Aristote) que la substance n'est autre que le corps, que « toute substance est corps, que tout corps est substance, et que ce sont deux noms pour désigner la même chose » ; que le vide n'a pas d'existence : « Il n'existe point de vide dans le monde, qui est un globe massif sans interstices. » Tout comme il réfute la théorie de la contingence dont découle la négation des natures individuelles et de la causalité, pour considérer que « cette fausse doctrine » n'est

20. Théologien mu'tazilite de Basra, mort en 235/850.

21. Pour défendre la notion de toute-puissance divine, les théologiens musulmans en général niaient la notion de causalité inhérente aux choses, et expliquaient la récurrence des phénomènes naturels par la notion d'« habitude » (*'âda*) instaurée par Dieu, mais que Dieu pouvait en théorie rompre à tout moment. D'où la notion de « rupture de l'habitude » (*kharq al-'âda*).



nullement fondée ni dans la Loi révélée, ni dans la raison, et affirmer que « les natures individuelles et les habitudes (*'ādāt*) sont des choses bel et bien créées par Dieu – que l'on témoigne de Sa Puissance et de Sa Grandeur –, qui a ordonné la nature de telle sorte qu'elle ne s'altère point elle-même, et qu'aucun être doué de raison ne puisse concevoir qu'elle changerait ». Quant à l'analogie, Ibn Ḥazm n'en reconnaît la validité que lorsqu'elle est opérée entre des éléments d'une même espèce, *i.e.* à l'intérieur d'un ensemble rassemblant des éléments de même nature. En revanche, entre des éléments d'ensembles différents, de nature dissemblable, l'analogie est impossible. D'où la fausseté de l'analogie appliquée à la science de la Loi et celle de la théologie dialectique : les docteurs de la Loi établissent des analogies entre des termes d'espèces distinctes sur leur simple affinité (*shabah*) fortuite, alors que cette simple affinité ne suffit pas à conférer à deux choses le même statut (*ḥukm*). Car s'il en était ainsi, toutes les choses finiraient par recevoir le même statut, puisqu'il n'existe point de chose qui n'ait d'affinité quelconque avec une autre. Le choix arbitraire d'un point d'affinité entre deux choses, que les docteurs de la Loi considéreront comme le « motif » (*'illa*) de la mise en rapport analogique, n'est qu'une conjecture. Or il n'est pas admissible de légiférer d'après des conjectures, car la Loi doit consister en décisions catégoriques, lesquelles ne peuvent reposer que sur le Texte même. Quant au raisonnement analogique (*qiyās*) des théologiens, il n'est pas moins futile, car la nature du connu (le monde de l'homme) étant *autre* que celle de l'inconnu (le monde divin), on ne peut établir d'analogie entre eux. Ces deux mondes sont à l'opposé l'un de l'autre : le monde de l'homme est imparfait et corruptible, tandis que le monde divin est pure perfection et pérennité.

Il est clair que ce que vise Ibn Ḥazm, par-delà la critique des principes cognitifs, ce sont les écoles



juridiques et les tendances théologico-dogmatiques qui se fondaient sur ces principes, et participaient de l'entreprise culturelle et idéologique abbasside (les écoles hanafite et shâfi'ite, la théologie dialectique mu'tazilite ou ash'arite). Ainsi que s'en apercevra tout lecteur du traité qu'Ibn Hazm consacra à la science des sources/fondements, *Al-Ihkâm fî uşûl al-aĥkâm*, de son encyclopédie de Droit, *Al-Muĥallâ*, ou de son ouvrage théologique polémique, *Al-Fişal fî al-milal wa al-aĥwâ' wa al-nihal*, Ibn Hazm fait montre d'une âpreté allant jusqu'à la virulence dans la critique qu'il adresse à ces écoles et à ces tendances. Mais il n'y a pas lieu de s'attarder sur ce point. Contentons-nous de mettre l'accent sur ce qui, dans cette critique, peut être considéré comme une invitation au « soulèvement » et à la « révolte » contre les écoles de Droit « officielles », et donc contre l'autorité de l'État (l'État abbasside) qui tirait sa légitimité religieuse de son adhésion à telle ou telle de ces écoles. Parlons de la critique si virulente qu'Ibn Hazm adresse à l'« imitation » (*taqlîd*) des écoles juridiques. « Il n'est permis à nul homme, assure Ibn Hazm, d'imiter quelqu'un d'autre, vivant ou mort, mais chacun est tenu d'accomplir, autant qu'il le peut, un effort interprétatif (*ijtihâd*). » Celui qui n'a pas la science des docteurs doit interroger ceux-ci sur ce que dit la Loi. Les docteurs se doivent de lui expliquer la méthode à suivre pour extraire le jugement du Texte, afin qu'il en discerne bien la justesse et prenne personnellement sa décision quant à l'objet de sa question. Ainsi, il aura assumé sa responsabilité et exercé son effort interprétatif selon ses moyens. « Ceux qui prétendent qu'il est conforme à la Religion, écrit-il, qu'un homme du peuple imite un jurisconsulte (*muftî*) ont parfaitement tort et ne sont accrédités par aucun texte du Coran, ni par aucune donnée de la Tradition, ni par le consensus (*ijmâ'*). Leur point de vue ne peut même pas être justifié par le raisonnement analogique. Dans ces conditions, ils ont tort, car ils émettent un jugement



sans preuve. » Et notre auteur d'ajouter : « Que quiconque imitant un Compagnon, un Suivant, un Mâlik, un Abû Hanîfa, un Shâfi'î, un Sufyân<sup>22</sup>, un Awzâ'î, un Ahmad (Ibn Hanbal), ou un Dâwûd (al-Işfahâni) – que Dieu soit satisfait d'eux –, sache que tous ceux-là se lavent les mains de sa personne, dans ce monde-ci comme dans l'Autre monde. »

Reste à évoquer la critique d'Ibn Hazm contre le fondement épistémologique de l'idéologie du califat fatimide et de la pensée illuminationniste en général. Ibn Hazm proclame haut et fort que « la Religion de Dieu – qu'Il soit exalté – est purement exotérique, et n'est nullement ésotérique. Elle est entièrement obvie et ne recèle aucun secret latent. Elle repose tout entière sur des preuves, et rien n'y est laissé au hasard. L'envoyé de Dieu (*şl'm*) n'a tu aucun sens de la Loi révélée, aussi subtil fût-il. Il n'est rien non plus dont il se serait ouvert à ses plus proches parents, femme, fille, oncle ou cousin, sans le révéler au commun des mortels blancs et noirs, ou à un gardien de troupeau quelconque. Il n'y a pas de secret, pas de sens caché que le Prophète – la paix soit sur lui – se serait gardé de divulguer. Tout son message s'est livré dans la prédication qu'il adressa à tous, car s'il avait tu quoi que ce soit, autant dire qu'il n'aurait pas rempli sa mission ». Ibn Hazm démantèle ainsi le couple apparent/caché (*zâhir/bâtin*) sur lequel se fondait la pensée illuminationniste des shî'ites et des soufis. Quant à l'« inspiration » (*ilhâm*) dont se réclament les illuminationnistes en général, elle est totalement dénuée de fondement et insoutenable : on ne peut la considérer comme une source de connaissance qui s'imposerait à tous, puisque tout un chacun peut parfaitement prétendre avoir reçu une inspiration infirmant l'inspiration d'un autre,

---

22. Sufyân al-Thawrî (ob. 161/778), grand traditionniste (*muhaddith*) et fondateur d'une école juridique d'inspiration traditionaliste à Kûfa. Le dernier *mufî* de cette école mourut à Bagdad en 405/1015.



sans que celui-ci ne puisse faire la preuve de la véracité de son inspiration autrement que par ce qu'il affirme. Ainsi, le principe de la « fonction initiatrice » (*ta'lim*)<sup>23</sup> de l'Imâm perd tout fondement, puisque rien ne confirme la véracité des dires de l'Imâm sinon le fait qu'ils lui furent inspirés. Or l'inspiration, comme nous l'avons vu, est dénuée de fondement.

Ibn Hazm réfute donc tous les principes cognitifs sur lesquels reposent la pensée shî'ite imâmite et bâtiniste, tout comme il refuse les principes fondateurs du dogme « sunnite » qu'a adopté l'État abbasside. Mais quelle « relève » propose-t-il ?

L'ensemble de la pensée d'Ibn Hazm – et non uniquement sa doctrine juridique – repose sur le principe cognitif suivant : « Il n'est d'accès à la connaissance certaine que par deux voies : les données premières de la raison et des sens, et les prémisses procédant de celles-ci. » Ce sont les données premières de la raison et des sens qui nous permettent de distinguer les propriétés de chaque chose existante, et c'est à elle que nous nous référons pour connaître « la réalité des propriétés des choses, et pour nous prononcer le cas échéant sur l'impossibilité d'une chose ». Ce principe, Ibn Hazm l'applique aussi bien à la connaissance de la nature qu'à la confirmation du dogme et à la compréhension de la Loi (*sharî'a*).

Que notre connaissance des phénomènes naturels dépende soit des données premières de la raison et des sens, soit des prémisses qui en découlent, ceci est une évidence établie par les sciences de la nature, qu'Ibn Hazm ne voit aucun inconvénient à reconnaître, et qu'il considère même comme utile, voire indispensable à l'existence humaine, puisqu'elles se fondent sur l'observation, l'expérience et la démonstration. Quant

---

23. Pour les ismâ'iliens de l'époque fatimide, l'Imâm et Calife, en rapport privilégié avec l'Au-delà, était censé énoncer une vérité absolue. Son enseignement (*ta'lim*) était infaillible.



à notre connaissance du dogme, Ibn Ḥazm explique qu'elle procède elle aussi des données premières de la raison et des sens et des prémisses qui en découlent, dans la mesure où, « par le discernement des choses sensibles et intelligibles, et par la connaissance des caractéristiques qui leur sont normalement attribuées », nous pouvons parvenir à établir « la création du monde, l'unicité et l'éternité du Créateur, et la réalité du prophétat de celui dont le prophétat a été confirmé par des preuves », tous principes du dogme. Pour ce qui est de la Loi, il faut distinguer entre ce qui est appréhendable par la raison et ce qui ne l'est pas. La raison ne suffit pas à rendre compte « du caractère licite ou illicite de la viande de porc (...) ou du fait que la prière de Midi comporte quatre gémissements (*rak'a-s*) alors que la prière du Couchant en comporte trois (...), tout cela n'est point du ressort de la raison. Il ne lui appartient pas de comprendre pourquoi cela a été imposé ou interdit », tout comme ne relève pas de la raison, dans le monde naturel, « le fait que l'homme doive avoir deux yeux plutôt que trois ». Cela non plus « n'est pas du ressort de la raison, et il ne lui appartient pas de comprendre pourquoi c'est ainsi et non autrement ». Mais cela ne signifie pas que la raison n'ait pas du tout de rôle à jouer en matière de Loi. La Loi fonctionne d'après les mêmes règles que la nature : de même que nous pouvons, par l'observation des phénomènes naturels, induire des règles générales que nous appliquerons à tous les phénomènes similaires sur lesquels n'a pas porté notre observation, de même il existe dans la Loi des prescriptions imposées explicitement par un texte, que l'on doit considérer comme des données de la Loi, qui ne doivent être ni modifiées, ni changées, ni par raisonnement (*qiyās*), ni par consensus (*ijmā'*), ni par quelque autre opération ; et des cas au sujet desquels n'existe aucune disposition légale explicite, et dont la solution dépend d'une « preuve » (*dalīl*) que l'on recherchera dans les textes

législatifs, dont on extraira une première prémisse. La seconde, elle, devra être issue soit également du Texte, soit des données premières de la raison. Ibn Hazm établit ainsi quatre combinaisons de prémisses, les prémisses du syllogisme dans la science de la Loi, assumables dans la procédure démonstrative (*dalil*) : 1) les deux prémisses sont issues du texte législatif ; 2) l'une des prémisses est issue du texte législatif, et l'autre des données premières de la raison ; 3) l'une des prémisses fait l'objet d'un consensus et l'autre est une injonction, formulée par le texte législatif, de suivre le consensus ; 4) l'une des prémisses est une qualification générale, et l'autre un cas particulier ressortissant à cette qualification. C'est à partir de ces couples de prémisses que l'on compose le syllogisme démonstratif.

Ainsi s'établit la « preuve », la « démonstration » appliquée à la pratique juridique pour le juriste de Cordoue, qui assure qu'« il n'est point d'accès à une connaissance certaine en matière de prescriptions religieuses (*ahkâm*) hors de ces quatre combinaisons (de prémisses) ; celles-ci se rattachent toutes au Texte, dont on sait qu'il est une référence obligatoire, et dont le sens est appréhendable par la raison suivant la procédure que nous avons indiquée ». Ibn Hazm reconnaît donc trois sources/fondements de la législation : le Livre, la Tradition et la « preuve ». Nous avons déjà vu qu'il ne reconnaissait pas la validité de l'analogie (*qiyâs*). Quant au consensus (*ijmâ'*), Ibn Hazm en développe une conception particulière : il ne signifie pas consensus des docteurs à une époque donnée, ce qui serait irréalisable et impossible, mais plutôt soit le consensus des musulmans sur certaines pratiques culturelles prescrites explicitement par le texte, telles la prière, ou le jeûne, etc., soit le consensus des Compagnons à propos d'un dit ou d'un acte prophétique dont ils furent témoins, ou que rapporte d'après eux une personne n'ayant pas fréquenté elle-



même le Prophète : « telles sont les deux sortes du consensus, et il n'en peut exister d'autre ».

La « preuve » est donc « extraite du texte ou du consensus, et il n'y a pas de place pour l'opinion personnelle (*ra'y*) ni pour l'analogie (*qiyâs*) ». Le consensus lui-même « ne peut être établi que sur la foi d'un texte » qui confirme que les Compagnons furent d'accord unanimement sur un point donné. Il n'est donc nulle prescription religieuse qui ne procède directement du Texte.

Est-ce là du rigorisme ou de l'intransigeance ? Pas le moins du monde. En s'en tenant aussi strictement aux données du Texte, Ibn Hazm élargit considérablement le champ du « permis » (*mubâh*). Il considère que toute chose, à l'origine, était permise, et qu'il n'est pas de la compétence de la raison de juger licite ou illicite. Puis vint la religion, qui décréta la licéité et l'illicéité de certaines choses. Tout ce qui échappe à ces règles reste cependant permis. « Ceci est une évidence naturellement reconnue par la raison, ajoute Ibn Hazm. Aussi se passe-t-elle bien de confirmation par l'analogie ou l'opinion. »

Que l'on approuve ou non Ibn Hazm, on doit en tout cas le reconnaître comme le pionnier d'une nouvelle ère de la critique dans la culture arabo-islamique : critique globale de la vision et de la méthode de l'« Illumination » sous sa double forme shî'ite et soufie, et critique non moins globale des thèmes et des méthodes de la théologie dialectique, de l'analogie juridique et de l'imitation. Le but d'Ibn Hazm n'était pas de critiquer pour critiquer, mais de surmonter les crises de croissance de la culture arabo-islamique, et de lui proposer une méthode de reconstruction consistant à fonder l'« Indication » sur la « Démonstration », pour éradiquer définitivement l'« Illumination ». Pour ce travail, Ibn Hazm préconisait la méthode du syllogisme et l'examen inductif, en matière de dogme comme dans la science de la Loi. Par ailleurs, il invitait



à adopter la science de son époque (les sciences physiques d'Aristote) pour construire une nouvelle vision « indicationnelle » savante qui s'accordait avec les principes de la Religion tels qu'ils sont énoncés littéralement, permettait l'ouverture dogmatique et n'entravait pas l'action humaine. Cette liberté s'exerçait dans le champ du « permis », champ qui devait s'élargir indéfiniment au fur et à mesure du progrès des connaissances et du développement de la société.

Il ne s'agit donc pas, comme on pourrait le croire, d'un « zâhirisme » littéraliste et intransigeant qui restreindrait le champ de la raison, mais bel et bien d'une attitude critique rationnelle, attachée au Texte et rien qu'au Texte lorsque le Texte se prononce sur un point donné, *i.e.* dans des cas en définitive, et au dire même d'Ibn Hazm, peu nombreux. Le reste, tout ce qui échappe à l'emprise du texte, est illimité, relève de la liberté de l'homme, est laissé à sa raison et à son libre choix.

C'est cette attitude critique rationnelle visant à fonder la vision et la méthode « indicationnelles » sur la « Démonstration » qu'Averroès, plus tard, s'efforcera de mûrir et dont il achèvera d'extraire les conclusions nécessaires.

*Le rationalisme averroïste et le réagencement du rapport religion-philosophie*

Le « zâhirisme » d'Ibn Hazm n'aurait pu accéder à la diffusion et à la mainmise culturelle à laquelle il prétendait à une époque où l'État omeyyade, au nom duquel il s'exprimait et dont il représentait le projet idéologique, rendait son dernier soupir. Projet idéologique global et systématique prétendant s'imposer à l'ensemble du corps social, il ne pouvait se concrétiser sans le soutien d'un pouvoir politique. Ibn Hazm n'ignorait pas que les écoles juridiques qui parvinrent à acquérir force de loi dans une société ne s'étaient



diffusées que grâce à l'autorité de l'État. « Deux écoles, disait-il, se répandirent sous l'influence du pouvoir, l'école de Mâlik en Occident, et celle d'Abû Hanîfa en Orient. » Il comprenait que l'État susceptible d'imposer sa propre doctrine était parvenu au terme de son existence et qu'il n'était plus possible de le ressusciter. Ceci le mena à l'amertume et au désespoir. Parlant de lui-même, il écrit : « Quant à ma situation, on ne saurait mieux la décrire qu'en citant ce fameux proverbe : les premiers à dédaigner un savant sont les siens. J'ai lu dans les Évangiles que Jésus – sur lui soit la paix – avait dit : un prophète n'est méprisé que dans sa maison et dans son pays ; les épreuves que firent endurer les Qurayshites au Prophète (s/m) nous confortent dans cette certitude. »

Mais les grands projets intellectuels critiques et novateurs ne meurent pas avec leurs concepteurs. Il leur faut seulement « un certain temps » pour qu'arrive le moment historique propice à leur épanouissement. Le « zâhirisme » d'Ibn Hazm était de ceux-là. Aussi n'est-il guère étonnant de voir qu'il inspira, un peu plus d'un demi-siècle plus tard, le mouvement politique et révolutionnaire conduit au Maroc à partir de l'année 511/1117 par le « Mahdî » Ibn Tûmart contre le pouvoir des souverains almoravides, auxquels avaient fait appel les notables andalous, savants, docteurs de la Loi et personnalités politiques, pour mettre fin à l'état de déchirement qu'avait connu leur pays à l'époque des rois de Taïfas, immédiatement après la chute du califat omeyyade. Bien que l'appareil administratif et politique de la dynastie almoravide (d'origine saharienne) eût été fortement soumis au contrôle de docteurs de la Loi mâlikites passablement « rigoristes » du point de vue doctrinal, « la civilisation, le luxe et la mollesse » – d'après les mots d'Ibn Khaldûn – ne tardèrent pas à s'insinuer dans leur cour et, partant, dans l'ensemble de la société, qui fut contaminée à cette époque par une « épidémie de



laisser-aller ». Ibn Tûmart se dressa contre cette situation et accusa les Almoravides d'avoir dévié de la religion vraie, fondant son action politique sur le principe « du commandement du bien et de l'interdiction du mal<sup>24</sup> », soupçonnant les Almoravides de « conformisme imitatif » (*taqlid*) et d'« anthropomorphisme » (*tajsîm*), et dénonçant le fait que la doctrine sur laquelle ils appuyaient leur pouvoir eût été basée sur l'analogie : les Almoravides avaient érigé en Sources d'analogie les avis de leurs docteurs mâlikites, et incliné de ce fait à l'« imitation », abandonnant les vraies Sources, le Livre et la Tradition. Ils avaient d'autre part fondé leur dogme sur l'analogie du connu à l'inconnu, qui revient à considérer les attributs divins comme analogues aux attributs humains, ce qui n'était rien d'autre, d'après Ibn Tûmart, qu'anthropomorphisme.

Partant de ce principe directement inspiré du fond épistémologique du « zâhirisme » d'Ibn Ḥazm, Ibn Tûmart mena son mouvement jusqu'à son terme : la fondation de l'État almohade, qui récupérerait au profit de sa propre stratégie culturelle le projet d'Ibn Ḥazm. La doctrine « zâhirite » trouva ainsi enfin le support politique qui lui manquait pour s'imposer : le pouvoir de l'État almohade, qui, à peine installé au Maroc et en Al-Andalus, tint la bride haute à l'école mâlikite et restreignit la diffusion des ouvrages de jurisprudence, afin d'inciter la population à s'en tenir, dans la pratique juridique, aux Sources : le Livre et la Tradition. Cette nouvelle politique culturelle atteignit

---

24. « *Al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar.* » Obligation faite aux musulmans et énoncée dans le Coran (cf. Coran III, 104 et IX, 71). Ce principe a fait l'objet de diverses interprétations de la part des théologiens quant à la question de savoir s'il devait s'accomplir « par la main », « par la langue » ou « par le cœur », s'il incombait au chef politique et à lui seul ou à tout croyant, etc. Dans son interprétation maximaliste, il pouvait devenir un argument politique pour accréditer l'idée qu'il fallait renverser les chefs coupables ou obliger les opposants à adopter une « vraie doctrine ».



son comble à l'époque de Ya'qûb al-Manşûr, troisième calife almohade, sous le règne duquel la science jurisprudentielle cessa totalement d'exister. Ce souverain était redouté des docteurs de la Loi. Il ordonna que l'on brûlât les livres de l'École (mâlikite), et enjoignit à l'ensemble des savants de renoncer à toute pratique de la « science de l'opinion personnelle » (l'analogie), sous peine des châtements les plus rigoureux. Le but que poursuivait Ya'qûb était en fait d'abolir, de supprimer d'un coup la doctrine mâlikite au Maghreb (et en Al-Andalus), pour amener la population à observer le sens apparent (*zâhir*) du Coran et de la Tradition.

Mais la politique culturelle menée par les Almohades ne se limita pas à combattre la pratique de la « jurisprudence » et de l'« imitation » pour imposer un retour aux Sources, au « sens apparent du Coran et de la Tradition ». Les Almohades s'ouvrirent également aux « sciences des Anciens », relâchèrent la bride à la philosophie, et commencèrent, à l'époque d'Abû Ya'qûb Yûsuf b. 'Abd al-Mu'min, puis de son fils Ya'qûb al-Manşûr, à rassembler quantité de livres consacrés à la philosophie et aux sciences anciennes, dont ils possédèrent bientôt un aussi grand nombre que le calife omeyyade al-Ḥakam al-Mustansîr, précité. Le calife almohade ne collectionnait pas les livres par souci décoratif, mais bien pour les lire : il était lui-même un adepte passionné de la philosophie. Ayant remarqué « la confusion du discours aristotélien » et « les propos abstrus » d'Aristote, il chargea le philosophe de Cordoue, Abû al-Walîd Ibn Rushd, Averroès, de paraphraser cet auteur. Ce fut le retour aux « sources » dans le domaine de la philosophie, et l'abandon de l'« imitation » des philosophes orientaux.

Il faut signaler ici que les souverains du Maghreb avaient coutume, depuis les débuts de la dynastie almoravide fondée par Yûsuf b. Tâshfîn, qui annexa



Al-Andalus à son empire, d'envoyer leurs dauphins comme seconds en Al-Andalus. Les futurs souverains étaient donc formés dans ce pays, au milieu de ses savants et de ses philosophes. Il y a donc un lien direct et organique entre l'école intellectuelle qui s'était forgée à Cordoue, depuis l'époque omeyyade, et la politique culturelle adoptée par les Almohades : les califes almohades éclairés avaient été formés à Cordoue sous la houlette de ses savants et de ses philosophes. C'étaient ces hommes de savoir qui composaient la Cour savante du calife. Ajoutons que les mêmes facteurs qui avaient déjà agi de façon déterminante dans la constitution du projet culturel andalou à l'époque omeyyade vont intervenir à nouveau pour orienter la politique culturelle de l'État almohade : le conflit et la compétition qui opposaient le califat almohade à ses homologues fatimide et abbasside restaient fort vivaces. Cet antagonisme devait demeurer l'une des constantes de la politique des États en Al-Andalus et au Maghreb.

Après ce rappel historique, nécessaire pour mettre en lumière l'aspect de continuité entre les deux moments hazmien et averroïste, nous allons décrire les aspects principaux du moment averroïste, en insistant sur la signification épistémologique de celui-ci, comme nous l'avons déjà fait pour le moment hazmien.

Remarquons tout d'abord que le discours averroïste, s'il reprend en effet le projet d'Ibn Ḥazm dans sa démarche et son orientation, dépasse nettement ce dernier par sa méthode et sa matière. Cela n'est pas dû uniquement à l'évolution de la pensée théorique en Al-Andalus pendant la période qui sépare les deux hommes, mais reflète également les transformations survenues dans la pensée en Orient durant cette même période. Averroès rencontre une situation qui n'existait pas à l'époque d'Ibn Ḥazm. Il doit affronter le « conciliationnisme » avicennien et ses relents gnostiques, et repousser l'offensive de Ghazâlî



contre la philosophie et les philosophes. Tout cela s'ajoute à la tâche dont il a été officiellement et publiquement chargé : « ôter la confusion du discours d'Aristote ».

Le travail d'Averroès se déploierait donc dans quatre directions principales : 1) commenter l'œuvre d'Aristote et en « faciliter la compréhension aux gens du commun » ; 2) montrer qu'Avicenne a « dévié » des fondements de la philosophie et qu'il n'a pas suivi la méthode démonstrative ; 3) réfuter Ghazâlî en démontrant l'« incohérence<sup>25</sup> » de ses objections aux philosophes, et en montrant que la méthode ash'arite représente une déviation par rapport à la voie indiquée au commun par la Révélation, et reste incapable d'atteindre au degré de la certitude ; 4) élaborer une nouvelle méthode qui consiste en « la mise en évidence des procédés de la démonstration (utilisés par le Coran) pour exposer les dogmes de la Religion<sup>26</sup> », méthode fondée sur deux principes : « observer le sens apparent » du Texte, tout en prenant en considération « l'intention du Législateur ». C'est ainsi qu'il réagencera le rapport entre sagesse (philosophie) et religion, suivant le principe d'après lequel chacune d'elles procède de ses propres principes et utilise sa propre méthode de raisonnement, même si l'une et l'autre concourent à un même but : inciter à la Vertu.

Survolons maintenant chacun de ces « continents » explorés par la pensée d'Averroès :

1 – La caractéristique majeure de la pensée d'Averroès est sans conteste le regard systématique qu'il porte sur les choses, et sa méthode axiomatique, expressions

25. Averroès est l'auteur d'une réfutation de *L'Incohérence des philosophes (Tahâfut al-falâsifa)* de Ghazâlî, qu'il intitula *Tahâfut al-tahâfut* (« L'Incohérence de l'incohérence »).

26. *Al-Kachf 'an manâhij al-adilla fi 'uqû'id al-milla*, titre d'un traité d'Averroès, dont le propos est défini par son auteur comme « l'examen du sens apparent (*zâhir*) des dogmes auxquels le Législateur voulait que le commun adhère », comme distinct des fausses croyances dans lesquelles les interprétations non fondées des théologiens l'avaient plongé.



d'un souci de considérer les parties au travers du tout dans lequel elles s'inscrivent. Il ne fait aucun doute que cette démarche intellectuelle, d'esprit mathématique, fut le fruit du travail de ces savants andalous qui, comme nous l'avons souligné précédemment, abordèrent les sciences anciennes au travers des mathématiques et de la logique, loin des polémiques théologiques et de la problématique de la conciliation entre raison et transmission. « Il est recommandé, écrit-il, à tous ceux qui ont choisi la recherche de la vérité (...), lorsqu'ils se trouvent devant des affirmations qui leur paraissent inadmissibles, d'éviter de rejeter systématiquement ces affirmations, et d'essayer de les comprendre à travers la voie dont ceux qui les posent prétendent qu'elle mène à la recherche de la vérité. Ils doivent consacrer, pour arriver à un résultat décisif, tout le temps nécessaire et suivre l'ordre qu'impose la nature de la question étudiée. » C'est en suivant ce procédé méthodique que le philosophe parviendra à comprendre les questions religieuses de l'intérieur du discours religieux, et que l'homme de religion parviendra à appréhender les thèses philosophiques de l'intérieur du système dans lequel elles s'insèrent.

Nous comprenons mieux ainsi ce que notre philosophe entend par ce qu'il appelle « la méthode démonstrative », dont il ne manque pas de faire l'éloge à chaque fois qu'il critique les méthodes des penseurs orientaux. Il ne s'agit pas d'un raisonnement déductif quelconque, mais d'une méthode hypothético-déductive consciemment appliquée et bien définie, que l'on appellerait aujourd'hui la méthode axiomatique. D'après Averroès, toute autre méthode n'est que « dialectique » ou « rhétorique ». Le raisonnement qu'ont employé Avicenne et les théologiens n'est autre que la méthode dialectique des sophistes grecs. Cette vision axiomatique s'étend à tous les domaines traités par Averroès dans ses écrits. N'est-il pas significatif qu'il se soit contenté d'écrire le *Colliget* (« Kulliyât »)



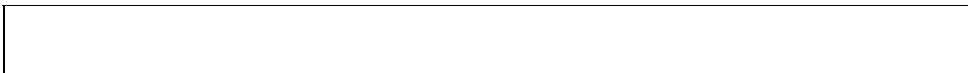
de la médecine, *i.e.* ses lois générales, laissant à son ami et contemporain Ibn Zuhr le soin d'écrire sur les applications et les cas particuliers ? Averroès a préféré se cantonner à la médecine théorique parce qu'elle répondait mieux à son souci d'axiomatisation. Qui plus est, c'est la médecine même qui est définie par lui axiomatiquement. La médecine est pour lui « une pratique qui s'exerce à partir de principes vrais », et non seulement par expérience et tâtonnement. « Son but n'est pas de guérir nécessairement (et directement), mais de faire ce qu'il faut dans la quantité qu'il faut et au temps où il le faut, puis d'attendre le résultat, comme c'est le cas de la science de la navigation et de la science du commandement militaire. » En effet le corps humain sur lequel elle s'exerce n'est pas un corps simple, mais constitue un système. Si l'équilibre de ce système est affecté par la maladie, la médecine intervient non pour rétablir cet équilibre par son action propre, mais pour aider le corps à rétablir lui-même l'équilibre qui lui est inhérent.

La démarche axiomatique se manifeste de même dans le traité de Droit d'Averroès intitulé *Début pour qui s'efforce [à un jugement personnel], fin pour qui se contente [de l'enseignement reçu]* (« Bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al-muqtaṣid »), dans lequel l'auteur expose les points de vue de différentes écoles juridiques tout en les justifiant à l'intérieur du système dont ils font partie. C'est un ouvrage sans pareil dans la matière, un énorme travail accompli par l'esprit synthétique d'un homme de génie.

C'est par la même méthode que notre philosophe commente les œuvres d'Aristote ; non comme un assemblage de thèmes séparés les uns des autres, mais comme un système cohérent. Il lisait Aristote par Aristote, *i.e.* en se référant à l'ensemble des opinions d'Aristote, aux fondements de sa philosophie, et en comparant les unes aux autres ces opinions. Il comparait entre elles les diverses traductions arabes. Cela lui

permet de débarrasser la philosophie du *Magister primus* des altérations et des interprétations que lui avaient infligées les commentateurs antérieurs, et notamment Avicenne. Le lecteur attentif des commentaires d'Averroès s'apercevra sans peine que l'admiration de notre philosophe pour Aristote était motivée moins par le fait qu'il approuvait telle ou telle opinion du maître que par sa volonté de montrer que l'ensemble de ces opinions s'inscrivaient nettement à l'intérieur d'un seul système doué d'une cohérence interne : ce qui attirait Averroès vers Aristote, c'était sa méthode démonstrative, dans laquelle il voyait la seule méthode capable de garantir l'acquisition de la science et de la certitude.

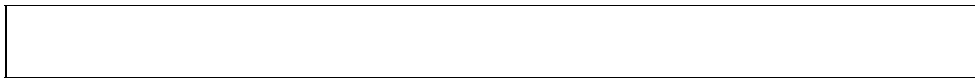
Cela dit, nous devons insister d'autre part sur le fait que notre philosophe n'était pas un simple commentateur, un simple disciple du Maître. S'il défend les thèses d'Aristote, c'est le plus souvent pour démontrer qu'elles sont justifiables dans leur système, et non pour affirmer qu'elles sont vraies dans l'absolu. Le principe méthodique qui le guide, dans tous ses commentaires et dans toutes ses réfutations, est cette parole qu'il attribue, dans *L'Incohérence de l'incohérence*, à Aristote lui-même : « Faire justice consiste à chercher des arguments en faveur de son adversaire comme on le fait pour soi-même. » En effet, Averroès considérait Aristote comme un « adversaire » en même temps que comme un ami. Ami, parce qu'il voyait en lui un grand philosophe dont le but n'était que la recherche de la vérité ; en tant que tel, Aristote était un « *mujtahid* », un chercheur pratiquant l'« *ijtihâd* » (effort interprétatif) sur le « livre de l'Univers ». Adversaire, parce qu'Averroès savait bien que les principes sur lesquels s'appuyait Aristote dans sa recherche de la vérité n'étaient pas tous compatibles avec ceux de la religion musulmane. Aristote et Averroès sont des amis en tant qu'ils suivent tous deux la même voie, celle de la raison, et tendent vers un même but, la vérité. Mais ce



qui les distingue, c'est que chacun procède à partir de ses propres principes et possède son propre système de référence. Or c'est là précisément le même rapport qu'établit Averroès entre la philosophie et la religion. Ce sentiment ambivalent envers Aristote se reflète dans la lecture d'Averroès : soucieux de respecter le système du *Magister primus*, il se trouve obligé d'interpréter sans les déformer les thèses d'Aristote qui ne concordent pas avec les dogmes musulmans. L'interprétation du discours d'Aristote prend ici un aspect nouveau : réduire au minimum la différence entre le point de vue d'Aristote et celui de la religion islamique. Cependant, la tâche se révèle parfois impossible. Alors Averroès cherche à excuser Aristote, en démontrant que les axiomes que celui-ci avait posés en principes impliquaient nécessairement qu'il arrivât à de telles conclusions. Celles-ci, comme il l'affirme souvent, ne sont pas vraies dans l'absolu. Leur véracité est conditionnée par le système dont elles sont issues.

Le souci majeur d'Averroès n'était donc pas de défendre à tout prix Aristote mais de le comprendre. C'est par ces tentatives de compréhension et d'interprétation que se manifeste au mieux l'originalité de notre philosophe. Nombreuses sont les idées conçues par Averroès lui-même, mais qu'il attribue à Aristote, pour la seule raison qu'elles pourraient faire partie du système aristotélicien, et qu'elles rapprochaient en même temps ledit système de la vision musulmane. En somme, il y a une philosophie profondément et originalement averroïste dans ses commentaires d'Aristote, une philosophie fondamentalement rationaliste, musulmane, et maghrébine par sa problématique.

2 – Nous comprenons ainsi au nom de quel principe Averroès critique le « grand maître » Avicenne. D'après le philosophe de Cordoue, le « grand maître », en exposant les opinions des philosophes, n'avait pas suivi la méthode démonstrative. Il s'en était tenu à la méthode des théologiens, le raisonnement analogique



à deux termes, procédé qui revient à assimiler deux mondes totalement hétérogènes, le monde visible et le monde invisible, alors que l'analogie n'est valable, selon Averroès, « que lorsque le passage d'un terme à l'autre est évident, *i.e.* lorsque la nature du « connu » est identique à celle de l'« inconnu ». Au nom de cette critique méthodologique, Averroès réfute tous les concepts mis en œuvre par Avicenne pour concilier les notions religieuses et philosophiques. Ces concepts reposaient sur le postulat de l'existence d'une valeur tierce faisant concorder deux notions contradictoires, ce qui conduisit Avicenne à concevoir des notions telles que « créé en soi éternel dans le temps », « le possible par soi nécessaire par Autrui », « la connaissance des choses particulières d'une manière universelle », et « la possibilité de la procession du multiple à partir de l'Un par émanation ». En nous attardant quelque peu sur la critique averroïste des fondements épistémologiques du dispositif notionnel d'Avicenne, nous pourrions observer comment, au travers de celle-ci, se construit une rupture et s'annonce un point de non-retour.

Pour prouver que le monde est créé par Dieu, les théologiens avaient voulu démontrer qu'il avait un commencement. Mais dire que le Monde, Acte de Dieu, avait un commencement soulevait des difficultés graves. Pourquoi Dieu avait-il créé le Monde à un moment et non à un autre ? En outre, dire qu'Untel a fait quelque chose « avant » ou « après » suppose que ce faire avait un motif. Or Dieu, par son essence même, est exempt de toute motivation.

Pour dépasser ces difficultés, Avicenne avait proposé le concept du « créé en soi éternel dans le temps ». Selon lui, « le Monde considéré en soi est créé ; considéré par rapport au temps, il est éternel ». Pour Averroès, il s'agit là d'un problème illusoire, procédant d'un raisonnement erroné. En effet, Avicenne et les théologiens, pense-t-il, assimilaient le



commencement du Monde tout entier au commencement des choses de ce monde. Par « commencement », ils entendaient le fait d'« être créé dans le temps et à partir du néant ». Pris dans ce sens, le terme s'applique effectivement aux choses du monde, mais pas au Monde comme totalité. En réalité, dire que les choses commencent, c'est dire qu'elles changent et se transforment, mais dire que le Monde a un commencement, c'est dire qu'il est Acte de Dieu, Acte sans aucun rapport avec le temps. « Car celui dont l'Être ne se déroule pas dans le temps, et qui n'est pas circonscrit par lui, l'Acte de celui-ci doit nécessairement n'être pas circonscrit par le temps et ne pas se dérouler dans un temps déterminé. » C'est donc pour distinguer le commencement du Monde de celui des choses du monde que les philosophes (anciens) préféreraient dire que le Monde est éternel.

Pour éviter cette confusion en surmontant les difficultés signalées ci-avant, Averroès propose de dire du Monde en tant que totalité qu'il est « en perpétuel commencement », tout en sachant bien que les théologiens n'auraient pas accepté cette thèse. Ils ne pouvaient en effet concevoir un changement sans commencement ni fin, une « création perpétuelle », parce qu'ils avaient pris l'habitude d'assimiler le monde métaphysique au monde physique, la création au sens d'« Acte de Dieu » à la création au sens d'« apparition et réapparition » des choses dans le monde. C'est pourquoi « si l'on vérifie comme il faut les thèses des théologiens, on s'apercevra qu'ils conçoivent Dieu comme un humain éternel. En effet, ils assimilent le Monde aux choses fabriquées par l'homme, par sa volonté, sa science et sa puissance. Lorsqu'on leur objecte que (conçu ainsi) notre Dieu devrait être un corps, ils répondent qu'Il est éternel, alors que tout corps est créé. Ils doivent donc supposer l'existence d'un homme sans corps, Agent de tout ce qui est, et ce

n'est là qu'une métaphore et une expression poétique ».

Le « commencement perpétuel » proposé par Averroès pour résoudre le problème de la création soulève certes la question de l'infini, et notre philosophe en est conscient. Mais cette question, d'après lui, ne se pose qu'à ceux qui pensent le monde métaphysique par référence aux données du monde physique. Bien entendu, « il nous est impossible (à nous humains) de concevoir l'infini en acte, puisque nos connaissances sont séparées les unes des autres. Mais si nous supposons une Science dans laquelle toutes les connaissances sont réunies, le fini et l'infini ne font qu'un à l'égard de cette Science ».

Averroès reprend le problème, maintes fois soulevé par les théologiens, dans une perspective plus mathématique. Les théologiens prétendaient que l'atome doit être indivisible, faute de quoi l'infini (les atomes d'un corps) serait plus grand que l'infini (les atomes d'un corps plus petit), ce qui est impossible. Mais il s'agit là encore d'un faux raisonnement, dont la « fausseté consiste en ce que les théologiens confondent le continu et le discontinu, et croient que ce qui est nécessaire pour l'un l'est aussi pour l'autre. Or les notions de "plus nombreux" et "moins nombreux" ne sont valables que pour les quantités discontinues, c'est-à-dire pour ce qui est nombre ; pour les quantités continues, il faut dire qu'elles sont "plus grandes" ou "plus petites" et non pas "plus nombreuses" ou "moins nombreuses" ». Le corps, qui est une quantité continue, ne saurait donc être plus ou moins nombreux qu'un autre corps. Il peut être égal, plus grand ou plus petit. Sans cette distinction entre le continu et le discontinu, « les choses seraient toutes nombres ; il n'existerait absolument pas de quantités continues, et la géométrie se réduirait à l'arithmétique ».

Avicenne se félicitait d'avoir réussi à prouver, par une « simple division logique », l'existence de Dieu et

la création du monde en évitant les difficultés liées à cette question. Cette division consistait à distinguer trois espèces d'être : l'être nécessaire par soi (Dieu), l'être possible par soi (les choses du monde) et l'être possible par soi nécessaire par autrui (le Monde). Ainsi, disait Avicenne, « le Monde étant possible par soi, il est créé ; mais étant nécessaire par autrui (par Dieu), il est éternel ». Il s'agissait donc d'une valeur tierce introduite entre les notions de nécessité et de possibilité dont avaient parlé Aristote et Fârâbî.

Pour Averroès, « cette adjonction est superflue et erronée car, de quelque manière qu'on le considère, le nécessaire ne peut avoir aucun caractère de possibilité. Il n'existe aucune chose douée d'une nature unique, de la nature de laquelle on pourrait dire qu'elle est à la fois possible et nécessaire (...), car le possible est le contraire du nécessaire ». De plus, le possible ne saurait être nécessaire, par soi ou par autrui, que si sa nature se transformait en celle du nécessaire, ce qui est impossible. De même le nécessaire ne peut devenir possible « car il n'y a absolument pas de possible dans les natures nécessaires, qu'elles soient nécessaires par soi ou par autrui ».

Les penseurs de l'Orient musulman avaient abondamment discuté la question de la causalité. Pour les mu'tazilites, « rationalistes de l'Islam », l'homme est libre ; il crée ses actes et en est responsable. Mais les actes sont la résultante d'une chaîne de causes et d'effets : dès lors, qu'en est-il de l'acte primitif qui est à l'origine de cette chaîne ? L'agent de celui-ci serait-il responsable de tous les « actes engendrés » ? Ainsi se posait le problème de l'« engendrement » (*tawlid*) des actes, première formulation du problème de la causalité en Islam.

Les théologiens ash'arites défendirent, quant à eux, un fatalisme déguisé. Leur doctrine, ambiguë, affirme d'une part que Dieu est le seul Agent et que l'homme ne crée pas ses actes (nul ne peut faire que ce que Dieu



lui permet de faire). Mais ils soutenaient d'autre part que l'homme doit assumer la responsabilité de tous les actes qu'on lui attribue. C'est ce qu'ils appelaient l'« acquisition » (*kasb*). A la notion d'« acquisition », qui revient en somme à nier la liberté de l'homme, correspond, au niveau des phénomènes physiques, celle d'« habitude » (*'âda*). Les « actes engendrés » ne sont pas dus à la relation de cause à effet, mais sont créés par Dieu. De la sorte, l'acte miraculeux (*mu'jiza*) des prophètes restait possible ; c'était un acte « inhabituel », un signe prouvant la prophétie.

Pour prouver la possibilité du miracle (*mu'jiza*), Ghazâlî, autorité majeure de la théologie ash'arite, avait réfuté la thèse philosophique de la relation nécessaire de la cause à l'effet. Il s'en explique ainsi : nous avons l'habitude de dire que le feu brûle le coton, mais rien ne permet de croire avec certitude que le feu est effectivement la cause de la combustion. Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que le coton brûle quand il est touché par le feu, et ceci n'implique pas que le coton brûle à cause du feu : « Il brûle dans le feu, et non par le feu. » En conséquence, il est fort possible que le coton ne brûle pas, pourvu que Dieu le veuille, même s'il est jeté dans le feu. Un tel phénomène possible en soi, voulu par Dieu et inhabituel pour nous, s'appelle le Miracle. C'est un don dont disposent les prophètes pour convaincre les hommes de leur prophétat.

En rationaliste intransigeant, Averroès s'élève contre ce discours et répond que la négation de la causalité n'est pas un moyen de prouver la prophétie. En effet le miracle n'est pas la preuve mais le signe de la prophétie. Il faut donc y croire *a priori* et demander ensuite à celui qui se dit prophète de manifester le signe extraordinaire de son prophétat. Or le miracle réalisé par le Prophète Muḥammad, de l'avis de tous les musulmans, est le Coran, qui n'a aucun rapport avec la causalité. En somme, si l'on ne croit pas à la



prophétie *a priori*, les actes miraculeux restent tous du domaine de la magie. En outre, ceux qui nient la causalité oublient que sans celle-ci il est impossible de prouver l'existence de Dieu car, sans la causalité, on ne peut établir l'existence de causes secondaires découlant de la cause première. Sans la causalité, le monde reste du domaine de la contingence et du hasard, et la notion de Créateur elle-même reste conjecturale, superflue et vide de sens.

Mais passons sur les détails de cette polémique, et examinons de près les idées d'Averroès sur ce problème philosophique et scientifique. Notre philosophe défend la causalité à partir de deux perspectives : épistémologique et ontologique.

D'un point de vue épistémologique, la science n'est possible selon lui que si l'on reconnaît le principe de la causalité. Car « la connaissance des effets ne saurait être parfaite que par la connaissance des causes. Nier cela (la causalité), c'est déclarer vaine et suspendre la science ». La définition, la démonstration, la distinction entre les choses, leurs propriétés, tout cela repose sur le principe de la causalité.

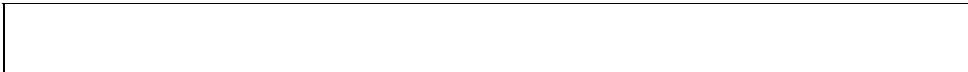
Partant, Averroès s'interroge sur la notion d'habitude (*'âda*) : « Je me demande ce qu'ils (les théologiens) veulent dire par le terme "habitude". » Est-ce l'habitude de l'Agent (Dieu) ? Mais ceci n'est pas concevable pour Dieu, car l'habitude est une faculté acquise par la répétition, et Dieu est exempt d'un tel comportement. Est-ce l'habitude des choses ? Impossible, car on ne parle d'habitude que pour les êtres vivants. Des non-vivants, on dit qu'ils ont une nature ; or les théologiens rejettent unanimement le point de vue des « naturalistes » qui prétendent que tout ce qui existe doit son existence à sa propre nature. Si enfin on entend par là l'habitude – inhérente à nous-mêmes – de juger les choses, « alors l'habitude ne saurait être que cet acte de l'intelligence, supposé par la nature même de celle-ci, et par lequel l'intelligence est intelligence ».

Comprise dans ce sens, l'habitude n'est rien de moins que le principe de la causalité. Dès lors, en parler n'a plus de sens, « car substituer un mot à un autre n'y change rien tant que le contenu reste le même ».

Cependant, si l'on transférait l'« habitude » ainsi considérée du plan épistémologique au plan ontologique, ceci entraînerait, selon Averroès, la négation de l'existence objective des choses, « car l'existence des choses ne repose que sur le fait qu'elles sont en rapport (causal) les unes aux autres ». C'est pourquoi il insiste sur la nécessité de croire à la causalité au niveau ontologique ; car dire que les choses doivent leur relation causale à cette seule « habitude psychologique » aurait pour conséquence fâcheuse de prétendre que « les existants ne sont que conventionnels ».

Conformément à sa conception d'une causalité ontologique, notre philosophe compare le monde à une toile d'araignée tissée par la causalité. L'essence du monde est donc pure harmonie. Aussi est-ce en découvrant cet ordre qui règne dans le monde que l'homme constitue sa connaissance. « Juger les choses du monde, c'est en connaître les causes. Notre jugement acquiert un caractère nécessaire toutes les fois que nous nous fondons sur une connaissance complète des relations causales, mais il reste une simple opinion toutes les fois que notre connaissance des causes est incomplète. Cependant, il faut se rendre compte que notre âme croit souvent que de telles opinions sont effectivement des jugements nécessaires, et ce du fait de notre ignorance. »

Donc, conclut Averroès, « si les théologiens ash'arites entendaient par "habitude" ce type de jugements non nécessaires, mais que notre âme croit nécessaires, nous accepterions leur opinion sur la causalité. Mais s'ils veulent nier par là la possibilité même de tout jugement nécessaire, nous leur disons : vous qui affirmez que rien n'est nécessaire, vous devez considérer votre affirmation comme non nécessaire ».



Mais la causalité ne remet-elle pas en question la liberté humaine ? Pour répondre à cette question, il faut préciser ce qui est entendu par le libre choix. Pour Averroès, comme d'ailleurs pour tous les penseurs musulmans, être libre veut dire pouvoir accomplir sa volonté. Or « la volonté de l'homme, écrit-il, n'est qu'un désir stimulé en lui de l'extérieur, y compris par son propre corps ». Et « le désir est assouvi à chaque fois que les relations causales, dans son corps et hors de lui, le permettent ».

La liberté serait-elle alors prisonnière du hasard ? Non. Dans la pensée d'Averroès, il n'y a pas de place pour les événements fortuits. Tout est lié par des relations de causes à effets. La liberté elle-même est incluse dans ce réseau causal, qui lui donne sens et la rend intelligible. Étant un être raisonnable, l'homme est doué d'une faculté qui lui permet de découvrir, progressivement, quand et comment les relations causales concordent avec son désir. Cette faculté n'est autre que la raison, qui n'est elle-même que la connaissance des causes. Chaque fois que l'homme connaît les vraies causes, il devient donc capable de satisfaire ses désirs, d'accomplir sa volonté, et c'est en cela que consiste sa liberté.

Dire que le monde est créé par Dieu soulevait un problème épineux, le problème de l'un et du multiple : comment concevoir qu'un monde multiple et sans cesse changeant puisse découler d'un acte simple, exempt de changement (celui de Dieu) ?

Pour le résoudre, les philosophes de l'Orient musulman empruntèrent à Plotin l'idée d'émanation (*fayḍ*) et en firent une théorie sur laquelle reposait toute la philosophie de l'Être et de la connaissance. D'après cette théorie, l'Être nécessaire, le Premier Principe, doué d'une existence absolument complète et de vertus absolument parfaites, ne pouvait, étant donné sa Sagesse et sa Générosité, contenir toutes ces vertus en son essence. « Il fallait nécessairement qu'il



les répande partout, comme la clarté et la lumière, qui émanent nécessairement du foyer solaire. » Ainsi, « du Premier (Dieu) émane l'Intellect premier qui, ayant conscience de son principe, fait émaner un autre Intellect, le deuxième, et ayant conscience de soi, engendre une sphère céleste, âme et corps ». Ce processus se poursuit jusqu'au dixième Intellect, « donneur de formes » à la matière première (*hylé*). Pour Avicenne, l'émanation est tripartite. Chaque Intellect émanant, « prenant conscience de son principe, donne naissance à un autre Intellect ; ayant conscience de soi-même comme étant nécessaire par son principe, donne naissance à une âme ; et ayant conscience de soi comme étant possible en soi, engendre un corps céleste », et ce jusqu'au dixième Intellect, donneur de formes.

Averroès refuse même de discuter la théorie de l'émanation, qu'il qualifie de « fables et de dires plus inconsistants encore que le discours des théologiens ». Pour lui, le problème de l'un et du multiple avait été soulevé par les anciens philosophes en réponse à des adeptes de conceptions dualistes (comme le dualisme du Bien et du Mal), qui leur objectaient que le multiple ne saurait provenir de l'un. Mais si les philosophes de l'Orient musulman avaient de nouveau rencontré cette problématique, ce n'était pas en liaison avec le contexte dans lequel l'avaient élaborée les Anciens, mais parce qu'ils procédaient par un raisonnement analogique consistant à assimiler le métaphysique au physique. Ainsi, écrit Averroès, « Fârâbî et Avicenne, qui ont accepté le point de vue de leurs adversaires (les théologiens) selon lequel l'agent dans le domaine de l'"inconnu" (le métaphysique) procède de la même façon que l'agent dans le domaine du "connu" (le physique), et selon lequel d'un seul Agent ne provient qu'un seul Acte, ne pouvaient pas concevoir comment, du Premier, qui est de l'avis de tous un et simple, provient le multiple ». Rien n'est plus faux que ce point



de vue, « car il n'y a rien de commun entre l'agent qui, dans le monde physique, n'accomplit qu'une seule action et l'Agent premier. Celui-ci est libre absolument, celui-là ne l'est pas, puisque ses actes sont toujours déterminés. Ainsi de l'Agent absolu ne provient qu'un Acte absolu, Son pouvoir d'agir ne doit pas être conçu comme limité à tel ou tel genre d'action » ; car il s'agit en effet « d'une force spirituelle qui innerve tout l'Univers ».

Notre philosophe s'explique en ces termes : « Les choses qui ne peuvent exister sans être liées les unes aux autres, comme sont liées la forme et la matière, et toutes les choses du monde entre elles, dépendent pour leur existence du lien qui les unit. S'il en est ainsi, celui qui donne le lien donne par là l'existence. Par conséquent, il est nécessaire qu'il y ait un Être et un seul dont l'existence ne dépende de rien. Il est nécessaire également que cet Être ne dispense qu'un seul don (acte ou force) dont l'unité se diversifie selon chaque être et sa nature propre ; et de ce Don unique, dispensé à chaque être, les êtres tirent leur existence. Ils s'échelonnent jusqu'à l'Unité Première (Dieu). »

Averroès croyait-il à l'« Ame Universelle » ? Nous ne le pensons pas. Il compare l'Univers à une cité bien organisée, et Dieu au chef de la cité. La volonté de Dieu se répand dans l'Univers comme sont diffusés les ordres du chef de la cité dans la société. Il s'agit donc d'une force spirituelle diffuse dans tout l'Univers, liant ses parties les unes aux autres, et leur conservant l'existence. « Il faut, écrit-il, qu'il y ait une force spirituelle innervant les parties du monde, comme il existe dans l'animal une force qui en unit les parties. La différence entre les deux forces tient à ce que le lien de l'Univers est éternel, parce que celui qui le maintient est éternel. »

Connaître tous les événements, toutes les choses, le moindre souffle, la moindre idée ou action, c'est connaître Tout. Dieu Seul sait Tout. Mais le monde est



en perpétuel changement, et connaître le monde suppose pour le savoir de celui qui sait d'être exposé à ces changements. Or Dieu, par son essence même, est exempt de tout changement. Cela étant, comment concevoir qu'Il connaît Tout alors que sa connaissance doit être absolument immuable ?

Cette question n'entrait pas dans les préoccupations des théologiens, dont le propos était d'affirmer que Dieu connaît Tout, les choses comme les événements, les actions comme les intentions, que rien ne peut échapper à sa Science, pour justifier le dogme du Jugement dernier. Mais pour les philosophes, dire que Dieu connaît les êtres particuliers, avec tous les changements qu'ils subissent, implique que la science de Dieu changerait et que, par conséquent, son Essence serait sujette à des changements, ce qui est incompatible avec l'idée de Dieu. Fârâbî l'affirme clairement : l'objet de la science de Dieu, ce sont les principes qui régissent les changements, et non pas les êtres qui changent. Pour concilier ces deux thèses contradictoires, celle des théologiens et celle de Fârâbî, le « grand maître » Avicenne avait proposé la solution suivante : « Dieu connaît tout, du moindre atome au plus grand corps (le particulier), et ce d'une manière universelle. »

Une telle conciliation verbale ne saurait être admise par un logicien soucieux de rigueur. Pour Averroès, il s'agit là encore d'un problème illusoire, dû au mode de raisonnement consistant à assimiler la science divine à la science humaine, malgré leur différence de nature. « Notre science, écrit-il, est (un effet) causé par la chose connue. Sa création est donc subordonnée à celle de la chose, et elle change à mesure du changement de la chose. Mais la Science que Dieu – glorifié soit-Il – a de l'Univers est à l'inverse de cela. Elle est (elle-même) ce qui cause la chose connue, qui est aussi la chose existante. Celui qui assimile l'une de ces sciences à l'autre identifie l'une à l'autre les essences de



deux contraires, et c'est là le paroxysme de l'ignorance. »

Pour notre philosophe, l'erreur des théologiens, de Fârâbî et d'Avicenne est due à l'emploi de termes non rigoureusement définis. Connaître, pour eux, c'est percevoir les choses dans leur juxtaposition, alors que ce devrait être discerner clairement l'ordre et l'harmonie qui règnent dans les choses et entre elles. La vraie connaissance a pour objet non les choses séparées, mais leur lien ; et la raison humaine n'est autre que cet ordre dans l'esprit qui correspond à l'ordre de l'univers. Cet ordre lui-même provient de Dieu ; c'est le Don, le Lien, dont il a été question plus haut. Étant cause de Tout, la Science de Dieu est absolument parfaite et noble. La nôtre, en tant qu'elle n'est que l'effet des choses, reste toujours imparfaite, dans la mesure où nous restons toujours en deçà de saisir tout l'ordre et toute l'harmonie qui règnent dans l'Univers. « La Science de Dieu, écrit Averroès, ne doit être qualifiée ni de particulière ni d'universelle. Elle est la Source de tout l'ordre dans le monde. » C'est cela que voulaient dire « les anciens philosophes (qui) affirmaient que l'Intelligence divine, c'est toutes les intelligences, tous les êtres, mais d'une manière plus noble et plus parfaite ».

3 – Dans ses réfutations aux objections de Ghazâlî contre les philosophes, Averroès montre que celui-ci ne connaissait pas les propos des philosophes par leurs textes, mais qu'il s'était contenté de les étudier au travers de la présentation qu'en fit Avicenne, « d'où son incompetence en la matière », car les thèses des philosophes « se fondent sur des principes qui doivent être discutés d'abord. Si l'on admet ensuite ces principes, et que l'on reconnaît les conclusions auxquelles ils disent être parvenus par la démonstration, aucune de ces objections n'a plus lieu d'être contre eux ». D'où la vanité des objections de Ghazâlî. Contrairement à ce que prétend ce dernier, les philosophes, d'après Aver-



roès, ne contestent pas la religion, « car il n'est pas question, pour les philosophes qui croient à la divinité, de discuter et de polémiquer contre les principes de la religion. En effet, puisque toutes les sciences (les sciences théorétiques) reposent sur des principes propres, et que celui qui les aborde se doit de les admettre sans en discuter la véracité, il en va de même, et à plus forte raison, pour la science pratique qu'est la religion ». Ghazâlî, lui, ne respecte pas ce procédé, puisqu'il réfute les philosophes sans « citer les motifs qui les ont poussés à soutenir leurs opinions, ce qui eût permis au lecteur de comparer ces motifs aux propos auxquels Ghazâlî lui-même recourt pour flétrir les propos des philosophes ». Ainsi, « la plupart des arguments que cet homme a opposés aux philosophes ne sont que des doutes survenus en confrontant certaines de leurs affirmations à d'autres » ; et cette manière de réfuter est « la plus inconsistante et la plus basse qui soit, car elle ne garantit point d'assentiment fondé sur la démonstration ni sur la persuasion ».

Contrairement à la critique ghazâlienne de la philosophie, la critique qu'Averroès adresse à l'ash'arisme passe par l'exposition des principes et des prémisses sur lesquels cette école fonde sa doctrine. Après avoir minutieusement examiné ceux-ci, Averroès explique que « les procédés auxquels recourent les ash'arites pour confirmer leurs interprétations ne sont en accord ni avec le commun ni avec l'élite, car ils ne satisfont pas, si on les examine, aux conditions de la démonstration (...). Nombre des principes sur lesquels reposent les connaissances des ash'arites relèvent de la sophistique, car ces gens nient plus d'une vérité nécessaire, comme celle de la permanence des accidents, de l'influence des choses les unes sur les autres, de l'existence de causes nécessaires aux effets, des formes substantielles, et des causes secondes. Ceux des leurs qui ont spéculé sur ces questions ont fait injure aux musulmans, puisqu'une fraction des ash'arites taxe



d'infidélité (*kufr*) quiconque ne connaîtrait pas l'existence du Créateur par les méthodes qu'ils ont inventées à cette fin dans leurs ouvrages... ». La principale cible de la critique d'Averroès aux ash'arites sera donc l'ensemble de principes épistémologiques qui fondent la théologie de cette école, et que nous avons évoqués précédemment : le principe de la discontinuité, qui a pour corollaire la négation de la permanence des accidents ; le principe de la contingence, et son corollaire la négation de l'existence des causes nécessaires aux effets. Pour ce qui est du troisième principe – l'analogie du connu à l'inconnu –, nous avons vu qu'Averroès a critiqué l'utilisation qu'en fit Avicenne pour concilier deux mondes totalement hétérogènes. Fondée sur de tels principes, la méthode des ash'arites ne peut prétendre à la rigueur de la méthode démonstrative, ce qui la rend inapte à emporter l'adhésion des savants et des philosophes. Mais comme elle ne s'en tient pas non plus aux « données obvies du dogme que le Texte révélé a voulu inciter la masse à observer », elle reste tout aussi inapte à édifier les gens du commun. Elle corrompt l'esprit des masses et suscite l'opposition des philosophes. « Une comparaison attentive entre l'ensemble (des principes ash'arites) et l'intention du Texte révélé montre qu'ils ne sont pour la plupart qu'un ramassis d'assertions inventées par eux et d'interprétations innovatoires. »

4 – Cela nous amène au quatrième des grands thèmes explorés par Averroès : l'élaboration d'une méthodologie permettant de « se conformer au sens apparent » du Texte. Averroès se rattache ici à Ibn Ḥazm, tout en développant le zâhirisme de celui-ci d'une manière telle que la source de référence adoptée ne soit plus uniquement la littéralité des textes, mais également « l'intention du Texte révélé ». Cet élargissement confèrera au zâhirisme un caractère plus rigoureusement « démonstratif ». Comme celle d'Ibn Ḥazm, la méthode d'Averroès est de s'en tenir au sens appa-



rent du Texte révélé, et de ne pas pousser l'interprétation (*ta'wil*) – si celle-ci se révèle indispensable – au-delà du « déplacement de la signification d'une expression du sens propre vers le sens figuré », sans déroger à l'usage de la langue des Arabes. Lorsque l'on n'arrive pas à saisir un sens, il faut recourir à l'examen inductif de l'ensemble du Texte révélé. A ces éléments, Averroès ajoute la nécessité de prendre en compte « l'intention du Texte révélé ». Suivant cette méthodologie, Averroès parvient à établir que les vérités attestées par la voie « indicationnelle » de la Révélation et celles prouvées par la méthode « démonstrative » des philosophes sont en accord et en harmonie. « En étudiant le Livre précieux, écrit-il, on s'apercevra que (les arguments utilisés dans le Coran pour éveiller les hommes à la création du monde et à l'existence du Créateur) sont de deux sortes : premièrement, montrer la sollicitude exercée par Dieu sur l'homme, et le fait que toute chose fut créée à son intention. Nous nommerons ceci "la preuve par la sollicitude". Deuxièmement, montrer que Dieu a inventé les substances des choses existantes : Il a ainsi inventé la vie dans les corps (inanimés) ainsi que les perceptions sensorielles et la raison. Nous appellerons ceci la "preuve par l'invention". » Cette argumentation qui recourt à la preuve par la sollicitude et à la preuve par l'invention pour établir l'existence de Dieu, qui est accessible à l'esprit du commun, compte tenu de la simplicité et de la clarté de ces preuves, et qui concorde avec les preuves apportées dans la Révélation, puisque c'est le Texte révélé qui la suggère, « est foncièrement la même que celle de l'élite (...). Les deux types de connaissance ne diffèrent que par la quantité de détails qu'ils fournissent. Le commun se contente de connaître la sollicitude et l'invention selon un mode de connaissance primitif basé sur la sensibilité, tandis que les savants ajoutent à cette connaissance par la sensibilité la connaissance de la sollicitude et de l'invention



par la démonstration. Dans ces deux modes de connaissance, les savants ne surpassent pas le commun uniquement par la quantité de leur savoir (la quantité des détails qu'ils connaissent), mais également par la profondeur de leur connaissance d'une seule et même chose ».

En étendant cette méthodologie au traitement des autres questions soulevées par les théologiens, on s'aperçoit, à la fois par les preuves apportées dans la Révélation et par la méthode démonstrative, que la négation des natures individuelles des choses et de l'efficiences des causes, que la compréhension théologique du libre arbitre et du déterminisme divin, etc., ne sont que des « interprétations innovatoires », dépourvues d'appuis scripturaux explicites et non comprises dans l'intention du Texte révélé. A partir de ces considérations, Averroès parvient à établir ceci : il n'y a pas d'antagonisme ni de contradiction entre la sagesse et la religion : « la sagesse est la compagne et la sœur de lait de la religion ». Si l'une diffère certes de l'autre par ses prémisses, ses principes et ses méthodes d'argumentation, toutes deux concourent au même but : l'acquisition de la Vertu. Toutes deux visent également la Vérité, et « une Vérité n'en contredit pas une autre, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur ». Par conséquent, s'il arrive qu'une opinion attribuée à la philosophie contredise la religion, ou qu'une opinion prétendument religieuse contredise la philosophie, il ne peut s'agir que « d'une opinion sans fondement dans la Révélation (comme le sont dans l'ensemble les opinions des théologiens), ou d'une opinion philosophique erronée, *i.e.* une fausse interprétation de la philosophie » (telles les interprétations d'Avicenne).

Le discours philosophique averroïste est donc un rationalisme critique et réaliste. Sur le plan cognitif, Averroès s'affranchit de l'hégémonie du système épistémologique consacré en Orient principalement par

l'école de Harrân<sup>27</sup>, et par le néo-platonisme en général. D'autre part, sur le plan idéologique, il s'affranchit de la conjoncture sociohistorique qui avait engendré le rêve de la « Cité vertueuse » de Fârâbî et la « philosophie orientale » avicennienne, ce qui lui permit d'établir un nouveau regard sur le rapport entre religion et philosophie, regard fondé sur un rationalisme réaliste permettant de préserver l'identité et l'indépendance de chacun de ces deux domaines, pour les faire concourir à un même objectif : la recherche de la Vérité.

Le discours averroïste s'inscrit dans le cadre du discours rationaliste, réaliste et critique de la pensée arabo-islamique à l'époque des Almohades au Maghreb et en Al-Andalus. Ce discours est lui-même le reflet d'une lutte politique, tantôt latente tantôt ouverte, entre les califats abbasside et fatimide, et un Maghreb ayant pu se soustraire, avec Al-Andalus, à l'autorité du califat abbasside depuis l'origine de celui-ci. Une attitude de réserve, en politique, s'exprime dans le domaine de la pensée par une philosophie critique. Le réalisme critique averroïste ne fut pas seulement le prolongement d'une tendance inaugurée par des philosophes andalous antérieurs

---

27. Les « Sabéens » de la cité de Harrân étaient une communauté religieuse anciennement implantée dans le nord de la Mésopotamie. D'après ce que l'on connaît de leur tradition religieuse, les Harrâniens reconnaissaient comme prophètes Agathodémon et Hermès – qui furent identifiés à Seth et Idrîs – ainsi qu'Orphée. Ils croyaient en l'existence d'un Créateur transcendant, accessible seulement par l'intermédiaire d'esprits intercesseurs – dont les Intelligences logeant dans les sphères des sept planètes – à la réalité desquels pouvait accéder l'âme humaine purifiée. Bien que leur communauté se soit vue longtemps contester le droit à l'existence sous le pouvoir musulman, elle donna à la culture arabo-islamique nombre de savants éminents. Leur héritage scientifique est l'une des principales voies par laquelle la tradition hermétiste put s'infiltrer dans la culture arabo-islamique.



tels Avempace<sup>28</sup> et Ibn Tufayl. Il fut plutôt l'aboutissement d'un grand courant critique mû en permanence par un seul souci : « renvoyer à l'Orient sa marchandise<sup>29</sup> ». C'est ce même souci que reflétèrent le zâhirite Ibn Ḥazm dans le domaine de la science de la Loi, le grammairien Ibn Maḍâ'<sup>30</sup> de Cordoue dans la grammaire, le « Mahdî » Ibn Tûmart dans la théologie, et Averroès en philosophie.

Avec Averroès, c'est donc une conception radicalement nouvelle du rapport religion-philosophie qui se dessine : il faut relever la rationalité dans ces deux domaines à l'intérieur même de chacun d'eux. La rationalité dans la philosophie se fonde sur l'observa-

28. Abû Bakr Muhammad b. Yahyâ b. al-Sâ'igh Ibn Bâjja, l'Avempace des Latins (ob. 533/1138). Natif de Saragosse à la fin du v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle, il se réfugia à Séville à la suite de la prise de sa ville natale par Alphonse I<sup>er</sup> d'Aragon. Il y exerça la médecine, ainsi qu'à Grenade. Il fut empoisonné par ses confrères médecins à la cour de Fès. Il est l'un des premiers grands noms de la philosophie en Al-Andalus, à l'époque almoravide. On lui connaît plusieurs commentaires de traités d'Aristote (Physique, Météorologie, Histoire des animaux). La plupart de ses écrits sont restés inachevés. Le traité qui lui valut sa renommée est le *Tadbîr al-mutavvahhid* (« Le Régime du solitaire »). Il imprima à la philosophie en Al-Andalus une direction originale qui trouverait son expression achevée dans l'œuvre d'Averroès.

29. Allusion à la phrase célèbre d'un oriental, le vizir bûyide Sâhib b. 'Abbâd, grand amateur de lettres, qui, ayant lu un jour l'anthologie littéraire d'un auteur andalou, Ibn 'Abd Rabbih, fit cette remarque : « C'est notre marchandise que l'on nous renvoie ! »

30. Ahmad b. 'Abd al-Rahmân b. Muḥammad Ibn Maḍâ' (513-592/1119-1195). Grand grammairien de Cordoue, il est principalement connu pour son *Kitâb al-Radd 'alâ al-nuḥât* (« La Réfutation des grammairiens »). Ibn Maḍâ' y critique le principe de la motivation (*ta'lîl*) des flexions désinentielles de la langue arabe. Les théories des grammairiens orientaux affirmaient en effet que les noms et les verbes dans la phrase arabe étaient affectés de telle ou telle flexion du fait de leur fonction syntaxique, considérée comme le « motif » (*'illa*) de la flexion en question. On voit les affinités de cette démarche avec celle des juristes (shâfi'ites en particulier), pour qui les qualifications juridiques devaient également avoir un « motif ». L'illicéité du vin, par exemple, avait pour motif son « caractère enivrant » (*iskâr*) (en vertu duquel la qualification d'illicéité pouvait être étendue à toute boisson comportant le même caractère). Ibn Maḍâ' pensait donc que les phénomènes grammaticaux ne pouvaient être expliqués, mais seulement constatés et déduits à partir du seul donné linguistique.



tion de l'ordre et de l'agencement du monde et, par là, sur le principe de la causalité, tandis que la rationalité dans la religion se fonde sur la prise en considération de l'« intention du Législateur », dont la finalité ultime est d'inciter à la vertu. La notion d'« intention du Législateur » dans le domaine des sciences traditionnelles correspond à celle de « causes naturelles » dans les sciences rationnelles. Tels sont les principes sur lesquels repose le « démonstrationnalisme » d'Averroès. Postérieurement viendront Shâtibî<sup>31</sup> et Ibn Khaldûn<sup>32</sup> qui, sur ces mêmes principes, opéreront

31. Abû Ishâq b. Mûsâ al-Shâtibî (ob. 790/1388). Juriste andalou natif de Grenade. Il conjugue dans sa formation les sciences traditionnelles et rationnelles. Il est l'auteur d'un *Kitâb al-I'tisâm*, traité contre les hérésies, et d'un ouvrage capital traitant de la science des sources/fondements du Droit, les *Muwâfaqât fî usûl al-sharî'a*. Vivant à une époque de déclin de la culture de la pensée en Al-Andalus, il ressent péniblement la situation intellectuelle et sociale de son temps : omniprésence du soufisme des confréries, prédominance du « conformisme imitatif » (*taqlid*) en matière de Droit. Cet état de choses a sans doute grandement influencé son projet réformateur de refondation des sources/fondements du Droit sur les « intentions [*maqâsid*] du Législateur », i.e. l'intérêt général, pendant de la « cause finale » (le bien) d'Aristote, que Shâtibî, dans la lignée de l'averroïsme, veut substituer au vieux principe de l'analogie juridique. Bien que le projet de Shâtibî soit resté sans effets en raison du déclin général d'Al-Andalus à son époque, sa pensée juridique est néanmoins restée présente dans tout le Maghreb. Muḥammad 'Abduh, qui le tenait en grande estime, connut les *Muwâfaqât* et l'*I'tisâm* à l'occasion d'un voyage en Tunisie. Plus récemment, le grand réformateur fondamentaliste et homme politique marocain 'Allâl al-Fâsi se réclama de Shâtibî.

32. 'Abd al-Rahmân Muḥammad Ibn Khaldûn (732-808/1332-1406). Né à Tunis d'une famille andalouse de savants et de fonctionnaires, il étudia les sciences coraniques et linguistiques, la Tradition et la jurisprudence. En 753/1352, il s'installa à Fès à la cour du Sultan marinide Abû 'Inân. C'est là qu'il entra en contact avec les pensées d'Avicenne et d'Averroès. Il fréquenta divers centres de pouvoir au Maghreb et en Al-Andalus, avant de se retirer en 776/1375 pour composer son ouvrage le plus important, la *Muqaddima*, qui fut l'introduction à son histoire du monde, le *Kitâb al-'Ibar*. Il entra au service du sultan mamelûk, et exerça la fonction de juge suprême mâlikite en Égypte. Dans sa *Muqaddima*, il pose les principes d'une science nouvelle et indépendante qui se définit par son objet : l'ensemble de la civilisation humaine. Il s'est illustré par une critique de l'historiographie islamique et a proposé une méthode de vérification des données historiques fondée sur des lois inhérentes à l'histoire. La grande originalité de ses conceptions a conduit certains à saluer en lui le fondateur de la critique historique et le précurseur de la sociologie moderne.

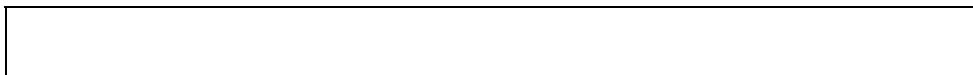
respectivement la « mise en raison » de la Révélation et de l'histoire.

*Shâtibî et les propositions générales (kulliyyât) de la Loi révélée (sharî'a)*

Vision systématique et axiomatique et recours à la notion d'« intentions » comme principe pour mettre en raison un domaine de la pensée où n'a pas cours le principe de causalité efficiente (mécanique) deviendront les deux éléments caractéristiques et fondateurs de la pensée théorique en Al-Andalus, mûrie par Averroès dans ses aspects théologique et philosophique, et qu'adoptera plus tard Shâtibî dans sa tentative de refondation des sources/fondements du Droit.

Comment faire reposer la rationalité dans les sciences juridiques sur le « catégorique » (*qaṭ'*) – équivalent de la « certitude » dans les sciences rationnelles – alors que l'on sait que ces sciences reposent sur la transmission (*naql*) et ne sont pas issues de la raison ? C'est fort possible, assure Shâtibî, à condition d'adopter la méthode démonstrative et de fonder les sources/fondements sur les « propositions générales de la Loi » et sur les « intentions du Législateur ». Les « propositions générales » de la Loi sont l'équivalent des « propositions rationnelles » des sciences théoriques. Quant aux intentions du Législateur, elles représentent la « cause finale » qui ordonne la rationalité de la Loi.

Soit. Mais comment aboutir aux « propositions générales » dans la Loi, sachant que la Loi se constitue d'injonctions et de proscriptions portant sur des cas particuliers ? On parvient à ces propositions générales de la même manière qu'à celles des sciences théoriques, répond Shâtibî : par l'examen (*istiqrâ'*) de l'ensemble des propositions particulières de la Loi, dont on déduira les propositions générales. Certes, ces propositions générales seront issues d'une induction par énu-



mération<sup>33</sup>. Mais elles sont malgré tout catégoriques, tout comme les « propositions générales de la langue arabe » – *i.e.* les règles de la grammaire – et les propositions des autres sciences inductives semblables à la grammaire.

Les propositions générales de la Loi sont des qualifications catégoriques parce que la procédure inductive dont elles sont issues est soumise aux mêmes instances que dans les sciences démonstratives. Selon Shâtibî, ces instances sont au nombre de trois : 1) L'universalité et la généralité. Les prescriptions légales possèdent effectivement ces deux qualités puisqu'elles s'appliquent à l'ensemble des humains responsables au regard de la Loi (*mukallafûn*), et que leur application n'est pas circonscrite à un temps ou à un lieu donnés. 2) La permanence et l'immutabilité. Les prescriptions légales sont en effet permanentes et immuables : ce qui est prescrit comme impératif (*wâjib*) le reste, ce qui est prescrit comme illicite (*ḥarâm*) aussi. Ce qui est donné comme cause (*sabab*) reste cause ; ce qui est donné comme condition (*shart*) reste condition<sup>34</sup>. 3) La souveraineté, *i.e.* « le fait, pour une science, d'être absolument jugeante et non soumise à

---

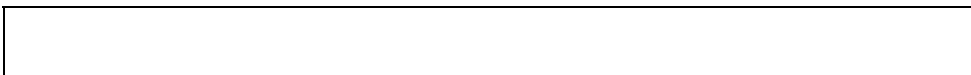
33. L'induction par énumération, synonyme de l'induction formelle, est l'opération par laquelle on énumère les espèces différentes composant un genre, afin d'en conclure une proposition relative à celui-ci. Dans la perspective juridique de Shâtibî, elle revient à énumérer toutes les prescriptions particulières issues des Sources juridiques (Livre, Tradition) portant sur un point donné afin d'en tirer une *proposition générale*. Du point de vue de la logique, ce mode de raisonnement est parfaitement rigoureux et probant, à condition que le nombre de cas concernés soit fini et complètement énuméré, ce qui est évidemment le cas dans la méthode de Shâtibî. C'est ce qui autorise à dire que les propositions générales de la Loi, bien que « conclues à partir d'une induction par énumération », sont *catégoriques*.

34. Dans la terminologie de la science des sources/fondements du Droit, la « cause » et la « condition » sont des modalités affectant certains faits, et justifiant la qualification juridique de ces faits. On dira par exemple que la contrainte est la « cause » en vertu de laquelle la consommation de la chair d'une bête morte est licite, et que l'accession à la majorité de l'orphelin est la « condition » à laquelle la remise de son pécule à cet orphelin par son tuteur est obligatoire.



jugement ». En effet la Loi se constitue d'injonctions et de proscriptions sur lesquelles aucune autorité ne prévaut. La Loi satisfait donc aux conditions d'une science démonstrative, et, bien que « donnée » et non produite par la raison, « elle est l'égale des sciences rationnelles en ce qu'elle délivre une connaissance catégorique (...). Car la science dans le domaine de la Loi consiste en un examen ordonnant des éléments dispersés, de sorte que ces éléments se présentent à la raison comme un ensemble de propositions générales universelles non caduques et non obsolètes, jugeantes et non soumises à jugement. Telles sont également les caractéristiques des propositions générales rationnelles. Celles-ci sont déduites d'un examen dont l'objet est l'univers, et l'univers est une chose "donnée", non une construction de la raison. De ce point de vue les propositions générales rationnelles ne diffèrent aucunement des propositions générales de la Loi ».

Telles sont pour Shâtîbî les propositions générales de la Loi, ou prémisses de la procédure démonstrative dans le domaine de la science des sources/fondements du Droit. Quant aux « intentions du Législateur », pendants de la causalité dans le domaine de la Loi, il en compte quatre principales : 1) La Loi a été instituée pour préserver les intérêts des hommes. Ces intérêts sont de trois sortes : vitaux, utilitaires et superflus. L'être humain a cinq intérêts vitaux : la préservation de sa vie, de sa santé mentale, de son espèce, de sa propriété et de sa religion. Les intérêts utilitaires, tels que l'habillement, le logement, etc., ne peuvent être parfaitement circonscrits. Quant au superflu, il varie à l'extrême : le parfum, le luxe vestimentaire, domestique, etc. 2) Communiquer. La Loi est destinée à être comprise. La Loi ayant été révélée dans la langue et dans l'environnement social des Arabes, il faut pour la comprendre se référer à leurs usages linguistiques et sociaux. 3) Déterminer les obligations. La règle générale en la matière veut que « l'homme ne puisse, du



point de vue de la Loi, et quand bien même cela serait rationnellement possible, être obligé à une action dont il est incapable». Car « Dieu n'impose à chaque homme que ce qu'il peut porter<sup>35</sup> ». 4) « Soustraire l'homme responsable au regard de la Loi divine à la sollicitation de ses passions afin qu'il soit un serviteur de Dieu de par son libre choix comme il l'est par nécessité. »

Telles sont les « intentions » à prendre en considération lorsque l'on détermine une qualification légale. Elles sont au nombre de quatre. Les « intentions » ne se rapportent-elles pas aux « causes » d'Aristote, qui sont également quatre ? Ne peut-on par exemple rapprocher la « cause matérielle » et la « capacité à remplir les obligations » ? La « cause formelle » et l'« usage des Arabes » ? La « cause efficiente » et « l'intention de soustraire l'homme à l'emprise de ses passions » ? La « cause finale » et l'« intérêt des hommes » ? Disons pour le moins que le modèle de rationalité reconnu de référence dans la méthode démonstrative à l'époque médiévale était le modèle aristotélicien, et qu'il n'est donc guère étonnant de relever des traces de ce modèle dans toutes les tentatives de mettre en raison des systèmes de pensée, tant des systèmes purement théoriques, comme les sciences rationnelles (Averroès), que des disciplines inscrites dans un cadre rationnel, comme la science des sources/fondements du Droit (Shâṭibî) et l'interprétation de l'histoire (Ibn Khaldûn).

*Ibn Khaldûn et les « propriétés naturelles de la civilisation » (ṭabâ'î' al-'umrân)*

Dans l'introduction de ses *Prolégomènes*, Ibn Khaldûn explique qu'ayant pris connaissance des ouvrages des historiens, et constaté combien ces ouvrages regor-

---

35. Coran, II 286.



geaient de récits rapportant des faits inadmissibles par la raison tels qu'ils étaient présentés, il résolut de composer un ouvrage d'histoire, ouvrage dont il dit : « J'ai levé grâce à ce livre un voile sur les conditions de l'émergence des générations, et l'ai divisé en chapitres, traitant aussi bien de récits historiques que du sens des événements. J'y ai élucidé les causes inhérentes à la genèse de la civilisation et des dynasties (...). C'est en somme un commentaire sur les conditions de la civilisation et de l'urbanisation (*tamaddun*), sur les caractéristiques propres à la vie des hommes en société, qui permet au lecteur de jouir de la connaissance des causes de la formation et du développement des faits de civilisation, et de comprendre comment les fondateurs de dynastie ont constitué leur pouvoir. »

On le voit clairement, il s'agit bien là d'un projet pour faire à son tour de l'histoire une science fondée sur la démonstration, pour élever l'histoire, auparavant simple activité de compilation de « récits au sujet des guerres et des dynasties, ainsi que des siècles les plus reculés, sujets à maintes exagérations, et que l'on se plaît à citer en exemples », au rang d'une pratique scientifique fondée sur « l'examen rigoureux des récits, l'explication des faits et de leur genèse par la causalité, et la connaissance approfondie du comment et du pourquoi des faits ». Ainsi conçue, l'histoire fera donc partie des sciences démonstratives : « Elle a son fondement et ses racines dans la sagesse (la philosophie), et mérite amplement d'être comptée comme une de ses sciences. »

Comment faire de l'histoire une science, alors que l'objet de l'histoire, ce sont des faits particuliers, ponctuels, inscrits dans leurs conditions temporelles et spatiales propres, et ayant chacun leurs propres causes, immédiates et lointaines ? Ibn Khaldûn répond que, si l'histoire consiste bien en « récits d'événements », qui sont des faits particuliers, il n'en est pas moins possible de faire le premier pas d'une démarche

susceptible d'ériger l'histoire en science, si l'on parvient à mettre le récit en conformité avec le réel d'une manière telle que ce récit ne nous informe plus seulement sur la situation dans le temps ou dans l'espace de l'événement qu'il rapporte, mais aussi sur les causes qui l'ont rendu possible, de sorte que le récit nous représente l'événement sous une forme rationnellement intelligible.

Par conséquent, la tâche prioritaire de l'historien qui cherche à rendre l'histoire scientifique est d'élaborer un « critère juste » d'après lequel il évaluera les récits rapportés, et distinguera ceux qui sont conformes au réel de ceux qui ne le sont pas. Ce critère réside dans la connaissance des « propriétés naturelles de la civilisation ». En effet, « la civilisation (*'umrân*), en ses conditions diverses, a des propriétés naturelles (*tabâ'i*) auxquelles doivent être ramenés les récits, et en fonction desquelles les traditions relatées (*riwâyât*) et les paroles des anciens (*âthâr*) doivent être appréciées ». On ne pourra donc mettre en raison l'histoire, *i.e.* soumettre à la consistance rationnelle la représentation du réel que donne le récit, qu'en « connaissant les propriétés naturelles de la civilisation ». Cette voie « est la plus sûre pour l'examen des récits rapportés et pour la distinction entre le vrai et le faux. Elle passe avant l'examen selon la méthode de la critique des rapporteurs<sup>36</sup>. On ne devrait recourir à cette dernière

36. Méthode de critique externe utilisée par les savants musulmans dans les sciences traditionnelles, et codifiée en particulier dans son application à la science du *hadîth*. Elle consiste à vérifier une donnée transmise (*khabar*) en procédant à l'examen de la chaîne des rapporteurs (*isnâd*) par l'intermédiaire desquels cette donnée est parvenue jusqu'à nous. Deux critères principaux sont pris en compte : la *continuité* de la chaîne, qui garantit que l'information a pu se transmettre de façon ininterrompue de l'origine jusqu'au point d'arrivée ; la *crédibilité* des rapporteurs, garants de la véracité de la donnée transmise. A cette fin, le critique procède à la justification (*ta'dîl*) ou à l'improbation (*tajrîh*) de chaque rapporteur, surtout d'après des critères de moralité. Cette méthode devait rester à peu près la seule démarche critique utilisée systématiquement par les historiens dans la culture arabo-islamique, ce que leur reprochera Ibn Khaldûn qui

qu'après qu'ait été établi que le récit en lui-même est possible ou impossible. Si celui-ci est impossible, point n'est besoin de procéder à la critique des rapporteurs ». En d'autres termes : « La règle à appliquer pour discerner le vrai du faux dans les récits à partir de ces notions de possibilité et d'impossibilité est d'examiner la société humaine, c'est-à-dire la civilisation, en y distinguant les états qui l'affectent de par son essence et selon sa nature, ceux qui l'affectent par accident et qui ne doivent pas être pris en compte, et ceux qui ne peuvent l'affecter. » Les « propriétés naturelles de la civilisation » sont donc, dans la science de la société humaine, des « propositions générales ». Puisque les faits se produisent en vertu d'une nature propre à la civilisation, et qu'ils sont donc nécessaires, ils sont régis par le principe de la causalité, tout comme les autres choses créées : « Toute chose créée dans le monde sublunaire, qu'elle soit essence ou acte animal ou humain, exige nécessairement une cause qui la précède, grâce à laquelle elle s'inscrit dans la "permanence de l'habitude"<sup>37</sup>, et parvient à son achèvement. » Il s'agit ici des causes que peut cerner la raison, celles par lesquelles la raison établit la rationalité des choses. Ce sont « les causes naturelles apparentes, dont (la raison), en les appréhendant, discerne l'ordre et l'agencement ». Quant aux causes métaphysiques et aux « causes invisibles », comme les intentions et les volontés humaines, ce sont des phénomènes psychi-

---

rejettera ce critère externe de validité pour ce qui est des données concernant les faits (*wâqi'ât*), dont la « véracité dépend exclusivement de leur conformité [*mutâbaqa*] au monde extérieur » (Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, éd. Dâr al-Jil, Beyrouth, s.d., p. 41).

37. Pour Ibn Khaldûn, qui réutilise ici une formule du théologien ash'arite bagdadien Bâqillânî (m. 403/1013), l'« habitude » (*'âda*) n'est plus exposée à la « rupture » depuis la fin de la période de prophétie, à laquelle pouvait se produire des miracles. La récurrence des faits du monde naturel et humain est donc parfaitement assurée, ce qui rend possible une science des propriétés naturelles de la civilisation.

ques, qui ne peuvent faire l'objet de la connaissance causale.

Certains faits relevant des propriétés naturelles de la civilisation et liés intrinsèquement à elles sont cependant dans une certaine mesure déterminés par la Loi révélée. Doit-on exclure ces faits de la rationalité, et les attribuer à des « causes invisibles », ou faut-il tout de même leur imputer une rationalité propre ? Ibn Khaldûn répond à cette question en averroïste. Il justifie les prescriptions légales ayant trait à la civilisation, au pouvoir et à l'organisation étatique par le fait qu'elles procèdent de l'« intention du Législateur ». Leur rationalité réside dans le fait qu'elles procèdent de la considération de l'intérêt général (*maṣlaḥa*). Ainsi par exemple, le Législateur n'a imposé la « naissance qurayshite » comme condition de l'accession au califat que parce que la « solidarité tribale » (*aṣabiyya*) la plus propre à assurer la prépondérance d'un peuple sur les autres à l'époque du Prophète était celle des Qurayshites. « S'il est entendu que la naissance qurayshite fut posée comme condition de l'accession au califat pour éviter les conflits, grâce à leur "solidarité tribale" (celle des Qurayshites) et à leur prépondérance, et que le Législateur ne fait pas des lois déterminées pour une seule génération, époque ou nation, on saura que cette clause se ramène à celle de la compétence (*kifāya*)<sup>38</sup>. On rattache alors l'une à l'autre, et on

38. Dans un traité devenu classique, un juriste shâfi'ite de Bagdad, Mâwardî (ob. 450/1058), avait exposé, à la demande du Calife al-Qâdir, la position de son école en matière de droit public. Il avait édicté sept conditions d'accession à la charge califale, auxquelles il ajoutait la naissance qurayshite. Ibn Khaldûn ramène pour sa part ces conditions à quatre points : la science (*ilm*) ; l'honorabilité (*adâla*) ; l'intégrité de la vue, de l'ouïe et l'absence d'infirmité corporelle ; la compétence (*kifāya*), définie comme le courage et la force nécessaire pour protéger l'État (voir *Al-Muqaddima*, éd. Dâr al-Jîl, Beyrouth, s.d., p. 213). Alors que Mâwardî, en posant l'exigence de la naissance qurayshite, cherchait à légitimer un pouvoir en place, celui des Abbassides, Ibn Khaldûn, lui, ramène cette prescription à l'exigence de « compétence », l'inscrivant ainsi dans les lois de l'histoire qu'il cherche à fonder.



généralise l'application du motif qui justifiait l'exigence de la naissance qurayshite : la solidarité tribale. Par conséquent, nous trouvons nécessaire que celui qui a la charge des affaires des musulmans appartienne au peuple dont la solidarité tribale est la plus forte, supérieure à celle de ses contemporains, pour que ce peuple puisse forcer les autres à le suivre et que l'unification générale permette une défense efficace. » Ainsi le veulent les propriétés naturelles de la civilisation : « Ce qui se produit dans le monde confirme ce que nous disons. Seul qui domine une nation ou un peuple est capable de diriger ses affaires. » La prescription divine elle-même se conforme donc ici aux propriétés naturelles de la civilisation. En effet, « il est bien rare que l'ordre divin aille à l'encontre de l'ordre du monde ».

Ce survol épistémologique de la pensée philosophique dans la société arabo-islamique nous a révélé deux moments distincts dans l'histoire de la conscience de cette société. Le premier de ces deux moments eut pour fond épistémologique le dispositif de la métaphysique émanationniste, et pour fond idéologique la fusion entre religion et philosophie. Il fut dominé par un esprit spiritualiste et idéaliste, qui amena les forces sociales de progrès à sublimer dans le rêve leur impuissance à concrétiser leurs aspirations. Le second moment fut inauguré épistémologiquement par les apports critiques d'Ibn Ḥazm et d'Ibn Tûmart, et idéologiquement par la tournure du conflit politique entre le califat abbasside, promoteur d'une pensée où le temporel s'« absolutise » dans la religion, et un État maghrébin-andalou dont l'existence même constituait la preuve que la pluralité du « temporel » pouvait exister au sein de l'unité religieuse.

Telle est la portée profonde de la problématique posée par la pensée philosophique en Islam en Orient



**et en Occident. La philosophie n'a donc jamais été un article d'importation, un corps étranger dans la société arabo-islamique, mais l'expression d'une expérience originaire : la philosophie fut le reflet des problèmes et des souffrances de la société, le porte-parole de ses espérances et de ses rêves. C'est elle qui en fut réellement la conscience.**