

© The Author(s), 2024. Published by Cambridge University Press.

NOUVEAUX FRAGMENTS  
DE *KITĀB AL-FUTYĀ* D'AL-ĜĀḤIẒ  
DANS LES *MAQĀLĀT*  
D'ABŪ AL-QĀSIM AL-BALḤĪ

ZIAD BOU AKL

*École pratique des hautes études, Paris*

*Email : ziad.bouakl@ephe.psl.eu*

**Résumé.** Les *maqālāt* d'Abū Qāsim al-Balḥī contiennent un certain nombre de passages consacrés aux questions de théorie juridique. La source la plus importante qu'on y trouve est un ensemble d'extraits de *K. al-futyā*, un traité juridique d'al-Ĝāḥiẓ dont il ne restait jusqu'à présent que des fragments renfermant les critiques adressées par al-Nazzām aux compagnons du Prophète. Dans cet article, je fournis une traduction de ces extraits précédée d'une étude du texte et de sa place dans l'histoire de la théorie juridique durant cette époque de formation de la pensée islamique.

**Abstract.** The *maqālāt* of Abū Qāsim al-Balḥī contain several passages devoted to legal theory. The most important source found there is some extracts of *K. al-futyā*, a legal treatise by al-Ĝāḥiẓ of which until now only fragments remained, containing the criticisms addressed by al-Nazzām to the companions of the Prophet. This article provides a translation of these new extracts preceded by a study of the text and its place in the history of legal theory during this formative period of Islamic thought.

L'une des grandes nouveautés de la doxographie d'Abū al-Qāsim al-Balḥī (m. 319/931) par rapport aux autres traités de *maqālāt* qui nous ont été transmis réside dans l'intérêt que son auteur semble porter aux questions de théorie juridique et à la place qu'il leur accorde aux côtés des questions proprement théologiques. Ainsi, contrairement à son contemporain al-Aš'arī qui évoque ces questions de manière lapidaire dans ses *maqālāt*, al-Balḥī consacre plusieurs sections de son traité à des questions relatives à l'accord unanime, à l'abrogation, à l'effort interprétatif, aux traditions solitaires et à celles transmises par voies multiples, qui devenaient, à cette époque, les concepts centraux de la discipline émergente des *uṣūl al-fiqh*. Il nous fournit de la sorte des informations sur les positions de ses contemporains, d'autant plus précieuses que le III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle reste pour nous un angle mort de la théorie juridique.

La source la plus importante concernant le droit que l'on trouve dans son traité est une œuvre d'al-Ġāḥiẓ (m. 255/868-9) consacrée à la théorie juridique et dont al-Balḥī a recopié de longs extraits. J'en fournis dans cet article une traduction française précédée d'une étude du texte et de sa place dans l'histoire de la théorie juridique durant cette époque de formation de la pensée islamique.

## 1. KITĀB AL-FUTYĀ

*Kitāb al-futyā*, que l'on peut rendre par «De la jurisprudence», est l'un des rares traités d'al-Ġāḥiẓ consacré au droit<sup>1</sup>. L'auteur le mentionne dans l'introduction de *Kitāb al-ḥayawān* sous le nom de *Kitāb al-futyā wa-l-aḥkām*. Cela signifie qu'il fut rédigé avant l'année 233/848. De cet ouvrage ne subsistait jusqu'au début du siècle dernier que l'introduction, qui se présente sous forme d'une lettre dédicatoire adressée par al-Ġāḥiẓ au grand juge de l'époque, Aḥmad b. Abī Du'ād<sup>2</sup> (m. 240/854).

<sup>1</sup> Les deux autres sont *K. al-aḥbār wa-kayfa taṣiḥḥu* et *K. fī ḥabar al-wāḥid* (voir *infra* note 14). Sur l'intérêt qu'al-Ġāḥiẓ portait pour le droit, voir Ignacio Sánchez, «Reading *Adab as Fiqh* : al-Ġāḥiẓ's Singing-Girls and the Limits of Legal Reasoning (*Qiyās*)», *Bulletin d'études orientales*, vol. 60 (2012), p. 203-222.

<sup>2</sup> Ce personnage, d'abord conseiller d'al-Ma'mūn puis grand juge à l'époque d'al-Mu'taṣim, fut actif dans la perpétuation de la *miḥna* et directement impliqué dans le procès et la condamnation de plusieurs «hérétiques» rebelles. Personnage très influent et très cultivé, il est généralement associé aux mu'tazilités (toutefois, Van Ess le rapproche des *ḡahmiyya* ; Josef Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra : A History of Religious Thought in Early Islam*, tr. John O'Kane et Gwendolin Goldbloom, 4 vol. [Leyde / Boston, Brill, 2017], vol. 3, p. 521-543).

Elle fut éditée une première fois en 1930 par Dawud Celebi dans la revue irakienne *Luġat al-ʿArab* sur la base de deux manuscrits ; puis une deuxième fois par ʿAbdessalam Hārūn, le grand éditeur égyptien des textes d'al-Ġāhiz, dans un des quatre volumes des épîtres d'al-Ġāhiz ; et enfin, une troisième fois, en 1965, par Charles Pellat<sup>3</sup>.

Cette introduction ne nous fournit pas d'indications précises quant au contenu de l'ouvrage. Cependant, à un certain moment, l'auteur annonce que son ouvrage

*ġāmiʿun li-ḥtilāfi l-nāsi fi uṣūl al-futyā llatī ʿalay-hā ḥtalafat al-furūʿ wa-taḍāddat al-aḥkām. Wa-qad ġamaʿtu fīhi ġamīʿa l-daʿāwa maʿa ġamīʿa l-ʿilal*<sup>4</sup>.

renferme les divergences des gens au sujet des principes à partir desquels s'opère l'extraction des cas légaux. Ce sont ces principes qui justifient les divergences des branches du droit et l'opposition des différents jugements. J'ai regroupé [dans cet ouvrage] l'ensemble des allégations à ce sujet, accompagnées de l'ensemble des causes [qui les fondent].

Comme l'indique ce passage, *K. al-futyā* est donc un ouvrage doxographique regroupant différentes opinions au sujet des principes fondateurs qui guident la promulgation des avis juridiques. À la fin de cette lettre dédicatoire, al-Ġāhiz affirme qu'il ne sera pas question dans l'ouvrage de «saut» et de «compénétration», en allusion aux deux concepts ontologiques fondamentaux de son maître muʿtazilite Ibrāhīm al-Nazzām (m. entre 220/835 et 230/845), ni de substances et d'accidents, mais uniquement de questions qui ont trait au Livre et à la *sunna*, sujets dont toute la communauté a grandement besoin<sup>5</sup>. D'après Charles Pellat, seule la lettre dédicatoire de cet ouvrage a survécu en raison de sa valeur littéraire propre, alors que le caractère désordonné et dépourvu d'esprit de système de l'ouvrage devait déplaire aux juristes des époques postérieures<sup>6</sup>. Si, contrairement à ce que suppose Pellat, les fragments retrouvés manifestent un grand esprit systématique et un très haut degré de théorisation du rapport entre sources juridiques et acte interprétatif, il n'en reste pas moins qu'au vu de la technicité qu'allait acquérir la discipline à partir de l'époque classique, notre texte

<sup>3</sup> Josef Van Ess, *Das Kitāb an-Nakḥ des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futyā des Ġāhiz* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), p. 9.

<sup>4</sup> Al-Ġāhiz, *Rasāʾil al-Ġāhiz*, éd. ʿAbdassalam Hārūn, 4 vol. (Le Caire, Maktabat al-Ḥānġī), vol. 1, p. 314, l. 8-10.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 319.6-7.

<sup>6</sup> Charles Pellat, «À propos de *Kitāb al-futyā* de Jāhiz», dans George Makdisi (dir.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (Leyde, Brill, 1965), p. 538.

se présente en effet comme une ébauche de théorie juridique. Cela lui confère, pour cette raison même, une très grande valeur historique.

À partir du v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle, on ne retiendra de ce texte que les attaques qu'al-Nazzām y porte contre les compagnons du Prophète. C'est dans ce contexte que le grand théologien et mathématicien aš'arite 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī (m. 429/1037) mentionne l'ouvrage dans sa propre doxographie, *Al-farq bayna l-firaq*<sup>7</sup>. Et c'est pour cette raison que des fragments de ce texte, citant exclusivement les opinions d'al-Nazzām au sujet des compagnons, furent conservés dans des sources ultérieures. En effet, en 1972, Josef Van Ess en publie une partie qu'il a identifiée essentiellement dans des sources chiites du v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle. Selon Van Ess, ces sources nous donnent accès, à travers *K. al-futyā*, à un ouvrage perdu d'al-Nazzām, *K. al-nakt*, consacré à une critique des compagnons qui auraient « rompu l'alliance » (d'après le sens du verbe *nakaṭa*) avec l'héritage du Prophète<sup>8</sup>. En 2014, il identifie un autre long extrait du même ouvrage d'al-Nazzām portant sur les compagnons du Prophète, toujours cité d'après *K. al-futyā* d'al-Ġāhiz, dans la somme de théorie juridique de Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210), *Al-maḥṣūl fī 'ilm al-uṣūl*<sup>9</sup>.

Ainsi, l'essentiel de notre connaissance de cet ouvrage doxographique portait jusqu'à présent sur un seul auteur mentionné par al-Ġāhiz, à savoir al-Nazzām, et, plus particulièrement, sur ses opinions concernant les compagnons du Prophète. En raison de leur caractère polémique, ces fragments ont survécu dans les textes ultérieurs.

Les nouveaux extraits que j'ai identifiés se divisent en deux parties figurant respectivement dans deux chapitres qui se suivent et qui se trouvent à la fin du traité de *maqālāt* d'al-Balḥī. La première partie, la plus longue, couvre les pages 492 à 501 des *maqālāt*, exception faite de deux paragraphes de la page 500 qui sont une interpolation d'al-Balḥī portant sur les ḥārīgites et les rāfiḍites. La deuxième partie, plus

<sup>7</sup> 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī, *Al-farq bayna l-firaq*, éd. Muḥammad Muḥyi l-dīn 'Abd al-Ḥamīd (Le Caire, s. d.), p. 162.

<sup>8</sup> Van Ess, *Das Kitāb an-Nakt des Nazzām*. L'essentiel des fragments rassemblés par Van Ess se trouvent dans *K. al-'uyūn wa-l-maḥāsin* du šaykh al-Mufid (m. 413/1032) qui nous est accessible uniquement par les extraits qu'en a tiré son disciple al-Šarīf al-Murtaḍā (m. 436/1044) dans *Al-fuṣūl al-muḥtāra min Al-'uyūn wa-l-maḥāsin*. En plus de ces longs extraits, Van Ess ajoute d'autres, plus courts, qui se trouvent dans les œuvres d'al-Šahrastānī, d'Ibn Qutayba, d'al-Baġdādī, de 'Abd al-Ġabbār et d'al-Ġazālī. Je ne citerai dans ce qui suit que les passages pertinents et présentant des parallèles avec les nouveaux fragments identifiés.

<sup>9</sup> Josef Van Ess, « Neue Fragmente aus dem K. an-Nakt des Nazzām », *Oriens*, vol. 42, n° 1-2 (2014), p. 20-94.

courte, couvre les pages 506 à 508<sup>10</sup>. Al-Ĝāhiz est régulièrement mentionné comme étant la source de ces passages, la première fois par *hakā l-Ĝāhiz ʿan Ibrāhīm*, puis par la suite par une série de *qāla l-Ĝāhiz* qui ponctuent la totalité des deux parties. Le titre de l'ouvrage n'est à aucun moment explicitement mentionné par al-Balḥī. Cependant, outre la présence du terme de *futyā* à plusieurs reprises dans le texte (auquel il faut naturellement ajouter le contenu du texte et la parfaite correspondance du propos avec ce qu'al-Ĝāhiz annonce dans son épître introductive), le passage introductif de notre extrait correspond, à quelques mots près, à l'un des fragments que l'on trouve dans *Al-fuṣūl al-muḥtāra* d'al-Šarīf al-Murtaḍā. Ce dernier nous fournit une information précieuse au sujet de ce paragraphe, qu'il introduit de la façon suivante : «Al-Ĝāhiz dit, en guise d'introduction aux citations d'al-Nazzām» (*fī ftiṭāḥ ḥikāyātihi ʿanhu*<sup>11</sup>). Il s'agit donc du début du propos d'al-Nazzām tel qu'il est consigné dans *K. al-futyā*. Cela signifie qu'al-Balḥī a recopié, sinon la totalité, du moins une partie du propos d'al-Nazzām, en commençant par le début, et cela contrairement à al-Šarīf al-Murtaḍā qui cite les passages de l'ouvrage dans le désordre<sup>12</sup>.

Ce paragraphe introductif se présente comme l'unique correspondance textuelle entre notre extrait et les fragments des sources chiites ultérieures, lesquelles sont exclusivement focalisées, tout comme le sont d'ailleurs les fragments consignés par Faḥr al-Dīn al-Rāzī, sur les informations historiques et les critiques qu'al-Nazzām adresse aux compagnons du Prophète. Ce paragraphe est d'ailleurs d'une teneur théorique qui cadre parfaitement avec l'ensemble de l'extrait recopié par al-Balḥī ainsi qu'avec l'esprit général d'un traité de *maqālāt* où sont essentiellement consignées des divergences d'ordre doctrinal plutôt que d'ordre historique.

Comme je l'ai déjà mentionné, nos extraits sont répartis sur deux chapitres du traité d'al-Balḥī :

*Bāb al-qawl fī iġtihād al-raʿy fī l-aḥkām wa-l-qiyās (aḥṭaʿa fihimā, hal yakūnu aṭīman am lā*<sup>13</sup> ?)

<sup>10</sup> Al-Balḥī, *K. al-maqālāt wa-maʿahu ʿuyūn al-masāʾil wa-l-ġawābāt*, éd. Hüseyin Hānşū, Rāġih Kurdi et ʿAbd al-Ḥamid Kurdi (Istanbul / ʿAmmān, Kuramer / Dār al-Faṭḥ, 2018), p. 492-508.

<sup>11</sup> Al-Šarīf al-Murtaḍā, *Al-fuṣūl al-muḥtāra*, apud Van Ess, *Das Kitāb an-Nakt*, p. 20.

<sup>12</sup> C'est dans la première citation qu'il fait de *K. al-futyā* qu'al-Šarīf al-Murtaḍā mentionne explicitement sa source. *Ibid.*, p. 22, l. 3. Cependant, dans le souci de retrouver l'ordre du texte d'origine, Van Ess réarrange les citations de l'ouvrage et mentionne notre paragraphe introductif au tout début de son édition.

<sup>13</sup> La fin du titre ne figure pas dans le corps du texte mais dans le sommaire en début

(1) Chapitre sur l'effort interprétatif au sujet des jugements et de l'analogie ; [si l'interprète] se trompe à leur sujet, est-il considéré comme pécheur ou non ?

*Al-qawl fī l-ʿamal bi-l-aḥbār al-wārīda ʿan al-rasūl wa-ʿan al-salaf fī l-aḥkām.*

(2) Du recours aux informations provenant du Prophète et des Anciens au sujet des jugements.

Conformément au sujet annoncé dans le titre du second chapitre, la deuxième partie de l'extrait traite en particulier des informations prophétiques et pourrait donc provenir d'un autre traité d'al-Ġāḥiẓ, par exemple de *K. al-aḥbār wa-kayfa taṣiḥḥu* ou du *K. fī ḥabar al-wāḥid*<sup>14</sup>. Cela est tout à fait possible. Cependant, en plus d'une certaine unité thématique qui réunit les deux parties, le fait que la seconde partie rapporte les propos de deux auteurs déjà mentionnés dans la première et qu'elle contient en outre un passage parallèle que l'on retrouve dans la première (§ 7 = § 41) plaide en faveur d'une source unique dans laquelle aurait puisé al-Balḥī.

Le contenu des fragments révèle toute la dimension doxographique de l'entreprise d'al-Ġāḥiẓ. En plus d'un exposé de la doctrine d'al-Nazzām qui vient compléter ce que nous savions déjà sur les positions juridiques du grand théologien muʿtazilite, on y trouve les positions de deux nouveaux savants : le fameux juge basriote ʿUbayd Allāḥ b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī (m. 168/785) et le muʿtazilite (de tendances murġiʿites) Muways b. ʿImrān, contemporain d'al-Ġāḥiẓ. D'al-ʿAnbarī, nous n'avons jusqu'à présent que le témoignage d'Ibn Qutayba, qui n'est d'ailleurs probablement qu'un résumé, idéologiquement orienté, de notre texte, visant à montrer l'incohérence de la position du juge basriote<sup>15</sup>. Quant à Muways, qu'al-Ġāḥiẓ connaissait personnellement du temps de sa jeunesse à Basra, nous savions par ʿAbd al-Ġabbār que ce dernier exposa sa doctrine juridique (*la-hu madḥab fī l-futyā qad ḥakā-hu l-Ġāḥiẓ*<sup>16</sup>). Il s'agit, sans aucun doute, d'une allusion à notre

d'ouvrage rédigé par al-Balḥī lui-même. Al-Balḥī, *K. al-maqālāt*, p. 67.

<sup>14</sup> Alors que nous ne connaissons que le titre du second (mentionné par al-Bāqillānī dans *Iʿgāz al-Qurʿān*), il nous reste des fragments du premier, dont une partie fut éditée par Charles Pellat et une autre par Josef Van Ess. Pour les références, voir Charles Pellat, «Nouvel essai d'inventaire de l'œuvre ḡāḥizienne», *Arabica*, vol. 31, n° 2 (1984), sub 19 et 75 respectivement.

<sup>15</sup> Ibn Qutayba, *Taʿwīl muḥtalif al-ḥadīṯ*, éd. Muḥammad Muḥyi l-dīn al-Aṣfar (Beirut / Doha, al-Maktab al-Islāmī / Muʿassasat al-Īsrāq, 1999), p. 95-96 ; trad. française dans Gérard Lecomte, *Le traité des divergences du ḥadīṯ d'Ibn Qutayba* (Damas, Presses de l'Ifpo, 1962), p. 54.

<sup>16</sup> ʿAbd al-Ġabbār, *Faḍl al-ʿitizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazila*, éd. Fuʿād Sayyid (Tunis,

texte que ʿAbd al-Ġabbār connaissait soit directement soit d'après les *maqālāt* d'al-Balḥī.

## 2. LE TEXTE

Comme annoncé par al-Balḥī dans le titre de son chapitre, la première partie du texte traite du problème de l'*iġtihād*. Il convient toutefois de signaler que le terme lui-même n'apparaît nulle part dans nos extraits et qu'al-Ġāhiz ne pose à aucun moment la question que l'on trouve dans le titre du chapitre («s'il se trompe, sera-t-il considéré comme pécheur»), laquelle correspond à la formulation classique du problème dans les traités de *uṣūl al-fiqh*. En réalité, ce n'est qu'à la fin du chapitre, au moment où al-Balḥī, ayant terminé de rapporter les propos d'al-Ġāhiz, se met à consigner ceux d'Abū al-Hudayl, d'Abū Ḥanīfa et de Biṣr b. ʿAbbād (?), que l'on retrouve le terme d'*iġtihād*, de même qu'une formulation classique, comme *ḥaqqun ʿinda Allāhi wa-ʿinda-hu*, pour qualifier le *taṣwīb* («infaillibilisme») d'Abū al-Hudayl. Étant donné l'uniformité du lexique en cette fin de chapitre, nous avons très probablement affaire à une reformulation faite par al-Balḥī d'un ensemble de positions antérieures.

Or, cela n'est pas le cas de nos extraits, où la longueur des passages recopiés et la mention d'al-Ġāhiz comme source indiquent une fidélité textuelle à l'original. Et de fait, *K. al-futyā* mobilise un lexique qui nous est beaucoup moins familier, à commencer par celui de *futyā* et ses dérivés qui apparaît chez les trois auteurs pour désigner l'activité qui consiste à se prononcer au sujet des *ḥawādit*, c'est-à-dire des nouveaux cas juridiques. La *futyā*, synonyme de *iftāʿ*<sup>17</sup>, désigne l'activité d'émission d'une *fatwā*<sup>17</sup>. Toutefois, dans ce contexte, le terme a une portée plus large déjà bien établie à l'époque d'al-Ġāhiz, puisque Wāṣil b. ʿAṭāʿ avait écrit, quelques générations plus tôt, un *K. al-futyā*<sup>18</sup>. On perçoit encore cette portée générale du terme chez un auteur comme ʿAbd al-Ġabbār lorsqu'il dit de Muways b. ʿImrān, juste avant l'extrait que nous venons de mentionner, qu'il était versé en *kalām* et en *futyā*. Par opposition aux questions théoriques abordées par le *kalām*, ce dernier terme désigne, sous la plume de ʿAbd al-Ġabbār, tout ce qui a trait à la théorie juridique. Le

al-Dār al-tūnisiyya li-l-naṣr, 1974), p. 279, l. 10.

<sup>17</sup> Voir à ce sujet David S. Powers, «Fatwā, Premodern», in K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson (dir.), *Encyclopaedia of Islam*, 3<sup>e</sup> éd. (Leyde, Brill, 2007-), noté désormais EI3, 1<sup>re</sup> éd. en ligne 2017.

<sup>18</sup> Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 vol. (Berlin / New York, De Gruyter, 1991-1997), vol. 5, p. 137.

concept de *futyā* semble donc prendre en charge, à l'époque d'al-Ġāhiz, la problématique qui sera plus tard dévolue à celui d'*ig̃tihād*, et les deux termes semblent revêtir, à deux époques différentes, la même fonction métonymique qui les fait désigner à la fois une activité interprétative bien précise et l'ensemble des questions théoriques liées à la discipline de théorie juridique.

Il en va de même pour le concept de *qiyās*, également présent dans le titre du chapitre et absent des extraits de *K. al-futyā*, alors même qu'un passage d'al-Nazzām est consacré à la notion de *illa* juridique (*infra*, § 8-10<sup>19</sup>). Signalons à cet effet que le sens que revêt le terme de *muqāyasāt* sous la plume d'al-ʿAnbarī (§ 13) n'est pas en lien avec le *qiyās* juridique et renvoie à toute activité rationnelle qui s'oppose à l'activité exégétique (*taʿwīl*). Il en va de même pour l'usage de *yuqāyisu* dans un passage du texte qu'il faut sans doute attribuer à Muways b. ʿImrān (§ 36), et qui signifie tout simplement *comparer*, sans allusion aucune au sens technique du *qiyās*.

En somme, le lecteur est face à un texte rédigé à une époque où le lexique de théorie juridique n'était pas encore stabilisé et où l'on ne percevait pas l'influence des concepts mobilisés par al-Šāfiʿī dans sa *Risāla*<sup>20</sup>. De ce fait, il nous donne accès à des doctrines de théorie juridique qui circulaient dans les milieux des théologiens rationalistes en parallèle à ceux élaborés par al-Šāfiʿī et ses disciples, nous invitant de la sorte à décentrer notre regard de la *Risāla* et de l'influence linéaire qu'elle aurait eu, dès sa rédaction, sur l'ensemble de la production juridique<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Les numéros de paragraphe renvoient à ceux de la traduction du texte.

<sup>20</sup> La présence d'al-Šāfiʿī est marginale dans ce contexte théologique. Al-Ġāhiz ne semble pas le mentionner dans son ouvrage et al-Balḥī le mentionne à deux reprises dans son traité en l'incluant parmi les traditionnistes (*qāla Abū ʿAbdallah b. Muḥ. b. Idrīs al-Šāfiʿī wa-man dahaba maḍhabahu min ahl al-ḥadīth*, p. 505). L'autre Šāfiʿī abondamment cité dans les *maqālāt* n'est autre qu'Abū ʿAbd al-Rahmān al-Šāfiʿī, disciple du premier et plus proche des milieux muʿtazilites (voir à son sujet Van Ess, *Theology and Society*, vol. 3, p. 316).

<sup>21</sup> L'influence de la *Risāla* sur les *uṣūl al-fiqh* dès le III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle fait l'objet d'un débat depuis plusieurs années, inauguré notamment par Wael Hallaq qui nie à al-Šāfiʿī la paternité de la discipline et attribue la notoriété de ce dernier à une construction historiographique rétrospective qui a eu lieu au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle (Wael B. Hallaq, « Was al-Shāfiʿī the Master Architect of Islamic Jurisprudence? », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, n<sup>o</sup> 4 [1993], p. 587-605). Selon Hallaq, ce n'est qu'à partir du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle que les *uṣūl al-fiqh* comme discipline autonome et réflexive commencent à émerger (*id.*, « *Uṣūl al-fiqh* and Shāfiʿī's *Risāla* Revisited », *Journal of Arabic and Islamic Studies*, vol. 19 [2019], p. 129-183). En revanche, pour Devin Stewart, qui poursuit comme objectif philologique la reconstruction de tous les fragments de théorie juridique disponibles au III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, il existait déjà à cette

2.1. *Al-Nazzām*

La première position présentée est celle d'al-Nazzām. Le lecteur retrouvera dans ces quelques pages les principaux éléments que retiendra la postérité des opinions juridiques du théologien, comme le rejet de l'analogie et la définition très particulière qu'il donne de l'accord unanime, ainsi que de nouveaux éléments qui nous permettent de faire une récapitulation systématique de la pensée juridique du grand théologien mu<sup>c</sup>tazilite<sup>22</sup>.

Trois sources permettent selon al-Nazzām d'accéder à «la vérité en matière de consultation juridique» (*al-ḥaqq fī l-futyā*) : la raison (<sup>c</sup>*aql*), l'énoncé coranique univoque et l'accord unanime (*iġmā<sup>c</sup>*)<sup>23</sup>. L'accord unanime n'est pas à entendre sous la plume d'al-Nazzām dans son sens classique donné par la tradition, à savoir une solution juridique faisant autorité parce qu'elle a été adoptée à l'unanimité au sein d'un groupe que l'on considère comme formant la totalité des personnes concernées et compétentes (les musulmans, les savants, les savants d'une génération...). Al-Ġāhiz explique immédiatement le sens qu'al-Nazzām donne à ce concept : l'*iġmā<sup>c</sup>* est toute «information véridique» (*ḥabar ṣādiq*) ayant un contenu juridique, indépendamment du nombre de ses

époque une production de *uṣūl al-fiqh*, dont celle, d'ailleurs, que l'on trouverait dans *K. al-futyā* (Devin Stewart, «Muḥammad b. Dā<sup>o</sup>ūd al-Zāhirī's Manual of Jurisprudence, *Al-wuṣūl ilā ma<sup>c</sup>rifat al-uṣūl*», in Bernard Weiss [dir.] *Studies in Islamic Legal Theory*, [Leyde, Brill, 2002], p. 99-158). Les extraits identifiés lui donnent raison, dans la mesure où le livre d'al-Ġāhiz n'est pas uniquement consacré aux critiques adressées par al-Nazzām aux compagnons, comme semblaient l'indiquer les extraits exhumés par Van Ess, mais révèle une véritable réflexion théorique sur les fondements de la loi et l'activité juridique qui avait cours dans le milieu des théologiens dès le début du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle. En revanche, cette réflexion avait lieu en parallèle à celle d'al-Šāfi<sup>c</sup>, sans aucune convergence lexicale ou méthodologique que l'on pourrait invoquer pour en inférer l'existence d'une discipline déjà formée et qui imposerait à l'ensemble des auteurs une série de contraintes conceptuelles et méthodologiques. On se retrouve donc dans une situation qui précède la grande synthèse du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle (que Hallaq invoque pour minimiser le rôle joué à cet égard par la *Risāla* d'al-Šāfi<sup>c</sup>, laquelle fut rédigée trop tôt selon lui pour pouvoir opérer une synthèse effective), au cœur d'un III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> où chacun des deux principaux camps, celui des théologiens et celui des traditionnistes (auquel al-Šāfi<sup>c</sup> appartient selon al-Balḥī), essayaient encore d'imposer leur propre vision des choses.

<sup>22</sup> Pour un aperçu de ses positions, voir Van Ess, *Theology and Society*, vol. 3, p. 412-425, ainsi que l'ensemble des textes pertinents à ce sujet dans Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 6, p. 176-195.

<sup>23</sup> Dans un passage parallèle à cette taxinomie des sources juridiques, Naṣwān al-Ḥimayrī (*Hūr al-<sup>c</sup>ayn*, apud Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 6, p. 176 n<sup>o</sup> 235) cite le <sup>c</sup>*aql* en troisième lieu.

transmetteurs.

Cette remarque fait allusion aux positions très singulières d'al-Nazzām, reprises et discutées dans tous les traités ultérieurs, au sujet de la transmission par voies multiples (*tawātur*) et au sujet de l'accord unanime. Dans les deux cas, sa position émane d'un même souci épistémologique, celui de défaire tout lien entre multiplicité et vérité : entre multiplicité des transmetteurs et authenticité d'une tradition dans le cas du *tawātur*, et entre multiplicité (unanimité) des solutions juridiques et validité du statut légal qui en émane dans le cas de l'accord unanime. Du moment qu'une personne peut mentir (en rapportant une information) ou se tromper (en dégageant un statut légal), une multitude de personnes peuvent également mentir (invalidant de la sorte le *tawātur*) ou se tromper (invalidant l'autorité de l'accord unanime).

Selon al-Nazzām, ce n'est donc pas le nombre de transmetteurs qui garantit l'authenticité d'une information, mais les éléments externes qui s'y associent et que 'Abd al-Ġabbār, rapportant les positions de son prédécesseur, qualifie de cause (*sabab*) ou de signes (*amārāt*)<sup>24</sup>. Ce sont ces éléments qui sont à la base de ce qu'al-Ġāhiz appelle, dans notre texte, une « information véridique ».

Afin de mieux cerner le sens qu'il donne à l'accord unanime, al-Nazzām opère au § 7 de notre texte une distinction entre les deux sens du mot *iġmā'*. Le premier est celui d'une unanimité (*yaġtamī'ūn*) à adopter un avis (*ra'y*), comme le firent les compagnons au sujet de certaines questions juridiques : cela doit être rejeté. Le second est celui d'« un rapport provenant du Prophète » (*rīwāya 'an al-nabī*) et, comme on peut le supposer, transmis à l'unanimité<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> 'Abd al-Ġabbār, *Al-muġnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-'adl*, partie XV (*Al-nubuwwāt wa-l-mu'ġizāt*), éd. Maḥmūd Muḥammad Qāsim (Le Caire, 1960-1965), p. 392, l. 4-10. On trouve dans ce texte l'exemple classique que l'on attribue à al-Nazzām pour illustrer l'idée d'une information certaine quoique transmise par voie unique, à savoir celui d'un (seul) informateur qui nous rapporte la mort d'une personne qu'on savait malade pendant qu'on aperçoit tous les signes (comme, je suppose, le cortège funèbre) qui nous indiquent la véracité de l'événement. Voir aussi Abū Ishāq al-Širāzī, *Šarḥ al-Luma'*, éd. 'Abd al-Maġīd Turkī, 2 vol. (Beyrouth, Dār al-ġarb al-Islāmī, 1988), vol. 2, p. 582-583, qui donne l'exemple d'un homme qui confesse un crime : cette information produit en nous la certitude dans la mesure où cette personne n'a aucun avantage à s'accuser soi-même. Cf. Aron Zysow, *The Economy of Certainty : An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* (Atlanta, Lockwood Press, 2013), p. 13-14.

<sup>25</sup> Les textes ne sont pas clairs quant aux liens qu'al-Nazzām envisage entre l'idée d'unanimité que véhicule le concept d'*iġmā'* et l'information véridique. Ainsi, selon al-Ġazālī, al-Nazzām définit l'accord unanime comme « tout énoncé soutenu par une preuve, quand bien même il proviendrait d'une seule personne ». Al-Ġazālī, *Al-*

De ces trois sources (la raison, les énoncés coraniques, et les informations «véridiques»), la première ne renvoie pas à l'analogie juridique à laquelle on l'associe généralement. En effet, al-Nazzām écarte tout usage de l'analogie en matière de droit. Selon la tradition, il fut même le premier à s'opposer à cette opération rationnelle, suivi en cela par les mu<sup>t</sup>azilites bagdadiens et les zāhirites. Cela n'est évidemment pas dû à son rejet en bloc de la raison, comme c'est le cas de ses contemporains traditionnistes anti-analogistes, mais d'un refus de recourir à une opération rationnelle qui présente un faible caractère épistémique et qui n'est pas en mesure de produire une quelconque certitude. Pour cette raison, tout en admettant l'usage du *qiyās* pour les données rationnelles (*al-<sup>c</sup>aqliyyāt*), al-Nazzām interdit son usage pour les données juridiques<sup>26</sup>. La loi présente selon lui un caractère arbitraire qui a comme caractéristique d'associer des choses dissemblables et de dissocier des choses semblables, interdisant toute prédiction possible à travers l'analogie<sup>27</sup>.

Un passage de *K. al-futyā* est consacré à l'analogie (§ 8-11). Le théologien mu<sup>t</sup>azilite y interdit d'établir une quelconque ressemblance entre deux cas lorsque l'énoncé divin ne contient qu'une «interdiction vague» (*taḥrīman mubḥaman*). Le *ibhām* renvoie ici à l'absence de toute *ratio legis* (*illa*). Il faut donc que la *illa* soit explicite pour étendre l'interdiction et, lorsqu'il y a une combinaison de causes explicitement énoncées, qu'elles se retrouvent toutes dans le nouveau cas. Signalons l'absence, dans ce passage, des termes techniques d'analogie juridique (*qiyās*) et de «portée générale» (*umūm*) à travers lesquels la tradition ultérieure

*mustaṣfā min ilm al-uṣūl*, éd. Muḥammad Sulaymān al-Aṣqar, 2 vol. (Beyrouth, Mu<sup>t</sup>assasat al-Risāla, 1997), vol. 1, p. 325. Voir cependant <sup>c</sup>Abd al-Ġabbār, *Al-muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-<sup>c</sup>adl*, partie XVII (*Al-ṣar<sup>c</sup>iqiyyāt*), éd. Tāḥa Ḥusayn (Le Caire, 1960-1965), p. 298, l. 3-9 et Zysow, *The Economy*, p. 118 note 10. La position d'al-Nazzām serait au fond similaire à celle d'Ibn Ḥazm : l'accord unanime se ramène à une transmission unanime d'un propos du Prophète.

<sup>26</sup> Le terme ne recouvre pas la même réalité épistémique dans les deux cas. Par *qiyās* rationnel, al-Nazzām entend sans doute, comme les autres théologiens du *kalām*, une forme d'inférence (celle «du caché par le manifeste»), alors que le *qiyās* dans la loi (au moins dans sa version la plus faible) se ramène, comme l'ont bien signalé les philosophes péripatéticiens, à un *exemplum* rhétorique. Voir à ce sujet Ziad Bou Akl, «Averroes on Juridical Reasoning», in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni (dir.), *Interpreting Averroes : Critical Essays* (Cambridge, Cambridge University Press, 2019), p. 45-63.

<sup>27</sup> Voir sur cette question Zysow, *The Economy*, p. 167-173. D'après certaines sources, ce caractère arbitraire serait selon al-Nazzām propre à la loi islamique par rapport à celles qui précèdent. Cela signifie qu'aux yeux du théologien, il s'agit d'un signe distinctif et non d'une tare ou d'une irrégularité, comme on pourrait se l'imaginer en l'opposant à la régularité et à la prévisibilité des données rationnelles (*aqliyyāt*).

explique rétrospectivement la position d'al-Nazzām à ce sujet<sup>28</sup>.

La section la plus longue de l'extrait (§ 3-6) apporte de nouvelles informations sur la manière dont al-Nazzām articule les deux sources juridiques que sont le Coran et les traditions prophétiques. Le texte présente des difficultés textuelles et quelques incohérences, ce qui n'empêche cependant pas d'en saisir l'essentiel.

Al-Nazzām commence par introduire une division fondamentale dont il semble s'attribuer la paternité entre *farīda* et *sunna*. Cette division s'inspire selon lui de l'*incipit* de la fameuse lettre envoyée par le calife ʿUmar à Abū Mūsā al-Ašʿarī, laquelle se présente comme l'un des premiers textes théoriques sur la pratique juridique<sup>29</sup> (§ 6). Les deux concepts de *farīda* et de *sunna*, auxquels se ramène «le cœur des affaires de la religion» (*madāru l-amri fī l-dīn*), renvoient à deux statuts légaux différents (à la manière des *aḥkām* de la *Risāla* d'al-Šāfiʿī) émanant de deux sources juridiques différentes, d'où la difficulté de leur trouver une traduction adéquate, notamment pour la *sunna*, que je propose de traduire par le terme neutre de «prescription».

Le terme de *farīda* (ou sa variante *fard*), dont l'usage, comme le précise al-Nazzām au § 3, est déjà attesté dans le droit fiscal (relatif à *ṣadaqat al-anʿām*), désigne les commandements qui s'imposent (*lāzim*) dans leur totalité aux croyants. Ces commandements se subdivisent en deux catégories (*bābān*) : l'une est induite par le sens apparent du Coran (*ẓāhir al-qurʿān*) et l'autre est appréhendée à l'issue de l'explication (*tafsīr*) que fournit le Prophète du texte coranique. Comme il le redit au § 5, les *farāʿid* sont les commandements dont il est fait mention dans le Livre, que cette mention soit explicite (*naṣṣan*) ou qu'elle nécessite une explication (*mufasssaran*).

La *sunna*, en revanche, désigne les commandements qui ne s'imposent pas dans leur totalité aux croyants, mais dont seule une partie s'impose. Il s'agit de tout ce qui a été directement légiféré (*kullu mā sunna*) par le Prophète. La *sunna* a donc le double sens de ce qui émane

<sup>28</sup> Voir par exemple ʿAbd al-Ġabbār, *Al-muġnī*, XVII, p. 310.3 et al-Ġazālī, *Al-mustasfā*, vol. 2, p. 284. Lorsque la *ratio legis* est explicitement mentionnée par le Législateur, on n'a plus affaire à un raisonnement analogique qui prend comme point de départ un particulier et comme point d'arrivée un autre particulier, moyennant un concept général qu'il faut déterminer, mais d'une simple application de la «portée générale» d'un énoncé (*ʿumūm al-lafz*) à un nouveau cas particulier.

<sup>29</sup> On possède deux versions de cette lettre dont l'une figure dans le *Bayān* d'al-Ġāhiz. Voir Serjeant Robert Bertram, «The Caliph Umar's Letters to Abū Mūsā al-Ashʿarī and Muʿāwiya», *Journal of Semitic Studies*, vol. 29, n° 1 (1984), 65-79. Cf. Van Ess, *Theology and Society*, vol. 2, p. 152-154.

du corpus des traditions prophétiques (la *sunna* du Prophète) et de ce qui présente le caractère d'une obligation faible. Toutefois, il ne s'agit pas d'un équivalent du recommandé (*mandūb*), comme pourrait le suggérer le sens technique et juridique du mot *sunna* lorsqu'il est employé pour désigner un commandement dont l'omission n'entraîne pas de sanction<sup>30</sup>. La différence entre les deux types d'obligation pour al-Nazzām est extensive et non intensive : alors que la totalité des *farā'id* s'imposent aux croyants, seule une partie des *sunan* s'impose. Al-Nazzām ne fournit pas dans ce paragraphe de critères qui permettent de distinguer la *sunna* valide de celle qui ne l'est pas. Toutefois, il consacre un paragraphe (§ 4) sur le critère de notoriété (*al-ṣuhra*) de ces deux types d'obligations, afin d'exclure toute corrélation entre le caractère notoire d'une obligation d'une part et, d'autre part, son importance (*al-ʿiẓam wa-l-ṣiġar*) ou sa valeur déontique (*al-wāġib wa-ġayr al-wāġib*). Ce passage rappelle la séparation faite par les philosophes péripatéticiens entre critères de notoriété des *mašhūrāt* (*endoxa*) dont traite la *Rhétorique* et critère de vérité. Il s'inscrit également dans la réflexion plus générale d'al-Nazzām sur le *tawātur* et l'accord unanime et rejoint sa volonté de défaire tout lien entre «multiplicité» (des transmetteurs ou des opinions juridiques) et vérité.

Dans la deuxième partie de l'extrait de *K. al-futyā* qui traite de la validité des informations solitaires, al-Ġāhiz consacre également un passage à l'exposé des positions d'al-Nazzām (§ 37-40). Ce passage pourrait nous fournir le critère permettant de distinguer les *sunan* qui s'imposent et celles qui ne s'imposent pas.

Al-Nazzām introduit dans cette partie le critère épistémique de connaissance «nécessaire» ou «contrainte» (*iḍṭirār*). Dans la tradition du *kalām*, ce type de connaissances renvoie aux données qui s'imposent immédiatement à nous, par opposition à d'autres qui nous parviennent par acquisition (*iktisāb*) ou à la suite d'une spéculation rationnelle (*nazar*)<sup>31</sup>. Dans notre texte, al-Nazzām parle d'*iḍṭirār* pour qualifier certaines informations provenant du Prophète (§ 39), et fait usage de

<sup>30</sup> G. H. A. Juynboll, «Sunna. 2», in P. J. Bearman, Th. Blanquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs et al. (dir.), *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>e</sup> éd. (Leyde, Brill, 1960-2005), noté désormais EI2, vol. 9 (1997), p. 916-917.

<sup>31</sup> Voir à ce sujet Van Ess, *Theology and Society*, vol. 3, p. 412-415. Pour une synthèse des débats sur cette dichotomie et sur les différentes manières de rendre dans ce contexte l'adjectif *ḍarūrī* (*immediate* ou *necessary*), suivie d'une présentation de la connaissance nécessaire selon ʿAbd al-Ġabbār, voir Mohd Radhi Ibrahim, «Immediate Knowledge according to al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār», *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 23 (2013), p. 101-115.

la formulation *al-ḥabar yaḍṭarru* («l'information s'impose nécessairement»), pour les opposer aux données qui sont *ḥādīta* («adventices»), un adjectif emprunté à l'ontologie et qui renvoie dans ce contexte à l'idée d'*iḥtiyār* ou de connaissance librement choisie que l'on retrouve dans la même phrase.

La nature contrainte de cette connaissance provenant du Prophète est une condition nécessaire selon lui pour assurer la transmission des informations prophétiques. Ainsi, toute information qui s'impose nécessairement sans qu'une autre, s'imposant également nécessairement, vienne la contredire, est une source juridique (et devient donc une *sunna* valide). En cas de contradiction de deux informations nécessaires, soit l'une en abroge une autre, soit les deux s'annulent mutuellement.

En somme, à travers cette distinction entre *farīda* et *sunna*, al-Nazzām pose la même question qu'al-Šāfi'ī dans sa *Risāla*, celle de la délimitation du corpus juridique et de la place à accorder aux traditions prophétiques par rapport aux énoncés coraniques. Pour conclure la section consacrée à al-Nazzām, comparons brièvement la démarche de chacun des deux penseurs.

Dans un passage central de sa *Risāla*, al-Šāfi'ī propose quatre liens possibles entre Coran et *sunna*. Ce sont, selon lui, les quatre modes de *bayān* ou «élucidation de discours», concept fondamental et polysémique autour duquel il construit toute sa réflexion. Le *bayān* se produit (a) au moyen d'un énoncé coranique (lorsqu'il est explicite et donc auto-suffisant); (b) au moyen d'un énoncé coranique qui manque de clarté et qu'une *sunna* du Prophète vient élucider (*bayyana kayfa huwa*); (c) au moyen d'une *sunna* qui impose une obligation que vient fonder l'injonction coranique d'obéir au Prophète; et enfin, (d) en l'absence d'un énoncé coranique et d'une *sunna* du Prophète, le *bayān* se fait au moyen de l'effort interprétatif (*iḡtihād*)<sup>32</sup>.

Al-Nazzām procède différemment. D'abord, il ne mobilise pas dans sa réponse à la question un concept exégétique englobant comme celui de *bayān*, sous lequel tombe, dans la typologie d'al-Šāfi'ī, le concept d'*iḡtihād*, défini comme «raison exégétique»<sup>33</sup>. Ensuite, les liens en-

<sup>32</sup> Muḥammad b. Idrīs al-Šāfi'ī, *Al-risāla*, éd. Aḥmad Muḥammad Šākīr (Le Caire, al-Bābī al-Ḥalabī, 1938), § 55-59. On trouve ailleurs dans la *Risāla* une classification en cinq parties qui ajoute le cas où le Coran et la *sunna* énoncent un même statut légal. Pour une analyse de ces textes, voir Joseph E. Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī* (Leyde / Boston, Brill, 2007), p. 23-25.

<sup>33</sup> C'est dans ce sens que Josef Lowry affirme qu'al-Šāfi'ī voudrait contenir l'*iḡtihād* «within the *bayān* matrix». *Ibid.*, p. 144. Voir également les remarques d'Ahmed El

visagés par al-Nazzām entre Coran et traditions prophétiques correspondent aux deux premiers modes de *bayān* mentionnés par al-Šāfi'ī et ne tiennent pas compte du troisième mode. Or, ce troisième mode représente le principal apport d'al-Šāfi'ī, et cela en raison de l'autonomie qu'il accorde aux traditions prophétiques par rapport aux versets coraniques. Enfin, le dernier mode de *bayān* est remplacé chez al-Nazzām par le recours au *ʿaql*, qui se présente, d'après la classification tripartite qu'il en donne un peu plus haut, comme une source autonome de droit.

## 2.2. *Al-ʿAnbarī*

Le deuxième auteur dont al-Ġāhiz expose les positions est ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī al-Qāḍī, qui occupait la fonction de juge à Baṣra au milieu du II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle et faisait partie de l'ancienne école juridique de cette ville<sup>34</sup>. À part un court extrait doctrinal à son sujet que l'on trouve chez Ibn Qutayba et qui est très certainement un résumé de notre texte<sup>35</sup>, le seul écrit qui nous reste d'al-ʿAnbarī est une lettre d'admonestation qu'il adressa au calife al-Mahdī et qui nous est conservée par Wakīʿ dans *Aḥbār al-Qudāt*. Le texte traite essentiellement de questions liées aux finances publiques et aux impôts, avec quelques passages d'ordre doctrinal<sup>36</sup>.

Le nom d'al-ʿAnbarī est associé dans les traités de théorie juridique à une interprétation maximaliste du *taṣwīb* ou «infaillibilisme», c'est-à-dire de la doctrine selon laquelle tout interprète est dans le vrai (*kull muġtahid muṣīb*) quelle que soit la position qu'il adopte. Cette position infaillibiliste, qui estime que les sources du droit sont par moments indéterminées et qu'il n'y a donc pas de réponse prévue par les textes à toutes les nouvelles questions qui se posent, est partagée par un grand nombre de théoriciens de l'époque classique. Toutefois, la spécificité de la position d'al-ʿAnbarī selon la tradition tiendrait au fait que ce dernier étend son infaillibilisme à tout type de propositions et l'applique aussi

Shamsy sur le sens de ce concept, qui ne renvoie pas chez al-Šāfi'ī à une quelconque «originalité» dans l'interprétation mais à une perduration dans le temps d'une tradition textuelle. Ahmed El Shamsy, «Rethinking *Taqlid* in the Early Shāfi'ī School», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 128, n<sup>o</sup> 1 (2008), p. 1-23.

<sup>34</sup> Voir Van Ess, *Theology and Society*, vol. 2, p. 179-187.

<sup>35</sup> Voir *supra* note 15.

<sup>36</sup> La lettre fut traduite en français par Mathieu Tillier. La traduction est précédée d'une longue étude fournissant des informations historiques précieuses sur le personnage. Voir Mathieu Tillier, «Un traité politique du II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle. L'épître de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī au calife al-Mahdī», *Annales islamologiques*, vol. 40 (2006), p. 139-170.

bien aux vérités juridiques que l'on trouve dans le texte révélé qu'aux vérités rationnelles (*al-ʿaqliyyāt*) dont s'occupe le *kalām*. C'est de cette façon, par exemple, qu'al-Ġazālī présente le ʿanbarisme, qu'il qualifie de pensée sophistique. En effet, dans la mesure où deux propositions rationnelles contradictoires comme «le monde est éternel / le monde est adventice» ou «le Créateur existe / le Créateur n'existe pas» sont également vraies, la vérité dépend dans ce cas de l'opinion du *muğtahid* et non de sa correspondance avec la réalité extérieure<sup>37</sup>. Il s'agit donc d'une doctrine qui est rapportée par la tradition ultérieure au titre d'une curiosité doctrinale des premiers temps<sup>38</sup>.

Le seul texte un peu élaboré de la doctrine d'al-ʿAnbarī qui nous restait jusqu'à présent, celui d'Ibn Qutayba, ne prend pas la peine d'exposer objectivement la position de l'auteur, mais la mentionne uniquement pour en pointer les incohérences dans un esprit polémique. En revanche, celui qu'al-Ġāhiz a conservé dans *K. al-futūyā* permet de se faire une idée plus juste de la cohérence et de la complexité des positions de l'auteur. Dans la mesure où on ne connaît aucun traité théorique d'al-ʿAnbarī, il est possible que tout cet extrait soit une rédaction faite par al-Ġāhiz des positions du juge qui était (comme les deux autres d'ailleurs) son compatriote de Basra. Toutefois, dans la mesure où on y trouve une alternance de discours direct et indirect, j'ai inséré entre guillemets ce qui pourrait être un rapport direct d'un texte d'al-ʿAnbarī.

La question initiale d'al-ʿAnbarī, qui est chronologiquement l'auteur le plus ancien des trois, est différente de celle d'al-Nazzām. Elle ne concerne pas les rapports du Coran et de la *sunna*, qu'il met implicitement sur un pied d'égalité, ni la question des sources du droit, mais plutôt celle de la divergence des opinions (*al-iḥtilāf*) au sein de la communauté musulmane<sup>39</sup>. Cette divergence est totalement admise selon al-ʿAnbarī, aussi bien pour ce qui est du droit que de la théologie, et entérinée par une série d'arguments qui inaugurent une longue tradition de pluralisme d'opinion au sein de l'Islam<sup>40</sup>. Il fonde son point

<sup>37</sup> Al-Ġazālī, *Al-mustasfā*, vol. 2, p. 403.

<sup>38</sup> Sur la réception de la pensée d'al-ʿAnbarī, voir Josef Van Ess, «La liberté du juge dans le milieu basrien du VIII<sup>e</sup> siècle (II<sup>e</sup> siècle de l'Hégire)», in George Makdisi, Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine (dir.), *La notion de liberté au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident* (Paris, Les Belles Lettres, 1985), p. 25-35.

<sup>39</sup> Sur la notion de divergence au sein de la tradition islamique, on pourra consulter l'introduction de Daniel Gimaret à sa traduction du premier volume de la doxographie d'al-Šahrastānī. Al-Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, tr. Jean Jolivet, Daniel Gimaret, Guy Monnot, 2 vol. (Louvain / Paris, Peeters / Unesco, 1986-1993), vol. 1, p. 31-36.

de vue en adoptant une position que l'on peut qualifier de subjectiviste, point de départ de toutes les réflexions ultérieures sur l'*ijtihād*, même si le terme n'apparaît pas sous sa plume. Elle consiste à valider toute solution provenant de la raison (*ʿaql*) et de la spéculation rationnelle (*nazar*), lorsque celle-ci est menée à son terme. L'expression *mablag̃ raʿyi-hi wa-muntahā fiṭnati-hi*, qui apparaît à deux reprises dans le texte (§ 13 et 22), évoque l'idée d'effort maximal individuel que l'on retrouve dans les définitions ultérieures de l'*ijtihād*, et anticipe la conception que les infaillibilistes se font de cette opération juridique et l'importance qu'ils accordent au processus même, indépendamment du résultat<sup>41</sup>.

Al-ʿAnbarī oppose d'emblée le domaine de l'exégèse (*taʿwīl*) où toutes les réponses données à la suite d'une spéculation sont valables, à celui des *muqāyasāt*, terme qui renvoie sans doute aux sciences rationnelles où, nous dit al-Ġāhiz, «il considérerait que la vérité est dans un seul dire» (*al-ḥaqq fī wāḥid*) (§ 13). Ainsi, toute accusation de sophisme est anticipée par l'auteur et écartée. La pensée d'al-ʿAnbarī a donc peu à voir avec le ʿanbarisme de la tradition ultérieure. Précisons cependant que le domaine de l'exégèse selon lui ne se cantonne pas aux vérités pratiques du droit mais concerne tout type de divergences doctrinales entre les musulmans, ce qui expliquerait l'origine de la déformation qu'a subie sa pensée au fil du temps<sup>42</sup>.

Al-ʿAnbarī fonde sa position pluraliste sur l'idée selon laquelle le Coran et la *sunna* sont révélés sous forme d'un discours (*qawl*) qui admet plusieurs interprétations. Cette insistance sur la nature discursive de la loi est loin d'être anodine chez le juge basriote et dénote très certainement d'un intérêt pour la philosophie du langage que vient confirmer le très énigmatique § 30 qui aborde la valeur sémantique du mensonge.

<sup>40</sup> Baber Johansen, «Dissent and Uncertainty in the Process of Legal Norm Construction in Muslim Sunnī Law», in Michael Cook *et al.* (dir.), *Law and Tradition in Classical Islamic Thought* (New York, Palgrave MacMillan, 2013), p. 127-144.

<sup>41</sup> Zysow, *The Economy*, p. 259-276.

<sup>42</sup> Ce malentendu est d'ailleurs très instructif et dénote l'évolution du *kalām* comme discipline et sa prétention progressive à devenir une véritable science. Lorsqu'au II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle, al-ʿAnbarī parle de la divergence au sein des doctrines théoriques, il pense aux premières grandes questions théologiques, comme la prédestination et le libre-arbitre ou le statut du musulman pécheur, lesquelles ne dépendent à ses yeux que de l'interprétation personnelle que chacun donne des textes. En revanche, dans l'optique d'un auteur du VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> s. comme al-Ġazālī, le *kalām* s'occupe de questions métaphysiques comme l'éternité du monde et les preuves de l'existence de Dieu. Or, celles-ci se fondent sur des preuves rationnelles qui ne peuvent dépendre d'une interprétation subjective des textes (ni être fondées sur des arguments scripturaires).

Cette divergence dans l'interprétation du discours n'est pas le signe d'une déficience cognitive de notre part ou d'un problème qu'il faut pallier, mais s'inscrit dans la volonté divine de faire ce qu'il y a de plus avantageux (*aṣṣlah*) pour les hommes. Ainsi, Dieu a voulu cette diversité dans l'interprétation (§ 18),

*Kamā ḥālafa bayna alwāni-him wa-af'āli-him wa-aḥlāqi-him wa-ṣahawāti-him wa-awṭāni-him wa-ansābi-him wa-ṣarā'i-i-him wa-sunani anbyā'i-him.*

Tout comme il a varié les couleurs de peau [des gens], leurs actions, leurs caractères, leurs appétits, leurs nations, leurs origines, leurs lois ainsi que celles de leurs prophètes.

Toute cette diversité est donc conçue comme faisant partie d'un plan divin. Cette notion de *aṣṣlah* («optimum»), située au cœur de la théodicée muṣṭazilite, frappe par sa présence dans un texte aussi ancien. On ne pourra jamais savoir la part d'intervention d'al-Ġāḥiẓ dans la reformulation de la pensée d'un auteur qui n'a laissé aucun écrit, mais quand bien même le terme lui-même serait un ajout du doxographe conforme au lexique théologique en cours depuis Abū al-Hudayl et al-Nazzām, la structure de l'argument, qui correspond certainement à l'original, annonce déjà les grandes réflexions muṣṭazilites autour de la notion d'optimum<sup>43</sup>.

Un autre passage de l'extrait d'al-<sup>c</sup>Anbarī (§ 23) mérite une attention particulière, dans la mesure où on y trouve, au sujet de l'interprétation juridique, le même exemple paradigmatique de la prière qu'al-Šāfi'ī mobilise dans sa *Risāla*. Dans un célèbre passage de son épître, ce dernier tire argument de l'injonction divine adressée aux orants dans Coran II, 150 à s'orienter vers la *qibla* pour fonder scripturairement la légitimité de l'*iğtihād*. L'argument prend la forme d'une explication linguistique du terme *ṣaṭra-hu* que l'on trouve dans le verset en question. Après un passage en revue de plusieurs poèmes, al-Šāfi'ī le glose par «le fait de viser la chose même» (*qaṣḍu 'ayni l-ṣay'*) : lorsque cette chose est visible, la visée se fait «correctement» (*bi-l-ṣawāb*), et lorsqu'elle ne l'est pas, «en s'y orientant au moyen d'une interprétation» (*bi-l-iğtihād bi-l-tawağğuh ilay-hi*). Ainsi, le concept d'*iğtihād* se trouve rattaché à l'injonction scripturairement sous la forme d'un moyen nécessaire pour l'accomplissement de l'obligation<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Robert Brunschvig, «Muṣṭazilisme et optimum (*al-aṣṣlah*)», *Studia islamica*, vol. 39 (1974), p. 5-23.

<sup>44</sup> Al-Šāfi'ī, *Risāla*, p. 34-38 (§ 104-111). Voir Lowry, *Early Islamic Legal Theory*, p. 32-33. Pour la postérité de cette métaphore chez les disciples d'al-Šāfi'ī et notamment

L'usage qu'al-ʿAnbarī fait de cet exemple de la prière est significativement différent et s'accorde parfaitement avec son infaillibilisme. Avant tout, il convient de signaler que l'exemple de l'orant remplit à ses yeux une pure fonction analogique : il n'y a pour ainsi dire aucune continuité dans son texte entre la prière et l'interprétation, alors que cette continuité est fondamentale pour al-Šāfiʿī parce qu'elle lui permet de fonder scripturairement l'*iğtihād*. En d'autres termes, d'après le texte d'al-Šāfiʿī, l'orant est un *muğtahid* qui s'aide des signes pour accomplir l'obligation qui lui est due, et son geste devient paradigmatique pour toutes les autres obligations. En revanche, le *muğtahid* selon al-ʿAnbarī est simplement « dans la situation » (*kānat sabīluhu fī dālika sabīla...*) de l'orant.

L'exemple intervient pour illustrer le cas d'équipollence des preuves face auquel peut se trouver un interprète, lorsque toutes les façons d'interpréter un verset lui paraissent équivalentes. Dans ce cas, nous dit al-ʿAnbarī, il peut choisir la solution qu'il veut (*bi-ayyi-hā šāʿ*), car il se trouve dans la situation d'un aveugle qu'on a introduit dans un cachot (*dīmās*) : au moment de prier, comme il ne pourra voir ni imaginer aucune raison qui l'orienterait vers telle ou telle direction, il fera sa prière de manière arbitraire, dans la direction où il se trouve déjà (*tuğāha wağhi-hi*), et sa prière sera valide.

Il est intéressant de noter que selon al-Muzanī, l'un des premiers disciples d'al-Šāfiʿī, ce dernier exigeait d'une personne aveugle qu'elle se conforme à la direction de la prière que lui indiquerait un musulman voyant<sup>45</sup>. Par la mise en scène d'un aveugle solitaire, l'exemple d'al-ʿAnbarī exclut toute éventualité de *taqlīd* et envisage l'interprétation comme un acte essentiellement individuel. De même, contrairement à l'exemple d'al-Šāfiʿī où l'accent est mis sur l'existence d'une « bonne solution », tantôt visible et tantôt atteignable par des signes (*ʿalāmāt*), celui d'al-ʿAnbarī, sans exclure l'existence physique d'une *qibla*, relègue cette dernière au second rang et en fait un objet impossible à trouver dans certains cas.

### 2.3. *Muways b. ʿImrān*

Le dernier auteur dont la doctrine est exposée dans notre texte est Muways b. ʿImrān, un théologien muʿtazilite contemporain d'al-Ġāhiz<sup>46</sup>. Al-Balḥī le présente à deux reprises comme un disciple

chez Ibn Surayğ, voir El Shamsy, « Rethinking *Taqlīd* », p. 14-16.

<sup>45</sup> El Shamsy, « Rethinking *Taqlīd* », p. 15.

<sup>46</sup> Sur ce personnage, voir Van Ess, *Theology and Society*, vol. 3, p. 207-211.

d'al-Nazzām, et c'est certainement de ce passage qu'al-Šahrastānī tient cette information à son sujet<sup>47</sup>.

De Muways, la postérité retiendra la thèse de l'arbitraire des décisions des prophètes, qu'al-Ġāhiz présente longuement dans ce texte<sup>48</sup>. En somme, la *sunna* est constituée de commandements que le Prophète émet parfois *ad hoc*, pour des raisons qui peuvent être personnelles (comme le suggère la fin du § 35 où il parle de vengeance et de rétribution), et qui peuvent aller à l'encontre du sens commun ou des coutumes qui précèdent. La justesse de toutes ces décisions prophétiques est garantie en amont par Dieu qui sait que tout ce que dit son prophète contient un avantage (*maṣlaḥa*). Ainsi, par rapport à al-ʿAnbarī qui affirme que Dieu parle par la bouche de son prophète (*ʿalā lisāni nabiyihi*), Muways trace une frontière nette entre l'origine du Coran, qui provient de Dieu, et celle de la *sunna*, qui provient du Prophète. Cette frontière est bien résumée, à ses yeux, par l'expression «le livre de Dieu et la *sunna* de son prophète» (§ 31).

Cette faveur s'étend également, selon Muways, aux savants de la communauté. Ces derniers n'ont certes pas le droit de légiférer, mais ils peuvent néanmoins se prononcer sur les nouveaux cas en fonction de leur appréciation personnelle de la situation (*aḥabbū*). Le passage en question est ambigu et présente des difficultés de compréhension : Muways semble dire dans un premier temps que les savants peuvent émettre leur avis sans se fonder sur des preuves tant que leur réponse n'outrepasse pas le domaine juridique inclus dans la question, puis il clôt le passage en affirmant qu'ils peuvent tout aussi bien se prononcer spontanément que réfléchir et fournir la meilleure idée, et que ce deuxième scénario lui semble préférable.

Al-Ġāhiz mentionne également Muways dans la deuxième partie des

<sup>47</sup> Information que Josef Van Ess, qui n'avait pas accès au texte d'al-Balḥī, remet en doute parce que Muways était plus âgé qu'al-Nazzām. Voir Van Ess, *Theology and Society*, vol. 3, p. 208-209.

<sup>48</sup> On la trouve reformulée de plusieurs manières. Ainsi, al-Šarīf al-Murtaḍā parle d'une délégation (*tafwīḍ*) par Dieu à son prophète et au savant du choix de la solution légale, et cela parce qu'il sait en amont qu'il ne choisira qu'une solution contenant un avantage pour les hommes (*maṣlaḥa*). Voir al-Šarīf al-Murtaḍā, *Al-ḍarīʿa ilā uṣūl al-šarīʿa*, éd. Conseil scientifique de l'association al-Imām al-Sādiq (Qum, Muʿassasat al-Imām al-Sādiq, 1429/2008), p. 454. Selon Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, Muways affirme que le savant a le droit d'émettre son avis sans recourir à des indices (*bi-ḡayri dalāla*), et cela car Dieu sait que tout ce qu'il dit est correct. Voir Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*, éd. Muḥammad Hamidullah (avec la collaboration de Muḥammad Bakr et Ḥasan Ḥanafī), 2 vol. (Damas, Institut français de Damas, 1965), vol. 2, p. 521.

fragments. Il rapporte sa position au sujet de la question du *tawātur* (§ 42). Cette position s'inscrit dans le sillage d'une réflexion propre à al-Nazzām rapportée au § 37 et correspondant à la thématique de la notoriété et de la vérité. Ces deux textes, elliptiques et isolés, ne peuvent à mon avis faire pour le moment l'objet d'analyses précises, mais la thématique qui s'en dégage (et qui semble, à ma connaissance, avoir disparu des discussions ultérieures sur le *tawātur*) fait intervenir, pour l'écartier, le critère de distinction entre élite et gens du commun dans le processus de détermination de l'authenticité d'une tradition. Cela révèle un état antérieur des débats épistémiques sur le *tawātur* où le critère d'une crédibilité des membres de l'élite par rapport à celui des gens du commun devait encore être invoqué, sur fond sans doute d'une réflexion autour de la notion judiciaire d'honorabilité qui trace une frontière entre les membres de la société. La solution de Muways consiste à opposer l'absence d'autorité (*huġġa*) particulière de l'élite juridique pour ce qui est de la transmission d'informations (*ġumlat al-aḥbār*) à son autorité effective en matière d'enseignement des gens du commun (*ta'lim al-awāmm*).

### 3. TRADUCTION : AL-BALĤĪ, K. *AL-MAQĀLĀT*, P. 492-508

#### Première partie

[492] Chapitre sur l'effort interprétatif (*iġtihād al-raʿy*)  
concernant les qualifications légales et l'analogie ;  
si [l'interprète] se trompe à leur sujet,  
est-il considéré comme pécheur ou non ?

Al-Nazzām

1. Au rapport d'al-Ġāhiz, Ibrāhim [al-Nazzām] affirmait la chose suivante : « Il en va pour le Coran comme pour la Torah, les Évangiles et l'ensemble des livres des prophètes, sur eux soit la paix. De même, il en va pour cette communauté, lorsqu'il s'agit de donner un avis juridique et de rendre un jugement (*fī futyā-hā wa-aḥkāmi-hā*), comme pour celle de Moïse et de Jésus et de tous les autres prophètes, sur eux soit la paix. Les compagnons du Prophète, que la paix de Dieu soit sur lui, qui se prononcèrent au sujet des nouveaux cas juridiques (*fī l-ḥawādīṭ fī l-futyā*) et<sup>49</sup> qui comparèrent les nouveaux cas [se présentant] à eux (*inda anfusihim*) aux principes, ne se comportèrent de la sorte que pour l'une de ces

<sup>49</sup> L. 11 : ajout de *wa* après *al-futyā*. Cf. Van Ess, *Das Kitāb an-Nakl*, p. 20 (l. 3 du texte arabe).

deux raisons<sup>50</sup> : soit parce qu'ils crurent [à tort], en raison d'une erreur ou d'une cause qu'ils se sont imaginée, que la chose leur était permise<sup>51</sup>, soit ils le firent [délibérément] dans le but d'exercer le pouvoir arbitrairement (*al-ta'ammur wa-l-taḥakkum*), et cela afin d'accéder au rang d'imams, d'autorités probes (*maqna<sup>c</sup>*), de gouverneurs et de pieux anciens.»

Les trois façons (*wuḡūh*) d'accès à la vérité

2. [Al-Ġāḥiẓ] dit : Ibrāhim dit : «Or, la vérité (*al-ḥaqq*) en matière de consultation juridique (*fī l-futyā*) est connue de trois façons seulement : soit par la preuve de la raison (*ḥuḡḡat al-<sup>c</sup>aql*), soit au moyen du Livre (*al-kitāb*) lorsque ce dernier ne peut être interprété que d'une seule façon, soit au moyen de l'accord unanime (*al-iḡmā<sup>c</sup>*)», l'accord unanime se référant selon lui à toute information véridique qui décrète la licéité<sup>52</sup>, l'illicéité ou la permission d'une chose, aussi peu nombreux que soient ceux qui la portent et la rapportent.

[493] *Farīda* et *sunna*

3. [Al-Nazzām] dit : «Le cœur des affaires de la religion se ramène à deux choses : les obligations (*farīda*) et les prescriptions (*sunna*). Les obligations s'imposent toutes à nous, alors que seule une partie des prescriptions s'impose, et l'autre ne s'impose pas. Parmi les obligations figurent (a) la prière, l'aumône légale, le pèlerinage, ainsi que tout ce que l'on trouve en s'en tenant au sens apparent du Coran (*zāhir al-qur'<sup>ān</sup>*), (b) de même que l'explication [des règles relatives] (*tafsīr*) aux cinq prières, à l'aumône légale portant sur les biens ou à celle concernant le bétail (*ṣadaqat al-an'<sup>c</sup>ām*), ou l'explication [des règles relatives] au prix du sang<sup>53</sup> (*diya*) et de l'impôt de capitation (*ḡizya*<sup>54</sup>) et ainsi de suite parmi les choses dont on ne peut connaître ni la manière, ni la quantité, ni le moment où elles deviennent obligatoires, en s'en tenant [exclusivement] au sens apparent du Coran et sans aucun recours

<sup>50</sup> L. 12 : *lam ya<sup>c</sup>du* au lieu de *liman ya<sup>c</sup>du*.

<sup>51</sup> L. 13 : ajout de *ḡā'iz* après *dālika*. Cf. Van Ess, *Das Kitāb an-Nakt*, p. 20 (l. 4 du texte arabe).

<sup>52</sup> L. 17 : *ḥalālan* au lieu de *ḥalālahu*.

<sup>53</sup> La *diya*, terme coranique dérivant du verbe *wadā*, signifie plus exactement «ce qui est versé en compensation» d'un homicide involontaire. Voir à ce sujet Daaif Lahcen, «Le prix du sang (*diya*) au premier siècle de l'islam», *Hypothèses*, vol. 10 (2007), 329-342.

<sup>54</sup> Voir Claude Cahen, «Djizya», *EI2*, vol. 2 (1963), p. 573-576.

aux explications fournies par le Prophète, que la paix de Dieu soit sur lui. Ces deux sortes [a et b] que nous venons de mentionner relèvent des obligations et non des prescriptions. C'est pour cela que l'aumône légale prélevée sur les chameaux, les bovins et les ovins porte le nom d'*obligations*.

«Le second type d'informations, c'est celles relatives, par exemple, au talion suite à un coup qui brise l'os et en déplace les éclats (*al-munaqqila*), ou qui brise les os de la tête (*al-hāšima*), ou qui les transperce (*al-āma*)<sup>55</sup>, ou celles relatives aux règles du talion concernant les agnats [de la victime] (*al-āqila*) ou le serment de la *qasāma*<sup>56</sup>, ainsi que tout ce qui a été prescrit (*mā sunna*) au sujet de la prière (*fī nafs al-ṣalāt*), des ablutions, du jeûne, du pèlerinage et ainsi de suite. Ces informations portent le nom de prescriptions (*sunan*) et ne peuvent donc être appelées obligations.»

4. [Al-Nazzām] dit : «Certaines prescriptions sont plus notoires que les obligations et réciproquement. La notoriété ne reflète pas l'importance de la chose ni son caractère obligatoire, mais uniquement l'usage (*al-isti'māl*) qu'en font les gens. C'est ainsi que les prescriptions relatives au rinçage de la bouche et au nettoyage du nez lors des ablutions sont plus notoires que les obligations de prélèvement de l'aumône légale sur les chameaux et les bovins, bien que celles-ci s'imposent obligatoirement et celles-là, non. Les propriétaires du bétail des pâturages<sup>57</sup>, en dépit de leur manque de compréhension des règles régissant les obligations relatives aux aumônes légales, connaissent à ce sujet bien des choses qu'ignorent d'autres personnes, pourtant plus versées qu'eux en droit (*afqah*).

5. «Les prescriptions désignent toutes les choses que le Prophète, sur lui soit la paix, a ordonné d'accomplir ou qu'il a lui-même accomplies afin que les autres créatures<sup>58</sup> les accomplissent, alors qu'elles ne sont mentionnées nulle part dans le livre de Dieu. Les obligations désignent

<sup>55</sup> Ces différentes catégories de coups et blessures détaillent les cas du talion en cas de coups et blessures n'entraînant pas la mort de la victime (*qiṣāṣ fīmā dūna al-nafs*), par opposition à la vengeance du sang à la suite de la mort de la victime (*qiṣāṣ fī al-nafs*). Voir Joseph Schacht, «*Qiṣāṣ*», EI2, vol. 5 (1980), p. 174-177 (notamment la section 6).

<sup>56</sup> Sur ce serment (qui doit être répété cinquante fois, soit par les agnats de la victime selon les malikites, soit par les habitants du lieu du crime selon les hanafites), son histoire et son rôle en droit pénal, voir Johannes Pedersen et Yvon Linant de Bellefonds, «*Qasam*», EI2, vol. 4 (1976), p. 717-718.

<sup>57</sup> Celles qui restent à l'étable n'étant pas soumises à l'aumône légale.

<sup>58</sup> L. 17 : omission de *alā* (suggestion des éditeurs).

toutes les choses que Dieu, dans son livre, a ordonné d'accomplir, qu'elles soient explicites (*naṣṣan*) ou qu'elles nécessitent une explication (*mufas-saran*).»

[494] 6. [Al-Nazzām] dit : «Tout ce que Dieu a imposé aux hommes et tout ce qu'il leur a assigné est une obligation pour eux. Cependant, le terme de *prescription* convient parfois mieux que celui d'*obligation* pour désigner les choses qui nous ont été ordonnées. C'est pour cela qu'on distingue dans la langue [arabe] entre prescription et obligation, comme lorsque °Umar écrit à Abū Mūsa [al-Aš°arī] la chose suivante : "Rendre un jugement est une obligation bien établie et une prescription bien appliquée."»

7. [Al-Nazzām] dit : «Les divergences d'opinion ne sont pas des preuves; seul un accord unanime l'est.» Puis il ajoute : «Il y a deux sortes d'accords unanimes : un avis personnel<sup>59</sup> (*al-ra°y*) que [les compagnons] adoptent de manière unanime, comme ce fut le cas pour la peine légale de quatre-vingts flagellations infligées à celui qui boit de l'alcool<sup>60</sup> ou pour d'autres cas, et un rapport (*riwāya*) provenant du Prophète, sur lui soit la paix. Les obligations qui s'ensuivent des avis personnels et de l'entente mutuelle [entre des hommes] sont invalides, tandis que celles qui s'ensuivent d'un rapport prophétique s'imposent à nous.»

#### La cause légale (*°illa*)

8. [Al-Nazzām] dit : «Si une information provenant de Dieu Très-Haut rend licite ou interdit une chose, de deux choses l'une<sup>61</sup> : soit cette interdiction est une interdiction vague (*mubham*), soit<sup>62</sup> elle a eu lieu en vertu d'une certaine cause (*li-°illa min al-°ilal*). Si l'interdiction est vague, et que le [Législateur] n'a pas dit : "J'ai interdit telle chose en vertu de telle cause", personne n'a le droit d'interdire autre chose ou une autre classe de choses [que la chose interdite], quand bien même

<sup>59</sup> L. 6 : *al-ra°y* (et peut-être *al-ra°yan* [*yakūna min ra°yihim...*]) au lieu de *ka-al-rayān*. Cf. *infra* p. 507, dernière ligne de la page de l'édition.

<sup>60</sup> Le Prophète n'ayant pas prévu de peine légale pour la consommation de vin, les compagnons l'ont fixée à quatre-vingts flagellations par analogie à celle du calomniateur (*al-qāḍif*) (énoncée dans Coran XXIV, 4-5). Il s'agit d'une analogie très faible ne se fondant sur aucun moyen terme. Voir Ibn Rušd, *Bidāyat al-muḡtahid wa-nihāyat al-muqtašid*, éd. °Alī Muḡammad Mu°awwaḍ et °Ādil Aḡmad °Abd al-Mawḡūd, 2 vol. (Beyrouth, Dār al-kutub al-°ilmiyya, 2003), vol. 2, p. 650.

<sup>61</sup> L. 10 : *fa-lā yaḡlū* au lieu de *fa-lā yaḡillu* (émendation des éditeurs).

<sup>62</sup> L. 10 : *aw yakūnu* au lieu de *wa-yakūnu*.

certaines choses ressembleraient, par certains aspects, à la chose [interdite], et cela car toutes les choses peuvent se ressembler par certains aspects.»

9. [Al-Nazzām] dit : «Si, en revanche, le [Législateur] dit : “Je vous interdis [la consommation] de caprinés parce qu'ils sont quadrupèdes”, nous savons qu'il a voulu dire par là les caprinés et ce qui est autre que les caprinés [parmi les quadrupèdes].»

10. [Al-Ġāhiz] dit : [Al-Nazzām] affirmait également que le vin n'est pas interdit en vertu d'une cause.

11. [Al-Nazzām] dit : «Une chose peut être interdite en vertu d'une cause. Dans ce cas, tout ce qui contient l'équivalent de cette cause (*fī-hi miṭl tilka al-ʿilla*) est également interdit. Elle peut être interdite en vertu [495] de plusieurs causes. [Dans ce cas], il n'est pas permis d'étendre l'interdiction à autre chose qu'en cas de réunion<sup>63</sup> de toutes les causes.»

#### Al-ʿAnbarī

12. Al-Ġāhiz dit : ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan [al-ʿAnbarī] al-Qāḍī prétend que toutes les divergences doivent être traitées selon la même modalité (*sabīla ġamiʿi al-iḥtilāf sabīlun wāhidun*). De fait, l'homme n'est tenu de faire que ce que veut sa raison (*ʿaqlu-hu*) et ce que lui dicte l'examen rationnel (*naẓaru-hu*). Toute personne vise juste du moment qu'elle conduit à son terme [une réflexion menant] à un avis personnel et qu'elle fait un usage maximal de son intelligence (*fiṭnati-hi*).

13. [Al-Ġāhiz] dit : Cela n'est pas, selon lui, quelque chose de spécifique aux avis juridiques. Il inclut aussi la totalité des doctrines et des divergences des musulmans, du moment que ces divergences ont trait à l'interprétation du Coran<sup>64</sup> ou à l'interprétation d'une *sunna*. Pour tout autre raisonnement (*muqāyasāt*), le vrai se trouve, selon lui, dans un seul dire.

14. [Al-Ġāhiz] dit : Il prétendait également que les divergences des gens au sujet des avis juridiques tenaient à leurs divergences dans l'interprétation du Livre et de la *sunna*.

15. [Al-ʿAnbarī] dit : «Le Livre consiste en un discours, et la *sunna* consiste en un discours et en un [ensemble] d'actions [du Prophète].»

<sup>63</sup> L. 1 : *iġtimāʿ* au lieu de *iġmāʿ* (émendation des éditeurs).

<sup>64</sup> Cet ajout se trouve dans un passage parallèle couvrant les huit premières lignes de la section que l'on trouve à la page 381 des *maqālāt*. Il me paraît s'imposer afin de donner un sens à la distinction d'al-ʿAnbarī entre vérités exégétiques et vérités rationnelles.

16. [Al-<sup>c</sup>Anbarī] dit : «Ainsi, de même que Dieu a tenu un discours dans son livre et qu'il en a fait un Coran qui est sujet à plusieurs interprétations, de même, ayant tenu un discours à travers son prophète et ayant fait de cela une *sunna*, il l'a faite sujette à plusieurs interprétations.»

17. [Al-<sup>c</sup>Anbarī] dit : «Si le discours qui constitue le Coran et celui qui constitue la *sunna* n'étaient pas sujets à plusieurs interprétations, Dieu aurait explicité leurs significations et, s'il en était ainsi, quiconque divergerait intentionnellement de ce discours clair serait un mécréant. De même, si [ces discours] n'étaient pas sujets à plusieurs interprétations, quiconque s'en écarterait serait un obstiné. Or, ayant constaté (*wağadnā*) que les compagnons du Prophète étaient des Arabes éloquents, scrupuleux (*aṣḥāb ʿināya*) et doués d'intelligence (*ʿuqalāʾ*) et que, malgré cela, ils ont divergé dans l'interprétation [de ces deux discours] (alors même que nous ne pouvons aucunement remettre en cause leurs scrupules [exégétiques]<sup>65</sup>), nous en déduisons (*ʿalimnā*) que leurs divergences étaient aussi nombreuses que les différentes manières d'interprétations possibles.»

18. [Al-<sup>c</sup>Anbarī] dit : «La preuve que Dieu a bien voulu qu'une divergence existe dans l'interprétation, c'est qu'il a fait en sorte que le discours qu'il a imposé soit sujet à plusieurs interprétations (*yaḥtamilu l-wuğūh*), tout en sachant que cela était plus avantageux [pour les hommes], et cela de la même manière dont il a varié les couleurs de peau [des gens], [496] leurs actions, leurs caractères, leurs appétits, leurs nations, leurs origines, leurs lois ainsi que celles de leurs prophètes (*šarāʿiʿi-him wa-sunan anbiyāʿi-him*).»

19. [Al-<sup>c</sup>Anbarī] dit : «S'écarter, de quelque manière que ce soit, d'un jugement clairement énoncé est un acte de désobéissance. Juger, de quelque manière que ce soit, en se fondant sur l'interprétation [d'un texte] est un acte d'obéissance.»

20. [Al-<sup>c</sup>Anbarī] dit : «En effet, du moment que nous requérons comme conditions pour les interprètes une éloquence, une acuité d'esprit (*šiddat al-ʿaql*) et un scrupule maximal et, qu'après cela, nous constatons qu'ils divergent (signalons que ces qualités mentionnées sont les seules nécessaires pour appréhender le vrai, surtout lorsque les gens ont bien reçu l'ordre d'opérer un examen rationnel ; qu'ils se détournent de ce qui leur est interdit ; que Dieu ne leur a pas donné l'ordre de rechercher<sup>66</sup> ce qui ne peut pas être atteint au terme d'une quête [rationnelle] ; qu'on

<sup>65</sup> L. 17 : *ğayra-hā* au lieu de *ğayra mā*.

<sup>66</sup> L. 6 : *yaṭlubū* au lieu de *yūbṭilū*.

leur a défendu de se prononcer [sur une question juridique] en se fiant sur leur intuition (*hads*) ou en contrevenant aux exigences de l'interprétation ; et, [enfin], qu'on leur a dit : « Si vous parvenez, au terme d'un examen rationnel, à une façon d'interpréter l'énoncé en question, émettez un jugement en fonction de cela », alors nous savons, continue-t-il, d'après ce que nous venons de mentionner<sup>67</sup>, que leur divergence n'a comme raison (*wağh*) que les différentes possibilités d'interprétations du discours, et cela car toutes les voies de connaissance du vrai ont été épuisées [durant l'investigation]. »

21. [Al-<sup>c</sup>Anbarī] dit : « Il n'est pas possible qu'un énoncé soit plus apte à être interprété d'une certaine façon plutôt que d'une autre. »

22. [Al-<sup>c</sup>Anbarī] dit : « Il est possible que deux juges qui se trouvent dans la même province rendent, pour un esclave, deux jugements différents. Si celui des deux qui a jugé qu'il était esclave avait plutôt jugé qu'il était un homme libre, et que ce jugement constituait son avis personnel [émanant d'une réflexion] menée à son terme et d'un usage maximal de son intelligence, il en aurait été ainsi. En effet, du moment qu'il rend un jugement d'une certaine façon, il vise juste (*fa-qad ašāba*). Le vrai auquel il est tenu (*wa<sup>c</sup>alayhi al-sawāb*) consiste uniquement en ce que nous venons de mentionner<sup>68</sup>. »

23. [Al-<sup>c</sup>Anbarī] dit : « Si un énoncé provenant du Prophète, que la prière de Dieu soit sur lui, pouvait être interprété de cinq façons différentes (*wuğūh*), et que ne vienne à l'esprit d'une personne se penchant sur cette interprétation qu'une seule de ces cinq façons, elle n'est tenue de rendre son jugement qu'en fonction de cette seule façon. Si deux façons de l'interpréter lui viennent à l'esprit [497], ou toutes les cinq à la fois, et qu'elle considère, après examen, qu'elles sont toutes équivalentes et que l'énoncé en question admet de manière égale n'importe laquelle de ces façons, il lui est alors possible de rendre un jugement (*yaqdī*) en fonction de ce qu'elle veut (*bi-ayyi-hā šā<sup>?</sup>*) et de donner sa préférence<sup>69</sup> à la façon qu'elle a adoptée.

« Sa situation est en cela semblable à celle d'un aveugle qu'on a introduit dans un cachot (*dīmās*) et qui veut accomplir sa prière : toutes les directions étant équivalentes pour lui, il se tournera vers une direction [quelconque] sans en viser aucune en particulier (*lā<sup>c</sup>alā wağh*

<sup>67</sup> *Bi-lladī dakarnā wa-wa<sup>c</sup>adnā* : je ne comprends pas le sens de la promesse que véhicule *wa<sup>c</sup>adnā* dans ce contexte.

<sup>68</sup> C'est-à-dire un avis personnel émanant d'une réflexion menée à son terme et d'un usage maximal de son intelligence.

<sup>69</sup> L. 2 : *tafdīl* au lieu de *tafšīl*.

*al-tawahhī*). Car l'on ne vise une direction (*wağh*) que lorsqu'on y trouve quelque chose qu'on ne trouve pas ailleurs. Ainsi, lorsque toutes les raisons [de viser une direction en particulier] sont ôtées pour les sens, elles le seront [aussi] pour l'imagination (*al-wahm*); et une fois ôtées pour l'imagination et les sens, les directions devenant toutes équivalentes, il jugera bon de faire sa prière dans la direction où il se trouvait déjà, sans prendre la peine de dévier sans raison. En agissant de la sorte, sa prière sera complète et valide. Il n'y aura pas d'erreur dans ce cas, sauf à considérer qu'est dans l'erreur la personne qui s'impose une action au-dessus de ses forces<sup>70</sup>.»

24. [Al-°Anbarī] dit<sup>71</sup> : «Juger qu'une personne est en même temps un esclave et un homme libre aurait été possible, n'était la contradiction qui s'ensuivrait. Cependant, [un juge] peut rendre au matin un jugement déclarant qu'une personne est esclave et, le reprenant le soir, la déclare libre, et cela en l'absence de tout éclaircissement de sens et de tout gain de science de sa part.»

25. [Al-°Anbarī] dit : «Il en va de même pour le Coran.»

26. [Al-°Anbarī] prétend que certains versets du Coran vont dans le sens (*yadullu*) de la doctrine des déterministes, et d'autres dans celle des tenants de la justice, et que les deux camps sont dans le vrai.

27. [Al-°Anbarī] dit : «Il se peut qu'un même verset du Coran exprime (*tadullu*) deux aspects différents [du même problème] et admette deux significations opposées.»

28. [Al-°Anbarī] dit : «L'énoncé "Les deux sont dans le vrai" ne doit pas être interprété comme signifiant que l'un des deux connaît le sens caché de la providence divine d'après le Coran. Tous ont rendu leur jugement en se fondant sur le sens apparent de l'énoncé du texte et en suivant les différentes interprétations qu'il admet. Ils ne sont pas tenus de faire plus que cela. En effet, chaque personne est uniquement chargée de prononcer son avis en se fondant sur ce qu'elle se représente (*bi-lladī suwwira la-hu*) ou ce qui lui vient à l'esprit, tant que cela n'outrepasse ce qu'admet comme interprétation l'énoncé coranique.

«[498] Il en va de même pour les questions relatives "aux dénominations et aux statuts". Ainsi, celui qui appelle l'adultérin croyant est dans le vrai, et celui qui dit qu'il est mécréant ou associationniste est dans le vrai, et celui qui dit qu'il est hypocrite, ni croyant ni mécréant, est dans le vrai, et cela car certains versets du Coran indiquent qu'il mérite le

<sup>70</sup> Traduction conjecturale de la dernière phrase du paragraphe, qui me semble corrompue : *wa-kāna ḥaṭa'u-hu ka-ḥaṭa'i man alzama nafsa-hu °amalan qad kayyafa-hu*.

<sup>71</sup> Ce passage semble être la suite du paragraphe d'avant.

nom de croyant et d'autres celui de mécréant, et ainsi de suite pour tout ce que nous venons de mentionner<sup>72</sup>. »

29. [Al-°Anbarī] dit : « [Cela est possible] lorsque certains énoncés du Coran indiquent une chose et que d'autres indiquent autre chose, ou lorsque les mêmes énoncés indiquent deux choses différentes. Il en va de même pour la *sunna*, c'est-à-dire, dit-il, lorsque certains énoncés de la *sunna* indiquent une chose et que d'autres indiquent autre chose, ou lorsqu'un seul énoncé considéré comme faisant partie de la *sunna* (*ḡu°ila sunnatan*) indique deux aspects différents [du même problème]. »

30. [Al-°Anbarī] disait également : « Si un homme voyait un groupe de gens se diriger vers l'est parce qu'ils sont poursuivis par des ennemis qui cherchent à les tuer, que ces ennemis le questionnent à leur sujet en le rouant de coups et qu'il dise : "Ils sont partis vers l'ouest", il serait obéissant, car il s'agit là d'une information dont la signification n'a aucune existence et cela n'est pas un mensonge. »

#### Muways b. °Imrān

31. Al-Ġāhiz dit : Selon Muways b. °Imrān et les disciples d'al-Nazzām qui adoptèrent son point de vue, lorsque [Dieu] a parachevé pour le Prophète, que la paix de Dieu soit sur lui, sa loi, et qu'il lui en a confié la charge (*tawallā dālīka la-hu*), il lui a conféré autre chose encore, à savoir la possibilité d'émettre des jugements légaux (*yaftī*) concernant les nouveaux cas (*al-ḥādītāt*) en fonction de ce qu'il juge bon (*bi-lladī yarā*), de légiférer (*yasunna*) en fonction de ce qu'il veut et de statuer suivant son appréciation personnelle (*aḥabba*) de la loi de Dieu, sous forme d'une *sunna* du Prophète<sup>73</sup>. C'est pour cette raison que l'on dit "le livre de Dieu et la *sunna* du Prophète". Dieu lui a octroyé cela en guise de récompense et en témoignage d'honneur (*ikrām*). Il a choisi [son prophète] au commencement parce qu'il savait que ce dernier ne choisirait que le meilleur (*lā yaḥtāru illā ḥayāran*) et n'apprécierait que ce qui contient un avantage (*ṣalāhan*). Lorsque Dieu le fit mourir, il octroya [cette faveur] au chef de sa nation ainsi qu'aux savants versés dans la connaissance du livre de Dieu et de la *sunna* de son prophète.

<sup>72</sup> Sur la question des dénominations et des statuts du musulman pécheur, voir Cornelia Schöck, « Belief and unbelief in classical Sunni theology », EI3, 1<sup>re</sup> éd. en ligne 2010.

<sup>73</sup> La phrase est perturbée. Je propose de supprimer le premier *waw* de la l. 14 et de lire : *wa yaḥkuma bimā aḥabba fī al-ṣarī°a min Allāh sunnatan min al-rasūl* (c'est moi qui souligne), afin de garder l'esprit général de la thèse de Muways.

32. [Muways] dit : « Dieu peut tout aussi bien dire à son prophète, paix sur lui : “Prescrit (*qul*) telle ou telle chose” au sujet d’une question déterminée, que lui dire : “Prescrit [ce que tu veux] car tu es impeccable”, ou lui dire : “Prescrit [ce que tu veux] car Je sais que tu ne prescrites que des choses [contenant] un avantage (*ṣalāḥan*).” »

[499] 33. [Muways] dit : « Du moment que Dieu n’a rien modifié de ce que le Prophète, que la prière de Dieu soit sur lui, a donné l’ordre d’accomplir, ni des jugements qu’il a émis, ni des actes qu’il a accomplis, c’est qu’il en est satisfait. Du moment qu’il en est satisfait, c’est qu’il nous a ordonné de les suivre. N’a-t-il pas dit au sujet des prisonniers et des rançons de guerre : “Si une prescription de Dieu n’était pas déjà intervenue, un terrible châtement vous aurait atteints à cause de ce dont vous vous êtes emparés”<sup>74</sup> [Coran VIII, 68]? De même, n’a-t-il pas dit : “Que Dieu te pardonne ! Pourquoi les as-tu dispensés du combat ?” [Coran IX, 43], et : “Ne soit pas l’avocat des traîtres” [Coran IV, 105], et : “Il s’est renfrogné et il s’est détourné, parce que l’aveugle est venu à lui” [Coran LXXX, 1-2]? Il a donc changé toute action [du Prophète], tout ordre et tout jugement dont il n’était pas satisfait. Par conséquent, tout ce qu’il n’a pas changé lui donne satisfaction. »

34. [Muways] dit : « Les savants qui lui succèdent n’ont pas à légiférer, ni de lois divines ni de *sunnas* [prophétiques]. Lorsqu’ils sont questionnés sur de nouveaux cas (*ḥawādīṭ*), ils doivent se prononcer à leur sujet en fonction de leur appréciation personnelle (*aḥabbū*), sans toutefois s’écarter du sujet concerné par la question. Ainsi, si une personne questionne un savant au sujet de la prière, ce dernier n’a pas à répondre au sujet de l’aumône légale, et si elle le questionne au sujet de l’aumône légale<sup>75</sup>, il n’a pas à répondre au sujet du jeûne ; de même, s’il le questionne au sujet du serment de continence (*īlāʿ*), il n’a pas à répondre au sujet du serment d’assimilation incestueuse (*zihār*), et s’il lui pose une question au sujet du serment d’assimilation incestueuse, il n’a pas à répondre au sujet du divorce négocié moyennant une compensation financière (*ḥulʿ*). De même, si, s’agissant de la prière, il lui pose une question concernant la posture, il n’a pas à répondre au sujet de la formule de *takbīr*, et s’il lui pose une question au sujet de la station debout,

<sup>74</sup> Ces versets ont en commun de contenir un reproche de la part de Dieu à son prophète. Le dernier verset doit être replacé dans son contexte historique : il a été révélé, en guise de reproche, après que le Prophète se fut détourné d’un aveugle. Voir Fahr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb, sub al-anfāl*, 1-2 [consulté en ligne sur le site [www.al-tafsir.com](http://www.al-tafsir.com)]. Je cite les versets coraniques dans la traduction française de D. Masson.

<sup>75</sup> L. 11 : je suggère de lire *zakāt* au lieu de *ṣalāt*.

il n'a pas à répondre au sujet de la récitation de la *ṣahāda*. Il doit uniquement se prononcer sur le sujet en question. Il peut tout aussi bien émettre le premier avis qui lui vient à l'esprit et qui se forme dans son imagination (*wahmi-hi*) que se prononcer en suivant la meilleure idée (*al-fikra al-a'ẓam*) qu'il réussit à se former; ce faisant, il accomplirait une chose supplémentaire qui manque dans le premier cas, dans la mesure où l'exercice de la pensée (*al-fikr*) dévoile la vérité tandis que son absence conduit vers la fausseté. Toutefois, ce ne serait rien d'autre qu'un témoignage d'honneur pour le répondant et une preuve d'amitié pour le questionneur.»

35. [Muways] dit : «Dieu, que son nom soit élevé, a conféré au Prophète, dans de nombreuses situations, le droit de rendre licite ce qu'il veut et de rendre illicite ce qu'il veut, d'asservir et d'affranchir qui bon lui semble, de dissocier des choses qui se ressemblent selon l'intellect<sup>76</sup> ou de diverger du jugement admis [500] par les gens les plus perspicaces, de sorte à promulguer [ce qu'il veut] à ce sujet et à statuer suivant sa volonté et son appréciation personnelle, afin d'assouvir un besoin de vengeance ou, [au contraire], de décerner à quelqu'un une certaine récompense.»

[...<sup>77</sup>]

36. Al-Ġāhiz dit : Il dit<sup>78</sup> : L'homme doit réfléchir, spéculer, comparer [les solutions] et choisir parmi celles que proposent les gens de la spéculation (*ahl al-naẓar*), sauf dans le cas des compagnons. En effet, le Prophète, que la prière de Dieu soit sur lui, a dit : «Mes compagnons sont comme les étoiles : quel que soit celui que vous suivrez, vous serez guidés sur le droit chemin.» Selon lui, ils sont donc équivalents en tant que guides. Ils sont un modèle (*qudwa*) pour les gens et une autorité probe pour ce qui est de l'éclaircissement des textes (*al-bayān*). Par conséquent, nous n'avons pas à distinguer le propos de l'un d'eux ni à le préférer aux autres et, quelle que soit la connaissance profonde que nous pouvons acquérir de leurs propos, nous ne devons pas en distinguer un ou en choisir un au détriment des autres. En effet, quel intérêt trouverait-on à les examiner alors qu'ils nous sont suffisants, et pourquoi chercher à les sonder du moment que nous serons dans le vrai [quel que

<sup>76</sup> Une des caractéristiques de la loi islamique selon al-Nazzām. Voir *supra*, note 27.

<sup>77</sup> Deux paragraphes de sept lignes sur les positions des ḥāriġites et des rāfiḍites à ce sujet.

<sup>78</sup> L'identité de la personne est inconnue. Il se peut que ce soit Muways, en supposant qu'al-Balḥī ait repris le fil du texte d'al-Ġāhiz juste après l'interpolation des deux paragraphes. Mais le style de ce passage est différent de ce qui précède et, vers la fin, plus littéraire que les fragments attribués à Muways.

soit le propos que nous choisissons]? En s'employant à agir de la sorte, nous exprimerons notre désaccord avec ce que le Prophète a agréé, nous nous inquiéterons là où il n'y a pas lieu de s'inquiéter et nous déploierons des efforts inutiles. Quiconque met en doute leurs propos prétend être leur égal, alors que le Prophète a dit à toutes les créatures, eux excepté : «Même si vous dépensez l'équivalent en or de la montagne de Uḥud, cela n'atteindra jamais [la valeur] d'un *mudd* [quantité équivalente à ce que peuvent contenir les deux mains] de l'un d'entre eux, voire sa moitié.»

## Deuxième partie

### Al-Nazzām

[506] 37. Al-Ġāḥiẓ rapporte d'al-Nazzām la chose suivante : «Il y a deux sortes d'informations : celles que l'on trouve parmi les gens du commun et parmi l'élite, et celles que l'on trouve parmi l'élite et non parmi les gens du commun, même si toute information qui se trouve parmi l'élite se retrouve parmi une partie des gens du commun. Ainsi, lorsque le Prophète fixe une juste compensation (*ḥukūma*)<sup>79</sup> à la suite d'un délit, la règle [fixée à cette occasion] devient notoire dans l'entourage du coupable et de la victime, quand bien même ils font partie des gens du commun et non de l'élite, et qu'ils ne connaissent rien au droit et ne s'y intéressent pas.»

38. [Al-Nazzām] dit : «Les informations provenant de l'élite qui ne s'imposent pas de manière nécessaire aux gens du commun et toutes les informations provenant d'une minorité qui ne s'imposent pas de manière nécessaire à la majorité lorsque le besoin de s'informer [507] se fait sentir ne constituent pas de preuves. N'étant pas des preuves, elles sont donc adventices (*ḥādīṭa*). En effet, seules les preuves qui s'imposent de manière nécessaire<sup>80</sup> sont une voie de connaissance des informations, tandis que les actes [cognitifs] accomplis par libre choix n'en sont pas une. En effet, le Prophète, sur lui soit la paix, n'aurait pas confié l'ensemble des informations relatives à sa religion à des personnes qui ne les transmettraient pas [à leur tour] ni à des personnes dont ces informations n'assouviраient pas les cœurs. Et dès lors qu'une information

<sup>79</sup> La *ḥukūma* (ou *ḥukūmat al-'adl*) est une compensation fixée par un arbitrage judiciaire à la suite d'une blessure dont l'indemnité ne relève pas directement du système de la *diyya*. Voir Emile Tyan, «*Diya*», EI2, vol. 2 (1962), p. 350-352. Pour des exemples de *ḥukūma*, voir Henri Laoust, *Le précis de droit d'Ibn Qudāma* (Beyrouth, Institut français de Damas, 1950), p. 254.

<sup>80</sup> L. 2 : ajout de *illā* avant *al-iḍṭirār*.

ne s'impose pas de manière nécessaire à une personne, celle-ci n'a pas le cœur assouvi, et elle se trouve dans la situation de celui à qui on n'a rien transmis. Or, Dieu a dit : «O Prophète ! Fais connaître ce qui t'a été révélé par ton seigneur. Si tu ne le fais pas, tu n'auras pas fait connaître son message» [Coran V, 67]. Donc, si les informations ne s'imposaient pas aux gens de manière nécessaire, le Prophète n'aurait pas accompli les obligations relatives à sa religion<sup>81</sup>.»

39. [Al-Nazzām] dit : «Certaines informations s'imposant de manière nécessaire sont contredites par d'autres, et certaines autres ne le sont pas. En l'absence de contradiction, l'obligation [contenue dans l'information initiale] s'impose. Lorsqu'il y a contradiction, de deux choses l'une : soit l'information qui contredit s'impose de manière nécessaire, soit elle ne s'impose pas de manière nécessaire. Or, si elle ne s'impose pas de manière nécessaire, il n'y a pas [réellement] de contradiction, car pour qu'une chose en contredise une autre, il faut qu'elle ait le même poids et le même effet contraignant sur l'esprit (*fī °amali-hi wa-fī qahri-hi*<sup>82</sup> *li-l-qulūb*). Si nous précisons cela, c'est parce que beaucoup se trompent et considèrent qu'une [simple] réfutation (*al-radd*) est une contradiction, alors que la contradiction, au sens propre, signifie l'opposition ainsi que l'égalité de poids et de mesure.»

40. [Al-Nazzām] dit : «Si l'information et celle qui la contredit<sup>83</sup> s'imposent toutes les deux de manière nécessaire et que leurs significations s'opposent, de deux choses l'une : soit l'une des deux contient une preuve indiquant qu'elle abroge l'autre, auquel cas il faut y recourir et établir [simplement] l'existence de l'autre (*al-iqrār bi-l-āḥar*), soit aucune des deux ne contient une telle preuve, auquel cas l'obligation d'y recourir est annulée et seule est maintenue l'obligation d'établir leur existence<sup>84</sup> à toutes les deux, étant donné que nous savons que les informations provenant de Dieu ne se contredisent pas<sup>85</sup> ni ne s'annulent mutuellement (*tatadāfa*<sup>°</sup>) et que certaines d'entre elles en abrogent d'autres<sup>86</sup>.»

<sup>81</sup> La phrase est perturbée.

<sup>82</sup> L. 11 : *qahri-hi* au lieu de *mahri-hi*.

<sup>83</sup> L. 14 : *wa-al-mu°arīd* au lieu de *fa-al-mu°arīd*.

<sup>84</sup> L. 17 : *al-iqrār* au lieu de *al-āḥar*.

<sup>85</sup> L. 17 : *tatanāqaḍ* au lieu de *tanāqaḍu*.

<sup>86</sup> Cette distinction entre recourir à une information en appliquant son statut (*al-°amal bi...*) et admettre simplement son existence (*al-iqrār*) sans l'appliquer parce qu'elle a été abrogée correspond à la distinction entre le *ḥukm* d'un verset et sa *tilāwa* : seule la dernière est maintenue lorsque le verset est abrogé. Voir par exemple la présentation qu'en fait Averroès dans *Averroès. Le philosophe et la loi : édition, traduction et commentaire de l'Abrégé du Mustasfā*, éd. Ziad Bou Akl (Berlin / Munich / Boston,

41. [Al-Nazzām] dit : «Les divergences d'opinion ne sont pas des preuves ; seul un accord unanime (*iğtimā*<sup>c</sup>) l'est. Puis il ajoute : Il y a deux sortes d'accords unanimes : un avis personnel que [les compagnons] adoptent de manière unanime, [508] comme ce fut le cas pour la peine légale de quatre-vingts flagellations infligées à celui qui boit de l'alcool ou pour d'autres cas, et un rapport provenant du messager de Dieu. Les obligations qui s'ensuivent des avis personnels et de l'entente mutuelle [entre des hommes] sont invalides, tandis que celles qui s'ensuivent d'un rapport prophétique s'imposent à nous<sup>87</sup>.»

Muways b. ʿImrān

42. Al-Ġāhiz dit : Selon Muways b. ʿImrān et les disciples d'al-Nazzām qui adoptèrent son point de vue, il y a deux sortes d'informations : celles où les rapporteurs viennent à ta rencontre collectivement et celles où ils viennent à ta rencontre séparément. Quand les rapporteurs viennent à ta rencontre collectivement, l'information n'est pas à l'abri du mensonge et de l'erreur<sup>88</sup>, à moins que leur nombre soit *n* fois supérieur (*adʿāf*) à ceux rapportant séparément une information ne contenant ni mensonge ni erreur.

Il y a deux sortes de groupes (*al-ğamāʿa*). Une seule sorte fait autorité (*huğğā*) concernant [l'authenticité] des informations transmises. Celles-ci peuvent aussi bien provenir des gens du commun que de l'élite, des savants que des non-savants. Le groupe qui fait autorité (*huğğā*) pour l'enseignement des gens du commun mais non pour la transmission des informations est celui qui n'atteint pas le nombre minimal [de rapporteurs] excluant tout mensonge et toute erreur. Ainsi, tout membre du groupe des juristes fait autorité aux yeux des gens du commun, alors qu'il n'est pas vrai que chaque membre du groupe composant les gens du commun fait autorité aux yeux de son propre groupe, ni que l'information qu'il rapporte fait autorité. Le juriste fait autorité avec (*maʿa*) les gens du commun concernant [l'authenticité] d'une information lorsqu'ils la rapportent tous à la fois, et il fait autorité aux yeux (*ʿalā*) des

Walter De Gruyter, 2015), p. 211-213, § 146.

<sup>87</sup> Ce passage est une reprise de *supra* § 7.

<sup>88</sup> Pour prévenir toute concertation préalable (*tawāṭuʿ*). Il s'agit de l'un des principes de validité d'une information transmise par voies multiples (*mutawātira*). On invoque généralement la possibilité du mensonge et non de l'erreur, qui proviendrait d'une circulation en huis-clos d'une fausse information avant qu'elle ne devienne publique. C'est ainsi que, rapportant l'opinion d'al-Ġazālī, Averroès pose comme condition que les rapporteurs n'aient pas convenu de mentir (*lā yağmaʿu-hum ʿalā al-kāḍibi ġāmī*<sup>c</sup>). *Ibid.*, p. 176-177, § 97.

gens du commun concernant les questions juridiques lorsqu'ils lui demandent son avis juridique (*istaftū-hu*). L'homme du commun fait autorité concernant [l'authenticité] d'une information lorsque [le rapport qu'il en fait] parachève<sup>89</sup> le nombre minimal de rapporteurs constituant une preuve. Selon [Muways], cela est la conséquence de la différence qui existe entre l'ignorant et le savant et de la supériorité du juriste sur ceux qui ne le sont pas.

**Remerciements.** Les extraits de *K. al-futyā* auxquels cet article est consacré ont fait l'objet de mon séminaire de philosophie arabe à l'École normale supérieure de Paris durant l'année 2022-2023. Je tiens à remercier Georges Abi Younes, Sabri Ben Bouzid, Hana Damak, Dariouche Kechavarzi et Aurélien Roche qui ont activement participé à toutes les séances. Leurs questions, leurs remarques et leurs objections m'ont permis de clarifier certains points obscurs du texte.

<sup>89</sup> L. 13 : *bi-hi* au lieu de *bi-him*.